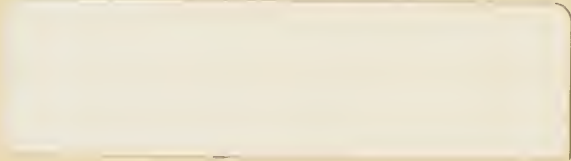


5.18.22.

From the Library of
Professor Benjamin Breckinridge Warfield
Bequeathed by him to
the Library of
Princeton Theological Seminary



L O C U S

DE

C H R I S T O.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

IV
*par part I & II
de parthe II.*
Pars Tertia.

NIET IN DEN HANDEL.

A. Kuyper.

— s. a. [Dictaten dogmatiek]

Exemplaar No. 195 afgegeven aan den Heer

Prof B B Warfield

L O C U S



DE

C H R I S T O.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHEIDENE STUDENTEN.



PARS TERTIA.

NIET IN DEN HANDEL.



Exemplaar N^o.

afgegeven aan den Heer

Caput V.

DE MEDIATORIS OFFICIIS.

§ 1. Het begrip van ambt is geworteld in het begrip zelf van den godsdienst. De roeping van alle creatuur, dat met bewustheid handelen kan, is bij God in dienst te zijn, in dien zin is de volvoering van de levenstaak nu en eeuwig, van engelen en menschen, het dienen van God in het ambt of, gelijk onze Vaders het noemden, in een goddelijk beroep. Het berust op de drie denkbeelden van recht tot taakverdeeling, recht van taakoplegging en recht om de volbrenging er van af te eischen. Alzoo opgevat vloeit het ambt rechtstreeks voort uit het Heer zijn van God als Schepper van alle creatuur; omdat Hij Heer over elk schepsel is, moet alle schepsel Hem dicto audiens zijn en voor Hem werken; omdat Hij de Souverein is over alle creatuur en Hij aan dit creatuur de bekwaamheid verleend heeft om iets te kunnen uitwerken, beschikt Hij vrijmachtig over alle aldus in Zijn schepping aanwezige menschelijke kracht; en omdat Hij absoluut over alle creatuur te beschikken heeft, is al hun arbeid en bedrijf, wat zij ook doen, uitoefenen van Zijn wil door middel van een door Hem verleend vermogen.

Dit algemeene begrip van ambt neemt echter een speciaal karakter aan, zoodra de eene mensch of engel over anderen gesteld wordt, om als orgaan van de goddelijke overhoogheid en dies met majesteit bekleed, in den Naam des Heeren meerderheid over zijns gelijken uit te oefenen, niet een meerderheid die gelegen zou zijn in de meerderheid van zijn persoon, gaven of krachten, maar eene meerderheid, die uitsluitend hangt aan zijn aanstelling, geheel afgezien van de vraag, of met die aanstelling ook de opzettelijke verleening van ambtsgaven gepaard ging.

Een ambt in laatst bedoelden zin is het correlaat van de zonde. Het treedt daar op, waar door de zonde de rechtstreeksche erkenning van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de overhoogheid des Heeren en de werking van Zijn Souvereiniteit gestuit wordt. Pas na de zonde opgekomen, gaat dit speciale ambt dan ook te niet, zoodra de laatste vijand zal zijn te niet gedaan. Zoo is dit speciale ambt een straf en een genade tevens. Absoluut treedt dit ambt in het Heer zijn van den mensch over den mensch op — zijn Zerrbild, in de slavernij.

Gelijk wij zien bestaat deze paragraaf uit drie deelen, eerst wordt het algemeene begrip van ambt op den voorgrond gesteld, daarna het speciale karakter van ambt, in den zin van gezag van menschen over menschen en ten derde hoe in de zonde de aanleiding ligt van dit speciale ambt.

Eerst zullen wij dus trachten het algemeene begrip van ambt duidelijk te maken. Dit springt dadelijk in het oog, als wij bedenken, dat het woord ambt ook daar gebezigd wordt, waar van geen macht of overhoogheid van menschen over menschen sprake is, maar van gewone beroepsbezigheden.

In het Oude Testament wordt het woord „ambt” uitgedrukt door de woorden:

1^e פָּקַדָּה van פָּקַד wat oorspronkelijk beteekent snijden met het doel om te verdeelen. Dit woord ziet dus daarop, dat als er een groot werk te doen is, de taak verdeeld wordt en na deze verdeeling een deel aan dezen en een deel aan genen gegeven wordt. Zoo krijgt פָּקַדָּה de beteekenis van „ambt” een stuk van een taak

2^e אָמְנָה van אָמַן = solidum esse — wat vaststaat, bevestigd is. Is men op een gymnasium, dan heeft men niet te vragen: wat zal ik nu doen? — de arbeid voor elken dag is vastgesteld. Maar voor een student is dit niet zoo en dit levert voor velen een bron van tegenspoed op. Zoo is het nu ook in het leven. Er moet gearbeid in den dienst van God; arbeiden wij nu willekeurig, dan handelt men Pelagiaansch. Voelt daarentegen ieder zijn roeping en taak, dan gelooft hij, dat deze vastgesteld is door God, dat het is een decretum Dei — een אָמְנָה.

3^e מוֹעֵד van יָעַד = decernere, het verschil met het voorgaande woord ligt daarin, dat אָמְנָה het resultaat oplevert en מוֹעֵד ziet op de ordinatio, het verordineeren van iets zooals in Ps. 75 : 3 (de mij toegewezen taak)

4^e עֲבִידָּה = διακονία, ministerium (van עָבַד = δούλος) dus niet zoozeer arbeid als wel ministerium.

5^e יָדִים (van יָד hand) iets wat op de hand gegeven, gezet is.

Ambtsdragers heeten in het Hebreeuwsch יָטֵרִים van יָטַר snijden, graveeren, omdat zij graveerden of liever schreven; een ambtsdrager was iemand,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die schrijven kon. Dit is dus een van buiten ingedragen begrip, dat ons voor het begrip van ambt niet verder brengt.

Speciale ambten worden in het O. T. aangegeven door:

1^e כֹּהֵן (dezelfde vorm als פִּקְדָּה) priesterambt.

2^e נְבוּיָה profetenambt.

3^e מְלֹכָה koningschap.

Terwijl eindelijk naast het begrip van עֲבֹדָה in den zin van „dienst” optreedt het begrip מִשְׁמֶרֶת (van יָשָׁר) in het hollandsch meest vertaald door „wacht”.

In welken zin wordt het woord „ambt” nu gebezigd? — Wij zullen thans aantoonen, dat het ook van diensten wordt gebruikt, die wij niet onder de ambten rekenen.

II Kon. 11 : 18 wordt verhaald, dat de priester Jojada na den moord op Athalia en de kroning van Joas „ambten bestelde in het huis des Heeren”, waarmee bedoeld is, dat hij menschen aanstelde, die de deuren bewaakten, de olie in de lampen deden, het vleesch kookten enz.

I Kron. 6 : 31 waar gezegd wordt, dat David enkefen stelde in „het ambt des gezangs”; wij noemen dat geen „ambt”; maar ambt is hier eenvoudig een deel van de te verrichten taak.

I Kron. 9 : 22 waar staat, dat David en Samuel de portiers bevestigden in hun „ambt”; wij spreken van het werk van een deurbewaarder nooit als van een ambt.

I Kron. 9 : 26 wordt gesproken van het ambt der kamerbewaarders; vers 31 wordt Mattithja gezegd te zijn „in het ambt over het werk, dat in pannen gekookt wordt” — wij zouden zouden hem „kok” noemen.

I Kron. 24 : 3 waar het begrip פִּקְדָּה duidelijk wordt; David *verdeelde* de priesters naar hun ambt in hun dienst: ambt is dus hier ook de verdeling van een gemeenschappelijke taak. In vers 19 is het ambt: „te gaan in het huis des Heeren.”

I Kron. 26 : 30 staat van de Hebronieten, dat Hasabja en zijne broeders over de „ambten van Israel” waren.

II Kron. 23 : 18 „Jojada bestelde de ambten . . . die David in het huis des Heeren *afgedeeld* had.”

II Kron. 31 : 18 wordt „ambt” in verband gebracht met „wacht” (cf vers 17) en gelijkluidend genomen.

Ps. 109 : 8 „een ander neme zijn ambt.”

Bij al deze voorstellingen hebben wij het denkbeeld van een gemeenschappelijk te verrichten taak, waarvan nu elk deel apart wordt genomen en de opdracht om dat bepaalde deel te vervullen „ambt” (פִּקְדָּה) heet.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In de 2^e plaats wordt het woord „ambt” genomen in het karakter van עֲבֹדָה wat voor de studie van het Kerkrecht van belang is. Men stelt het nl. wel eens voor, alsof in het O. T. alleen van ambt en in het N. T. alleen van διακονία sprake is. Ziet men nu het O. T. in, dan merkt men, dat עֲבֹדָה (wat wel door „ambt” vertaald wordt op de meeste plaatsen, maar toch letterlijk „dienst” διακονία beteekent) promiscue met פָּקָדָה gebruikt wordt cf. Num. 4 : 19; 7 : 9; 18 : 7; I Sam. 28 : 15 en 17; II Kon. 17 : 13 („door den dienst van alle profeten” d. w. z. door het ambt — niet door den arbeid aller profeten) I Kron. 24 : 3; 28 : 21; Ezra 6 : 18 (niet om God te dienen, maar om de ambten in den tempel te vervullen).

In de 3^e plaats loopt „ambt” parallel met het begrip מִשְׁמֶרֶת. De taak van Adam in het paradijs was den hof te bewaren tegen Satan's aanvallen. Van daar dat altijd het Koninkrijk Gods wordt voorgesteld als in staat van oorlog met Satan. Zoo wordt de geheele taak, die God te doen geeft, voorgesteld als een verdediging van de vesting Gods, en heeten de kinderen Gods „wachters op Sions muren” (men zegt wel eens, dat dit alleen ziet op de bestrijding der ketters — maar dit is niet zoo, ook de stillen in den lande, ook de bidders zijn er onder begrepen, in Sion is een ieder wachter, die een *post*, welken ook, waarneemt) פָּקָדָה en מִשְׁמֶרֶת zijn dus één. Num. 3 : 32 „Hunne wacht nu zal zijn” — niet om te vechten of deurwachter te zijn maar — „de ark, en de tafel en de kandelaar enz.” — dus het opsteken der lampen, verzorgen der brooden enz. Num. 18 : 8 „de wacht der heofferden” (de verdediging van de menschen door de verzoening tegenover Satan's aanklacht) cf. verder II Kron. 7 : 6, 31 : 16, Ezech. 44 : 8. Zoo wordt voortdurend het goed bedienen van de ambten als een strijden van den strijd des Heeren voorgesteld. Als een Leviet een beest slaacht of het vleesch kookt, strijdt hij den strijd des Heeren en neemt hij de wacht des Heeren waar.

In het Nieuwe Testament vinden wij het algemeene begrip van διακονία, waarin de begrippen van מִשְׁמֶרֶת en פָּקָדָה wegvallen en dat van עֲבֹדָה op den voorgrond treedt.

Daarnaast staan:

- 1^e het priesterschap *ιεράτευμα*.
- 2^e het profetenschap *προφητεία*.
- 3^e het koningschap *βασιλεία*.

Waar als nieuwe ambten bijkomen de *ἐπισκοπή* en *ἀποστολή*; en daarnaast met eenigszins onderscheidene beteekenis *leitourgía* en *δράμας*.

Διακονία wordt ook wel gebezigd van het diakenschap, maar dit is een isoleering van het begrip; de bediening van het Woord en de Sacramenten is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

evengoed *διακονία*. Die geïsoleerde beteekenis van *διακονία* is zelfs de jongere: cf. Act. 6 : 4 en 6 : 1; van de „bediening des Woords” die de apostelen hielden, ging het over op de *διακονία τῶν τραπεζῶν*. Zie voorts Act. 12 : 25 (de dienst sc. des Woords, niet van het geld) Act. 20 : 24 (de loop en dienst sc. om te betuigen het Evangelie der genade Gods — dus ‘t apostolaat) Rom. 11 : 13, 12 : 7; I Cor. 12 : 5 (hier weer algemeen gelijk aan פְּקָדָה: de gaven, werkingen en bedieningen worden onderscheiden, *διακονία* is het ambt, ἐνεργήματα de werkingen van het ambt en χάρισματa de gaven voor het ambt) II Cor. 3 : 7, 5 : 18 (d. w. z. de ambtelijke bediening der verzoening) Ef. 4 : 12, Coll. 4 : 17, II Tim. 4 : 5. Dat is dus het begrip van *διακονία*; om het goed te verstaan, moest men in onze vertaling op al deze plaatsen bediening door „ambt” vervangen.

Daarnaast loopt het begrip van *λειτουργία* cf. Rom. 15 : 31, II Cor. 9 : 12.

En eindelijk het woord *δρόμος* (dat gelijk staat met מִסְפָּרָה) Hand 13 : 25; 20 : 24. II Tim. 4 : 7 (den loop volloopen is niet alleen een zinnebeeldige uitdrukking, maar is voleindigen, wat gegeven was, om af te loopen).

II. Wij zullen nu den wortel, waaruit het begrip van ambt opkomt, aanduiden.

De wortel van het begrip „ambt” ligt in de religio en wel in dat begrip van religio, dat wij in de hollandsche taal beter uitdrukken dan in de Romaansche talen, door het denkbeeld van *godsdiens*t.

Er is over de verklaring van het woord „religio” veel gestreden; sommigen wilden er in zoeken een band tusschen God en den mensch, maar dat begrip laten wij varen, omdat het buiten de Schrift ligt; niet Schriftuurlijk, maar paganistisch is.

Het begrip godsdiens t daarentegen komt zeer na aan het begrip, dat de Heilige Schrift daarvoor geeft nl. „vreeze des Heeren” *εὐσεβεία*. Nu is „vreeze des Heeren” of een zuiver of een door de zonde misvormd begrip. Is het misvormd, dan duidt *vreeze* aan: angst, schrik, schuilen, wegvluchten. In dien zin zegt Paulus Rom. 8 : 15 „want gij hebt niet ontvangen den Geest der dienstbaarheid wederom tot vreeze” en Johannes (I Joh. 4 : 18) „de volmaakte liefde sluit de vrees buiten”.

Maar het zuivere nog niet troebel gemaakte begrip van „vreeze des Heeren” is פָּחַד; dit blijkt overtuigend uit Mal. 1 : 6 Nadruk valt hier op de woorden: Ben ik een vader, waar is mijn eere; ben ik Heer, waar is mijne vreeze? De verhouding van אֲרוֹנִים en מוֹרָא vindt zijn vertolking in de voorgaande woorden: een knecht geeft de כְּבוֹד aan zijn heer. Als hier nu het begrip van knecht zijn (d.w.z. de עֲבָדָה) wordt voorgesteld in natuurlijke en niet in kwade (wegens een of andere misgreep) verhouding en de מוֹרָא als voortvloeiende

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

uit de כבוד, dan blijkt hieruit, dat de „vreeze des Heeren” in het O. T. en εὐσέβεια in N. T. (godsvrucht bij ons komt ook van vreeze — furcht) niets anders beteekent dan een staan onder en tegenover den Heere, als een knecht onder en tegenover zijn heer staat om hem te dienen en hem de hem als heer toekomende eere te geven. Dat is dus blijkens deze plaats het begrip van „vreeze des Heeren” en dat is letterlijk, wat wij noemen „godsdienst,” want vertalen wij dit in 't Grieksch, dan luidt het διανομία Θεοῦ en in het Hebr. עֲבֹדַת יְהוָה.

Voor goed hebben wij dus uit ons besef te bannen het valsche begrip van godsdienst, dat er bij ons van onze jeugd af is ingeprent door tweeërlei oorzaak; vooreerst omdat wij reeds jong Latijn (religio) en Fransch leerden en daardoor het begrip voor ons iets verwaterds en bedorvens kreeg; ten tweede omdat godsdienst is overgegaan in de beteekenis van „colere Deum”; van „culte” en dus werd het beschouwd als bestaande in bidden, het gaan naar de Kerk enz.

Het begrip van godsdienst onvervalscht genomen is, dat wij in ons geheele leven als slaaf op onze plaats hebben te staan en alleen komen mogen wanneer wij geroepen worden, om dienstwerk te verrichten. Dat begrip nu van godsdienstig en godsdienst is weg, is bedorven en het eenige middel om het oorspronkelijke te herwinnen is daarin gelegen, dat wij er overal en altijd den עֲבֹדַת יְהוָה inzetten; dan is men er.

Nu is er ten tweede in de Heilige Schrift altoos, waar het het grondbeginsel raakt, ter completeering van het menschelijk besef, aan dat begrip van „vreeze des Heeren” iets toegevoegd. Wij wezen reeds op Rom. 8: 15; daar wordt aan φόβος toegevoegd de πνεῦμα δουλείας; φόβος drukt hier de angst van den slaaf uit en wordt daarom tegenover νιοθεσία geplaatst, terwijl omgekeerd in Mal. 1: 6 de begrippen van „vader zijn” en „heer zijn” als parallel gecombineerd zijn.

Wat is nu het verband tusschen deze twee begrippen? Zie Jes. 43: 1; hier is ook sprake van godsdienst (sensu praegnante genomen); het begrip van dienst ligt in לִי-אֶתָּה = gij behoort mij toe, als de slaaf aan zijn meester; en de basis waarop dit לִי-אֶתָּה gefundeerd is, staat in het begin: בְּרָאָךְ = ik ben de oorsprong van uw natuurlijk leven; יִצְרָךְ = ik ben de oorsprong van het leven der wedergeboorte. (Daarom staat bij het eerste יַעֲקֹב en bij het tweede יִשְׂרָאֵל de naam van de wedergeborenen) en גָּאֻלְתְּךָ. Ik heb u verlost!

En dan nadat deze drie gronden zijn aangegeven — het scheppen, herscheppen en verlossen — wordt gezegd, dat God קָרָא in gelijken zin als de hoofzman tot Jezus zeide: Ik zeg tot dezen dienstknecht: kom! en hij komt en tot genen: ga! en hij gaat. En nu wordt het resultaat van dit alles gegeven in לִי-אֶתָּה.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wij zien dus dat de begrippen van vaderschap en *διακονία*, עֲבָדָה niet tegen elkander overstaan. Zijn scheppingsrecht maakt, dat Hij als vader over mij te zeggen heeft, maar omdat Hij als Schepper tevens Heer is, is het kind ook tevens עֲבָד. Maak ze los van elkaar; schei kind en knecht — en de knecht wordt slaaf (*δούλος*); daarentegen vereenig ze en de עֲבָד — de *διάκονος* is weer geboren en van godsdienst kan weer sprake zijn. Zoo vatten wij, dat niet door een toeval, maar door een diepere oorzaak אָב en אֲרֻנִים bij elkaar hooren en evenzoo *δουλεία* en *νιοθεσία*, en dat alleen als ze in tegenstelling staan, de *δουλεία* kan gezegd worden door de *νιοθεσία* op te houden.

Daaruit volgt, dat ieder mensch, ja ieder schepsel in het ambt staat, nl. in het algemeene schepselenambt van te zijn *διάκονος* voor God en wel zoo *διάκονος* in absoluten zin, dat de *Κύριος* niet vraagt wat goed is voor den *διάκονος*, maar de *διάκονος* alleen om den *Κύριος* bestaat.

Vandaar dat de profeten genoemd worden: „mijne dienstknechten de profeten,” d. w. z. „mijne ambtsdragers.” I Petri 2 : 16 spreekt Petrus de kinderen Gods toe als *δοῦλοι Θεοῦ*; Openb. 1 : 1 staat dat „de openbaring geschied is, om den dienstknechten van Christus te toonen enz.”; en dat deze naam van dienstknecht ook in den hemel blijft toont Openb. 7 : 3 en 19 : 5; het is niet een tijdelijke toestand, maar ook in den hemel blijft de gezaligde עֲבָד יְהוָה.

Vandaar dat, toen de mensch afviel van God, God een nieuwen dienstknecht zocht. Door de zonde ging de godsdienst weg — hij moet terugkomen. De dienst nu keert niet terug of er moet een knecht zijn. Die עֲבָדָה nu rust ideëel hierop, dat die knecht bereidwillig uit eigen aandrifft God de eere geeft; niet omdat hij anders slaag krijgt, maar vrijwillig. Eerst dan is er dienst.

Voorts eischt de eeuwigheid Gods absoluut, dat zijne knechten Hem niet nu en dan, maar eeuwig en altoos en met geheel hun wezen dienen. In het gebod: „Gij zult den Heer uwen God liefhebben met geheel uw hart, met geheel uw verstand en met al uwe kachten,” ligt dus het wezen van den godsdienst uitgedrukt, omdat de mensch dan eerst dienstknecht Gods is, als het uit het beginsel der *ἀγάπη* komt.

Nu die knecht er niet is door de zonde, moet God een knecht *vormen* (יִצַר) en die komt in Christus, maar is gesymboliseerd in David en de vromen van Israël; Ps. 18 : 1; 36 : 1 enz. heet David dan ook „de knecht des Heeren.” Zoo keert nu ook het besef daarvan weer terug en zegt de Psalmist (116 : 16): „Och Heere, zekerlijk ik ben Uw knecht, een zoon uwer dienstmaagd” — waarbij heel het volk als de „dienstmaagd des Heeren” voorkomt en hij als daaruit geboren. Zoo in den geheelen Psalm 119.

Maar de eigenlijke „knecht” treedt eerst later op in Jes. 42 : 1; 43 : 1;

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

44 : 21; 49 : 5; Jes. 52 en 53 — (het lijden van den **עֶבֶר יְהוָה** om des Heeren wil); Jes. 54 : 17 (de uitbreiding over de verlost en des Heeren) en dan in Zach. 3 : 8 het opkomen van dien knecht.

Zoo komt dus eerst in Jezus de Godsdienst; Jezus is de eenige godsdienstige mensch; Hij is de eenige, die God als **עֶבֶר** gediend heeft. Bij Jezus staat de **עֶבֶר** niet tegenover het Zoonschap; maar omdat Hij de eenige natuurlijke Zoon van God is, kan ook Hij alleen in absoluten zin **עֶבֶר יְהוָה** zijn.

Dienovereenkomstig nu wordt de **עֶבֶר יְהוָה** uitgebreid over alle creaturen.

1^o over de natuur zelf; regen, wind, zon, bliksemstralen, die allen ontvangen bevelen van God; zij zijn dienstknechten vaardig om zijn wil te volbrengen Ps. 104 : 24–35; 149 e. a.; zij moeten nooit beschouwd worden als doode elementen, maar als elementen, die een roeping hebben.

2^o over de zedelijke schepselen:

a. over de engelen, *ἄγγελος*, **מַלְאָךְ**; dat is iemand, dien ik aux ordres heb; niet als een kruier of meid, om een boodschap te doen, maar zooals een adjudant altijd bij den veldheer staat om zijn bevelen over te brengen. „Zijn zij niet allen gediensstige geesten?” Hebr. I : 14. In het Onze Vader wordt de **עֶבֶר** der engelen als het ideale voorbeeld voor de **עֶבֶר** van den mensch gesteld: Uw wil geschiede, gelijk in den hemel, alzoo op de aarde.

b. over de menschenkinderen, die nu evenzoo alle van zuigeling tot grijsaard de roeping hebben, om in de **עֶבֶר יְהוָה** te staan. Zij krijgen ieder van God hun roeping, taak, werk om te volbrengen en al wat zij deswege te doen hebben, heet daarom hun goddelijk beroep. En die dienst slaat niet op een stuk van het leven, maar op alles, op de verhouding tot onze vrouw en vrienden, ons lichaam en voedsel en wel van de wieg tot het graf, ja tot in de eeuwigheid.

En nu eerst na deze sensus generalis komt de **עֶבֶר** sensu speciali; van mensch over mensch; d. w. z. de ambten die macht geven. Maar deze twee — genus en species — zijn wel te onderscheiden.

III. Dat Heer zijn van God spreekt zich daarin in de **עֶבֶר** uit, dat Hij als Opperheer de taak *verdeelt* (**פָּקַד**). Geen schepsel heeft het recht te zeggen: ik wil dit of dat. Als een engel de taak ontvangt twintig jaar lang aan een zondaar het Evangelie te bedienen, moet hij dit doen. Als een mensch de opdracht krijgt, 20 jaar aan een ziekbet te zitten om iemand op te passen, is dat zijn *godsdienst*. God verdeelt de taak; geeft den een koning te zijn, den ander de straten te vegen — beide hebben daarmee tevreden te zijn. In dit denkbeeld van **פָּקַד** ligt dus een macht om de ontevredenheid, den broodnijd enz.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

te bestrijden, omdat het God is, die met zijn Majesteit te verdeelen heeft.

Ten tweede ligt de Majesteit Gods bij de עֲבָרָה in de *aanstelling*. Als iemand bij een zieke waakt, niet uit zelfverloochening, maar omdat hij het wel aardig vindt, dan is zijn loon weg; dan eerst oefent men godsdienst, als men er zit als door God geplaatst; dat ligt in het קָרָא. God roept: Dicto audiens esto. Neen nooit moeten wij iets doen, dan als God het zegt; geen eigenwillige godsdienst; men heeft niet het recht te dienen en zichzelf te verloochenen, als God niet roept; alle ἐθελούρησκεια is vervloekt. Bij alles wat men doet, moet God roepen; dat is het begrip van aanstelling, van אֲמוּנָה en מוֹעֵד.

Heel het leven is den bouw van een huis gelijk, waarvan God de architect is; een metselaar heeft geen recht om zoo maar eens mee te gaan bouwen, als God hem niet roept; wie zonder aangesteld te zijn aan den arbeid gaat, wordt gestraft. Als ik één huishouden heb en een kok loopt daarbinnen om het vleesch te braden, al is hij dan ook nog zoo'n beste kok — men zou hem de deur uit zetten; en dat omgekeerd de keukenmeid het recht heeft desnoods het eten te verknoeien, ligt daarin dat zij een אֲמוּנָה en מוֹעֵד heeft.

In het begrip van אֲמוּנָה ligt dus voor goed de uitbanning van alle ἐθελούρησκεια, van ascetisme, van methodisme, van alle manier van afschaffing, alsof daarin een dienen van God kon liggen.

Daaruit vloeit tevens voort, dat men geen meester is van zijn eigen leven, dat men zijn lichaam niet mag verwaarloosen. Daaruit vloeit het diepe begrip van de Schrift voort, dat ook ons lichaam God toebehoort. Een paard, dat niet wil eten, is slecht, want een paard moet zorgen, dat het kracht heeft om te loopen; zoo moeten wij ook zorg dragen, dat wij in staat zijn den wagen des levens te trekken met ons lichaam.

Zoo is dus alle vaderschap over een kind niet: Ik heb over dat kind te zeggen, omdat ik er de vader van ben, — neen, maar omdat God aan den vader de אֲמוּנָה over 't kind gaf. Als deze אֲמוּנָה wordt afgenomen, heeft men dus niet te murmureeren.

Deze אֲמוּנָה Gods geeft niet alleen overal de verdeling, maar ook het recht om te handelen. Alle kunsttalent in de wereld is bouw materiaal van God. Wie zulk een talent van God ontving en het niet tot Gods eere gebruikt, onsteelt het aan God en is ongodsdienstig.

Alle gaven, aan den mensch door God geschonken, alle vernuft en scherpzinnigheid, alle verbeeldingskracht en opmerkingsgave moet in den *dienst* des Heeren besteed.

IV. Het עֲבָרָה יְהוָה zagen wij in de voorgaande observatie, is het wezen van den godsdienst. Thans zullen wij dit in verband brengen met de slavernij.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het begrip van אֲדֹנָיִם staat tegenover dat van עֶבֶד knecht. In Jes. 26 : 13 vinden wij dit denkbeeld uitgesproken. „Andere heeren behalve Gij zijn „Baal,” (heer) over ons geweest.” Het begrip כֹּהֵל sluit in zich het begrip „heerschappij” maar ook van volkomen eigendom en bezit. In Gal. 4 : 1 wordt dit begrip zakelijk uitgesproken en wel van den erfgenaam Κύριος πάντων ὧν staat tegenover δοῦλος. In Act. 10 : 36 en Rom. 10 : 12 komt ook Christus voor als Κύριος πάντων ὧν. In dien zin wordt Hij „de Heere” genoemd en zijne heerschappij is gegrond op een verworven eigendom d. i. bezit.

In dien zelfden lijn geeft de Heilige Schrift nog een ander begrip, wat geheel het zelfde uitdrukt, n.l. dat van ποιμήν. Ps. 100 : 3 en 95 : 6 en 7 doen ons zien dat herder wil zeggen: ik behoer hem toe; dat is de eerste beteekenis van 't woord herder. Vandaar in Ps. 100 : 3 : wij zijn de schapen zijner weide en als zoodanig עַמּוֹ (zijn volk) en dit wordt gefundeerd in עֵשֶׂנוּ, in het feit, dat Hij ons gemaakt heeft, onze Schepper is. Dit alles stemt dus volkomen overeen met עֶבֶד. Dat denkbeeld nu van צֹאן sluit in, dat de Heere absoluut over ons te zeggen heeft, gelijk een mensch absoluut heer is over zijn vee; hij maakt het dood, wanneer hij wil en zoo maakt ook God den mensch dood en levend naar zijn welbehagen.

Waar nu de mensch er op geformeerd en aangelegd is om Gods eigendom te zijn en dientengevolge godsdienst עֶבֶד moet hebben, daar spreekt het vanzelf, dat zoodra de mensch den dienst Gods verlaat, hij zich wel inbeelden kan vrijheid te hebben, maar toch blijft hij feitelijk steeds in Gods macht. Overigens al zegt de mensch God den dienst op, dan is hij toch niet vrij, maar vervalt dadelijk weer in een andere עֶבֶד, en wel van Satan. Die overgang nu van עֶבֶד יְהוָה in de עֶבֶד שָׂטָן is ook die van knecht op slaaf — van עֶבֶד op δοῦλος. Het is een fout in onze Statenvertaling, dat woord עֶבֶד promiscue door „slaaf” en „knecht” is weergegeven; het had door „slaaf” moeten vertaald worden overal waar het in malam partem gebruikt is; bijv. de vertaling: „die de zonde doet is een dienstknecht der zonde” deugt niet, dat moet zijn: „slaaf der zonde”. „Dienstknecht” moest alleen daar gebruikt, waar het in bonam partem voorkwam.

Daarom gaat de verlossing in de Schrift zoover door, dat ze den mensch uit het bezit van Satan uithaalt, waardoor hij nu weer עֶבֶד יְהוָה wordt, en weer een Heer boven zich heeft — gelijk de Catechismus zegt: „dat ik met lichaam en ziel Jezus Christus eigen ben”.

Daar nu na den zondeval het begrip van dienstknecht en עֶבֶד vervalscht is, kwam er: 1° despotie voor de massa en 2° δουλεία voor het individu. De

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

despoot beweert niet alleen te regeeren, maar ook het volk te bezitten naar ziel en lichaam; het geheele volk is dan in staat van slavernij. Despotie is slavernij. Despotie is slavernij naar publiek recht, gelijk slavernij is slavernij naar privaat recht.

Nu heeft de Heere in Israël de slavernij laten bestaan. Zij is Gods werk, zijn straf. Waar de mensch Hem niet meer dienen wil, daar geeft Hij den mensch de wrake van zijn eigen ongerechtigheid in de slavernij. De slavernij moet dus wel afgeschaft, maar niet uit het oogpunt van menschelijkheid. Ware de slavernij absoluut slecht geweest, dan had zij in het O. T. niet kunnen voorkomen en had Paulus aan de slaven geen gehoorzaamheid kunnen aanraden en Onesimus niet kunnen bewegen weer naar zijn meester terug te keeren.

In Israel was ook slavernij, maar daar onder het opzicht van den *Κύριος τῶν πάντων* en het was eene slavernij, die onmiddellijk kon opgeheven, als er maar de erkenning was, dat het de Heere is, dien wij te dienen en te eeren hebben als onzen Bezitter.

V. Het begrip van *heerschappij*.

Het ambt is voor ons altijd verbonden met het denkbeeld van heerschappij. Daarom heeft de Protestantsche Kerk dit denkbeeld geheel weggeworpen en getoond, dat ambt (*עֲבֹדָה*) daar niets mee te maken heeft.

Maar nu zullen wij het ambt bespreken in den zin, zooals wij 't gewoonlijk nemen, *sensu dominationis*. Er is een ambt, een *עֲבֹדָה*, dat met macht bekleed wordt, om die uit te oefenen. Dit nu is niet absoluut in tegenspraak met het voorgaande. Alle Overheidsambt is ontstaan allèen na, uit en tengevolge der zonde. Gelijk de slavernij een wrake Gods is, zoo is er ook een wrake Gods in de *ἄρχοντες* — zelfs in die staten, waar vrijheid en goede rechtspraak heerscht. Het ambt zoo opgevat is alleen door de zonde gepostuleerd. In den hemel is geen rechter en rechtspraak, wijl geen overtreding meer. De zonde maakt de ambten noodzakelijk. Waar er een verdrukker opkomt, moet er een macht gesteld om dien verdrukker tegen te gaan. Er ligt dus ook een zegen in het ambt, maar tevens is het vernederend, omdat wij door God onder onze gelijken gesteld worden; hierdoor moeten wij onze schuld leeren kennen tegenover God. — Het ambt bestaat dus *propter et ob peccata*.

Zoo openbaart het zich ook in het huisgezin. Een aardsch mensch tot vader te hebben, is vernederend voor den mensch, maar toch ook een zegen, daar hij over ons is gesteld om de schadelijke gevolgen der zonde af te weren. Zoo gaat dit heel het leven door.

Duidelijk ziet gij dit bij Adam en Eva. Uit hun positie blijkt, dat Adam vóór

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

den val geen heerschappij over Eva had. Ja eigenlijk was de man eer de hulpbehoevende en ondergeschikte, dan Eva; de man zal zijne vrouw aankleven; (רַבָּקָה) hij heeft een hulpe tegenover zich noodig (Gen. 2 : 24).

Maar na den zondeval is de verhouding omgekeerd. God de Heere komt nu met zijn straf tot de vrouw en zegt, dat van *nu af* haar begeerte tot den man zal zijn en de man over de vrouw heerschen zal (Gen. 3 : 16).

In Gen. 1 wordt ook wel heerschappij aan Adam toevertrouwd, maar die gaat niet over eenig mensch en is uitdrukkelijk beperkt tot de dierenwereld.

Wij hebben dit dus wel te vatten: de heerschappij van den mensch over den mensch is eerst na de zonde als een straf op de zonde gekomen. Vóór den val is de roeping van den mensch om als knecht voor God in zijn hof te werken.

Kwam alle dominatie volgens de Schrift dus door de zonde — diezelfde Heilige Schrift openbaart ons ook, dat alle פְּקִידָה in den tegenwoordigen zin van ambt weer verdwijnt, als de zonde verdwijnt. Zelfs het Koningschap van Jezus (als mensch) blijft niet, maar zal Hij weergeven aan den Vader (1 Cor. 15 : 24).

Volgens I Cor. 13 : 8 komt ook de profetie als een ingesteld ambt, aan een einde en volgens Joh. 16 : 26 en 27 evenzoo het priesterschap.

Dat de instelling van het ambt sensu dominationis ook gegeven is als een zegen leeren ons Ps. 74 : 9; Prov. 29 : 18 en Jes. 1 : 26.

§ 2.

Het ambt draagt èn in zijn algemeen èn in zijn speculatief begrip een drieledig karakter en dat wel naar de drieledige relatie, waarin de mensch tot zijn God staat. Het vloeit als zoodanig voort uit het gebod om God lief te hebben met ons verstand, met ons hart en met al onze krachten en wordt dienovereenkomstig ingedeeld naar het bewustzijn, de genegenheid en de handeling des menschen, of wil men, naar het leven van zijn denken, zijn wil en zijn daad, uitwendig in de organen van hoofd, hart en hand gesymboliseerd. 's Menschen oorspronkelijke en onveranderlijke roeping is God zoo lief te hebben, dat Hij in zijn bewustzijn geen andere wereld van gedachten omdraagt, dan die overeenstemt met de gedachten Gods. In de tweede plaats God zoo lief te hebben, dat in zijn hart voor geen andere wilsuiting plaats zij, dan die overeenstemt met den wil van God. En ten derde God zoo lief te hebben met alle krachten, dat in zijn daad niet anders dan het werk Gods gerealiseerd wordt. Wie dit doet en alzoo Gods hoog gebod volbrengt, is waarachtig mensch en staat en arbeidt en dient voor en onder God als de door Hem geschapene, verkorene en geformeerde profeet, priester en koning. Zoo was het in het paradijs, zoo hield het op te zijn door de zonde, zoo wordt het aanvankelijk weer door de genade, zoo zal het eens weer worden in de eeuwige heerlijkheid.

Hiermee overeenkomstig treedt nu het speciale ambt op, om de zonde te breken. Dit speciale ambt draagt deswege een tweeledig karakter: brak de zonde de heerschappij des Heeren in ons, zoodat wij ophielden Hem zoo lief te hebben, dat wij profeten, priesters en koningen waren, zoo treden nu in deze speciale ambt dragers personen op, die tegelijk èn de heerschappij van God bij en over ons representeren in ons bewustzijn, voor ons hart en bij onze handelingen èn tegelijk omgekeerd in onze plaats voor God staan, om Hem in onzen naam als profeet te eeren, als priester te verzoenen en als koningen Zijn wil te volbrengen.

De aldus aangestelde profeet heeft de dubbele roeping derhalve èn

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

om ons denken gevangen te nemen onder den raad Gods en om in onzen naam Hem de eere Zijns Naams te geven.

De aldus geordende priester heeft de dubbele roeping en om ons hart gevangen te nemen onder schuld en boete en tegelijk om in naam van ons zondig hart de reine offerande voor God te stellen.

En eindelijk de aldus aangestelde koning heeft de dubbele roeping om ons gevangen te nemen onder de overhoogheid des Heeren en tegelijk in onzen naam Gods wil te volbrengen.

Het doel van deze paragraaf is de profetie, priester- en koningschap in zijn innerlijke noodzakelijkheid en samenhang te doen begrijpen.

De gewone voorstelling is deze, dat in Israël priesters, profeten en koningen waren en dat men nu bij het onderwijs gemakshalve deze benamingen op Christus toepast tot toelichting van zijn werk. Tegen die laffe manier van spreken moeten wij in beginsel opkomen om tegenover zulk een ijdele beschouwing de overtuiging te plaatsen, dat de profetie, priester- en koningschap afgezien ook van den Christus, noodzakelijk gegrond liggen in de geaardheid van de menschelijke natuur en het menschelijk wezen, zooals God den mensch maakte en tegenover Zich stelde.

Wij hebben hier niet te doen met iets, wat zoo maar eens voor Christus verzonnen is, of bij Israël ingesteld, of om de zonde gekomen, maar met grondtrekken van het menschelijk zijn en bestaan. Als deze woorden niet bestonden, wij zouden ze moeten uitdenken, omdat met geen andere woorden juister kan uitgedrukt, wat de actie van den mensch in relatie tot God is.

Daarom hebben wij er op gewezen, dat er op drie dingen te letten valt in des menschen bestaan tegenover God.

1^e op de wereld van het bewustzijn;

2^e op de wereld van het hart;

3^e op de wereld, waarin wij naar buiten actie doen optreden.

Hiermede wordt geen trichotomie geleerd, maar dichotomie, die leidt tot trilogische levensuiting. Men zal dit verstaan, als wij een mensch met een engel vergelijken; bij een engel hebben wij niet te doen met trichotomie of dichotomie, bij hem is van geen *τέμνειν* sprake, want hij heeft maar één substantie. (Bij den mensch wel, want die heeft twee substantiën, een zichtbaar en een onzichtbaar, een uitwendig en een inwendig wezen, een *σῶμα* en een *ψυχή*). Maar omdat een engel een wezen van één substantie is, daarom heeft hij toch wel onderscheidene levensuitingen naarmate hij denkt of wil en ten slotte de vrucht van dat denken en willen, werken doet op de buitenwereld. Deze

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

drie — denken, willen en werken — bestonden bijr. bij den Engel, die Sanherib's leger sloeg, evengoed als bij ons, hoewel een Engel asomatisch is.

Daar deze drie levensuitingen zelfs bij asomatische wezens voorkomen, blijkt dus dat deze trilogische indeeling met de trichotomie niets te maken heeft, het doet er niet toe of men den mensch mono-, dico-, tricho- of tetratomisch stelt, de levensuiting blijft altoos trilogisch.

Gelijk in het eeuwige Wezen wel onderscheidingen zijn van de inwendige daden, maar de uitwendige daden één zijn, zoo ook bij den mensch: ofschoon innerlijk vele gedachten, overwegingen en neigingen samenwerken, de levensuiting is altijd uit de drie innerlijke factoren saamgesteld.

Wij moeten nu den mensch in het paradijs, in het Werkverbond nemen. Wat was toen het gebod? — hetzelfde als wat Jezus voor ons resumeerde in de woorden: „Gij zult liefhebben den Heere uwen God met geheel uw hart en met geheel uwe ziel en met geheel uw verstand en met al uwe krachten.” Hiernee heeft Christus gewezen op eene liefde, die zich uiten moest in hart, verstand en in de krachten (δυνάμεις). Dat elders „ziel” er bij staat, is een resumptie van deze drie te zamen.

„God lief te hebben met geheel ons verstand” — de Heere Christus poneert dus, dat de mensch in het paradijs zoo gesteld was, dat hij een verstandswereld had, waarvan hij zich bewust was, en dat hij daarin niet te werk mocht gaan zooals hij wilde, naar willekeur, maar dat heel dit denken met al zijn vermogens stond onder de hoogheid Gods en onder het gebod Hem lief te hebben.

Daarnaast plaatst Jezus het gebod „God lief te hebben met heel ons hart”: dit wordt er dus naast gesteld als iets anders. Raadplegen wij nu ons hart, dan vinden wij, dat tot de wereld van het verstand hoort: de wereld van beseffen, gewaarworden, opmerking, indenken, het overwegen van het verband, het oordeelen i. e. w. alles, wat op het redebeleid ziet, wat tot het terrein van het bewustzijn behoort. Daartegenover wordt gesteld de wereld van het hart, van sympathie en antipathie, neiging en genegenheid, hartstocht en wil i. e. w. alle aitingen, die haar wortel hebben in het wilsleren. In het terrein van het bewustzijn is alleen beschouwing zonder toepassing op het ik; in het hart wordt alles op het ik, op zich zelf toegepast.

Zoo krijgt men eindelijk de derde wereld; want Christus noemt ook het „liefhebben van God met al onze krachten.” Wat zijn krachten? „Krach'en” is de samenvatting van de begrippen van vermogens, waardoor de mensch na gedacht en gewild te hebben een daad tot stand brengt; m. a. w. voelbaar maakt naar buiten, wat hij dacht en wat hij wilde.

Had de Heere Jezus nu dit gebod als een nieuw gebod gegeven om de vroegere geboden te overtreffen (gelijk de Groningers ritschelijk beweren), dan viel hieruit natuurlijk niets af te leiden, maar waar de Heere blijkt het verband

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

niets deed dan de wetten van het O. T. repeteeren en deze uit het O. T., uit het werkverbond in het genadeverbond inzetten — daar blijkt, dat de mensch oorspronkelijk drieërlei roeping en vermogen had: God lief te hebben met verstand, hart en daad; dat alzoo Gods beeld, waarnaar de mensch geschapen is, teweegbracht, dat de mensch een drievoudig liefdesorgaan bezat om God lief te hebben met zijn bewustzijn en wil en in de uitwerking van die beide naar buiten.

Die drie nu zijn gesymboliseerd in de drie machtige organen, waarmede de mensch in het leven functioneert n.l. het hoofd, waarmee hij denkt, het hart, waarmee hij liefheeft; de hand, waarmee hij toetast.

Uit het gezegde blijkt, dat de עֲבֹדָה met het verstand (de profetie); de עֲבֹדָה met het hart (het priesterschap) en de עֲבֹדָה van de daad (het koningschap) niet eerst van latere instelling zijn, maar met het beeld Gods den mensch zijn ingeschapen.

II. Het woord „ambt” heeft ook in het Hollandsch en in de andere talen nooit het begrip van heerschen, maar altijd van dienen in zich. Het is alsof in de taal zelf het bewustzijn leeft, dat niet pas, toen God mensch over menschen stelde, het ambt ontstond, maar dat het zijn grond heeft in de paradijsordinantiën.

De drie woorden in de europeesche talen daarvoor gebruikt, zijn *office*, *charge* en *ambt*. Office in het Fransch; officio in het Italiaansch en Spaansch; charge in het Engelsch; ambt in het Germaansch.

Gaan wij nu de oorspronkelijke beteekenis van officium en ambt na, dan zien wij, dat beide beteekenen: „in gehoorzaamheid handelen.” Officium is plicht; *facere* aliquid *ob* aliquem; iets doen ter oorzake van iemand, omdat deze hooger is.

Hetzelfde ligt in ambt. De oorspronkelijke vorm is „andbacht;” in het O. H. D. ambacht, in het M. H. D. ambet en ammet. In het Gothisch is andbahts een knecht, slaaf, evenals עֶבֶר in het Hebreeuwsch, want andbahtjan is = dienen; een meid (ancilla) heet dan ook ambacht d. w. z. een dienende persoon. Caesar de Bello Gallico VI. 15 geeft ook op: „Servi apud Gallos „ambactus” appellantur” en Festus verhaalt van Ennius: Ambactus apud Ennium lingua gallica servus appellatur.

Lang is er gestreden over de vraag of het een Keltisch of een Germaansch woord is, beide malen is de beteekenis echter = officium. Is het een Germaansch woord, dan komt het van *and* (ob) en *bah* (fac) of van *and* (ob) en *bak* = rug (cf. Eng. back), dus = pedissequus. Is het Keltisch, dan komt het van *ambi* (umb - om) en *ag* (agere handelen). Beide keeren is het dus 't zelfde als

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

officium en heeft het den zin van „minister, slaaf, bediende.” De beteekenis is dus letterlijk dezelfde als עֲבָדָה en διακονία.

Deze vergelijking met de andere talen dient niet om een etymologische verklaring van 't woord ambt te geven, maar om aan te toonen dat het begrip in 't taalbegrip van alle volkeren een algemeen menschelijk verschijnsel is, wat ons dus terugvoert tot den staat van het paradijs.

III. God de Heere plaatst nu den mensch in het paradijs לְעָבְדָהּ, en לְשִׁמְרָהּ; de mensch is dus in Gods dienst gesteld en alle drie: verstand, hart en daad zijn voor God in beslag genomen en dat wel geheel.

Nu is de vraag: is hier maar één gebod of in elk gebod twee geboden? Dit juist te begrijpen doet ons geheel den locus de Officiis inzien. Het antwoord is: er zijn in elk gebod *twee* geboden. Die twee liggen hierin, dat men bij elk der drie receptief en actief moet zijn.

God lief te hebben met zijn *verstand* is:

receptief opnemen, wat God zegt en

actief reproduceeren van het geschonkene tot lof, eerbiedenis en dankzegging aan God.

God lief te hebben met zijn *hart* is niet eigen genegenheden fabricceeren maar receptief de lusten en neigingen van zijn hart laten beheerschen door de neigingen des Heeren, en ook

actief in de werkingen van den wil nu op God aanwerken en Hem toebrengen al de uitingen der liefde en al de genegenheden des harten.

En eindelijk God lief te hebben met de *daad* bestaat niet alleen daarin om in den naam des Heeren te heerschen, maar omgekeerd

receptief zich eerst door God te laten beheerschen en dan

actief diensvolgens te heerschen in Gods naam. Dus eerst de macht Gods receptief in zich op te nemen en haar daarna te reproduceeren en naar buiten te laten werken.

Het ambt van profeet, priester en koning is dus niet bijkomstig, maar geworteld in het wezen der menschelijke natuur.

Dat er door de zonde in dat ambt een schakeering ontstond, heeft niet veel toelichting noodig. Het is duidelijk dat de overheid na den val iets anders is dan Adam als koning in het paradijs: vóór den val had nooit een mensch macht over een ander mensch, na den val wel. Dat is het vaste kenmerk.

Wanneer ik nu deze drie ambten neem, is elk dier ambten zoowel vóór als na de zonde een medaille met twee zijden, de eene receptief, de andere actief, en op die twee zijden van elk ambt in elk dier stadiën dient scharp gelet.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wat is nu in het paradijs vóór den zondeval de receptieve en wat de actieve actie van profeet, priester en koning?

1^e De *profeet*.

Wat heeft deze receptief, wat actief te doen?

Receptief heeft de profeet zijn gedachtenwereld voor God beschikbaar te stellen. Het huis zijner gedachtenwereld moet hij niet zelf bewonen, geen vreemde gasten er in dulden, maar er God in laten wonen. Hij heeft van God een bewustzijn ontvangen; den inhoud daarvan moet hij niet zelf maken, niet van derden vragen, maar uitsluitend ontleenen aan den Heere zijn God. Hij moet ook voor zijn bewustzijn God erkennen als de eenige fontein aller goeden en al wat niet uit God vloeit, beschouwen als kwaad en dus weren uit zijn bewustzijn. Christus' standpunt in al zijne betuigingen tegenover zijn discipelen en zijn vijanden komt altoos hierop neer: „Mijne leer is de mijne niet, maar des Vaders, die Mij gezonden heeft; mijne spijs is den wil mijns Vaders te doen.” En alle religie (van de profetische zijde beschouwd) bestaat daarin, dat men het kader van zijn gedachten, de wereld van zijn denken, de kamers van zijn bewustzijn niet zelf vult, niet bevolken laat door Satan of zijn medemensch, maar uitsluitend door God den Heere.

Actief. Wat is het actieve, dat de mensch, voor de zonde in het paradijs inkwam, te doen had van de profetische zijde genomen? Hij heeft God te *loren*; dat is het werk van den profeet; d. w. z. de gedachtenwereld, waarmee God de Heere hem vervult, moet hem in verrukking brengen, rijk maken, vervoeren; hij moet het schoone en heerlijke daarvan niet voor zich zelf houden maar *uitspreken*; daar komt het op aan. De menschenlijke taal bereikt dan eerst haar *telos*, als ze strekt om de groote werken Gods te verkondigen. Vandaar dat op het Pinksterfeest, als die schare van apostelen de werken Gods verheerlijken en niets dan de Heilige Geest in hen dringt, zij zooals zij daar staan, eigenlijk de paradijsprofeten zijn. — Daar waar tegenstand opkomt, neemt dat *loren* den vorm aan van *belijden*. Op een eiland, waar niets dan geloovigen zijn, vervalt alle belijdenis. Men kan niet belijden, als er geen tegenstander is; een confessie onderstelt altoos iemand, die niet velen kan, dat ge zoo spreekt, die u lijden wil aandoen. Daarom heet het *belijden*. Belijden is het nooit, als er geen lijden uit voortvloeit (belijden komt etymologisch van lijden). Voorts, waar men met onwetendheid te doen heeft, wordt dit loven *prediking*. Maar onder alle drie deze vormen is de paradijsprofeet tot geen andere taak geroepen, dan om de gedachtenwereld, uit God in zijn bewustzijn gevloeid, te reproduceeren.

Ware er geen zonde gekomen, dan zou er nooit een eigen of een satanische gedachte in het menschenlijk bewustzijn gekomen zijn, maar alleen gedachten

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

uit God, en dan zou hij nooit iets anders bedoeld hebben, dan God te verheerlijken, Hem te loven om zijn deugden, te belijden tegenover Satan en te prediken aan onwetenden. Daarom zingen de profeten in de psalmen ook steeds: Ik zal Zijnen naam vertellen in eene groote gemeente.

2^o De *priester*.

Thans nemen wij den mensch als priester in het paradijs vóór den val.

Wat de profeet is ten opzichte van het hoofd is de priester ten opzichte van het hart. Is bij den profeet het wezen der zaak dit: dat hij receptief geen andere gedachten heeft dan uit God, bij het priesterlijk ambt is het

receptief, dat hij geen andere bewegingen en neigingen in zijn hart hebbe, dan die door God daarin zijn uitgestort. Het priesterlijk ambt buiten de zonde is ons in Rom. 5 : 8 geteekend. Gelijk het hoofd bewoners op kan nemen, zoo neemt ook het hart bewoners op; dit wordt ons zoo door Jezus voorgesteld in de parabel van den man, die, toen de daemon was weggegaan, zijn huis met bezemen keerde en versierde, maar het leeg liet, zoodat na een tijd de daemon met zeven andere geesten weerkeerde. Wat zijn nu de bewoners van ons hart? Dat zijn de trekken, genegenheden, tochten van ons hart, i. e. w. alles wat aan ons hart een richting links of rechts geeft. Nu is het door de zonde dat in dat hart allerlei invloeden, genegenheden van Satan, van de wereld of van ons zelf voortkomen. Goed is het alleen, als het hart zuiverlijk de actie Gods ondergaat. „Wat heb ik nevens U omhoog, wat zou mijn *hart* op aarde nevens U nog lusten” — dat moet de toestand van het hart zijn. Alle beweging van ons hart moet door God in ons gebracht zijn, medegedeeld zijn aan ons uit zijn hart; ons hart moet niet draaien om eigen spil, maar met al zijn raderen verbonden zijn aan Zijn spil en door Hem in beweging worden gebracht, evenals in het visioen van Ezechiël de raderen en de velgen (d. w. z. de Cherubijnen) zich bewogen daarheen, waar de Geest des Heeren ging. — Dit is het priesterlijk karakter van het menschelijk leven receptief genomen.

Actief. Hier blijft het echter niet bij; dit recipieeren is niet doelloos, maar strekt om een tweede oorzaak te constitueeren, een menschelijke factor te doen geboren worden. Wanneer de menschelijke actie gaat werken, moeten die neigingen, die door God in beweging gezet zijn, zich naar God wenden. „In Uw licht zien wij het licht” — roept de profeet in het paradijs uit; maar zoo ook de priester: „met Uwe liefde kunnen wij alleen U, o God! beminnen.” Het karakter van den priester bestaat dus daarin, dat hij zichzelf als offer voor God op 't altaar legt en door geen andere vlam dan door de goddelijke liefde op dat altaar in gloed wordt ontstoken.

3^o De *koning*.

Niet alleen is er voor den mensch in 't paradijs een leven van het hoofd

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en een leven van het hart — maar ook een leven van de werkelijkheid om hem heen, waardoor hij in contact komt met den κόσμος. Hoe zal dit contact nu zijn? Is het zoo, dat hij beheerscht wordt door den κόσμος — dan is hij slaaf — is het zoo, dat hij den κόσμος beheerscht — dan is hij koning.

Receptief. Wil nu de mensch over dien κόσμος heerschen, doordat hij de kracht daartoe uit zich zelf put of van een ander ontvangt, dan valt hij van God af. Daarom zeide Satan tot Jezus, toen hij Hem op een hoogen berg gebracht en de koninkrijken der wereld getoond had: „dit alles, heel dezen κόσμος zal ik U geven, zoo Gij nedervallende mij zult aanbidden.” Zoo wilde hij Hem tot zonde verleiden. Het willen heerschen over den κόσμος, daarin ligt de zonde niet, want dat is een aspiratie door God in ons ingeplant. Maar de vraag is: aan wien ontleen ik de macht en de kracht om dien κόσμος te beheerschen? De wereld en Satan zeggen: kom bij mij, ik zal u die macht geven en de mensch luisterde naar hen; ziedaar de kroon weggeworpen en de mensch slaaf geworden. Daarom is dit onze rechte stand dat, evenals ons bewustzijn zijn inhoud ontvangt uit God en het hart alle trekken en neigingen ontleent aan God, ons ik in den strijd met den κόσμος alle macht en recht om dien te beheerschen alleen aan God ontleent. En wanneer dan op den berg, waar Christus verheerlijkt wordt, Mozes en Elia bij Hem zijn en Hem toonen, dat Hij zijn uitgang volbrengen moest in Jerusalem, dan kiest Christus toch, ook al loopt de weg daartoe over Gethsemane en Golgotha, om van God het koningschap te ontvangen. Zoo nu ook met ons. Willen wij heerschen — dat is goed; dat is onze plicht; maar niet langs den goedkoopsten en gemakkelijksten weg van Satan, want dat is zonde, maar door van God daartoe het recht en de macht te ontvangen. Als Adam in het paradijs alzo van God zijn recht ontvangt, zoodat hij heerschappij krijgt over den κόσμος, dan is hij koning receptief bij de gratie Gods.

Actief. Doch ook hier is een keerzijde. Als de mensch den κόσμος wil beheerschen voor zichzelf, om zelf de groote man te zijn — dan is dit weer een verbeuren van zijn koningskroon. Neen, dan alleen is hij koning, als hij dien κόσμος beheerschen wil alleen voor God.

Ziedaar de positie buiten de zonde gerekend.

Nu hetzelfde na den zondeval.

1^o De *profeet*.

Receptief. De *נביא*, de ziener heet hij, die 't niet uit de wereld krijgt, niet uit zich zelf, maar 't ziet uit de gezichten des Almachtigen, die voelt, dat hij zijn oogen van buiten sluiten moet en van binnen moet openen en bidt: „Open, Heere, mijne oogen opdat ik aanschouw de wonderen uwer wet.” Het zien van Gods gezichten (cf Bileam); het hooren van 's Heeren woord: „de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Heere heeft tot mij gesproken" — dat alles ziet op de receptieve zijde.

Actief. Aan de andere zijde is de profeet geroepen om נָבִיא te zijn, te ebullire, uit te laten stroomen, wat hem van God gegeven is, God te loven, te belijden en te prediken. Maar tusschen den toestand vóór en na den val is dit verschil, dat na den val de profeet alleen door buitengewone openbaring profeet kan zijn, terwijl hij 't vóór den val vanzelf is; dat hij na den val profeet voor anderen is, en in het paradijs ieder profeet is op zijn eigen terrein. Daarom is het heerlijke van het Nieuwe Verbond, dat Mozes' bede vervuld is: „Och, dat al het volk des Heeren profeten ware" (Num. 11 : 29). dat de paradijstoestand weer intrad; dat niet alleen de predikant (gelijk men wel eens zegt) maar elk kind van God profeet is evenals hij priester en koning is.

2^e De priester.

Bij den priester vóór den zondeval komt de impuls alleen van den Heere en wijdt de priester zijn hart als offerande aan den Heere.

Na den zondeval komt de impuls niet meer in hem en kan hij zich niet meer wijden; daarom komt de wet als impuls van buiten en in plaats van den mensch het dier als offerande, dat wel slechts een dier is, maar zonder zonde, en dat alles heenwijzende op den Eenige, die als mensch weer geofferd kon en geofferd is op Golgotha.

3^e De koning.

De mensch is in den κόσμος verzonken en opgegaan; hij is met den κόσμος geassimileerd, dus die nu koning wordt, heerscht over den κόσμος en over den mensch in den κόσμος, want de mensch behoort tot dien κόσμος; vandaar dat de overhoogheid over menschen en de macht om als koning te heerschen alleen aan de gratie Gods mag ontleend. Dus ook hier receptief en actief.

In het oog moet gehouden, dat de mensch in alle drie de ambten plaatsbekleedend is; niet enkel in het ambt van priester, maar evenzoo in dat van profeet en koning. De priester is plaatsbekleedend, zoowel receptief als actief, de profeet is plaatsbekleedend: degene, die God looft, terwijl anderen zwijgen, gelijk de priester voorbidt voor wie niet bidden kan; de koning is plaatsbekleedend, omdat hij voor het Godsrijk strijdt en het in stand houdt, terwijl de anderen er tegen in worstelen.

Bij de onderscheiden bespreking van Christus' ambt zal dit nader uiteen worden gezet.

Saamvattend krijgen wij dus:

1^e dat de wortel der zaak in het beeld Gods lag; hoe meer de mensch profeet is, hoe meer hij 't beeld Gods in zijn hoofd draagt; hoe meer de mensch priester is, hoe meer hij Gods beeld in zijn hart toont; hoe meer de mensch koning is, hoe meer hij Gods beeld in zijn heerschappij over de Schepping doet uitkomen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

2^o dat deze zaak wortelt in 't gebod, omdat de resumptie van het gebod is God lief te hebben, met hoofd, hart en alle kracht; dus als profeet met 't verstand; als priester met hart en ziel; als koning met hand en krachten.

3^o dat de uitgang en bestemming van den geheelen mensch in dit drievuldig ambt ligt uitgesproken, omdat het karakter van deze drie ambten hierin ligt, dat de mensch met bewustzijn, hart en hand uit God, door God en tot God denkt, leeft en handelt.

§ 3.

Het oorspronkelijk in 's menschen natuur en bestemming vastgezette ambt was, ongedeeld in zijn drievoudige volheid, op elken mensch als zoodanig gelegd en kleefde in het werkverbond. Door den val echter verloor de mensch de bekwaamheid om dit oorspronkelijk ambt hetzij geheel, hetzij gedeeltelijk te vervullen tengevolge waarvan het deels ontaardde in zondige caricatuur, deels als een schim zich voortsleepte en deels ophield. Hiermede verviel het intusschen niet, integendeel was het met het oog op den val reeds van eeuwigheid door Gods raad op den Middelaar gelegd, die hiertoe verordineerd en gezalfd, als mensch optrad en nu als mensch zonder zonde, van zelf, Hij alleen en Hij voor allen, in het drievuldig ambt stond. Op Hem kwam dit, gelijk het in de schepping op Adam was gelegd; op Hem kwam het in dien gewijzigden vorm, die door het bestaan eener zondige, verdwaasde en ontzielde wereld gevorderd werd; en ook op Hem kwam het niet om Zijnentwil maar terwille van die wereld, opdat Gode in weerwil van de zonde Zijn eere uit dit Zijn werk zou toekomen.

I. De bedoeling van de eerste zinsnede dezer paragraaf is om uit het contingente in het noodzakelijke te komen. Het karakter van de geheele Gereformeerde Theologie ligt hierin, dat ze bij elk punt uit het contingente uitkomt en doordringt in het noodzakelijke; dat Christus alzoo *moest* lijden en tot zijne heerlijkheid ingaan; dat wij niet met iets toevalligs te doen hebben, maar met noodzakelijke gegevens, die vastliggen in den wortel der plant.

Zoo dikwijls nu in de laatste eeuw in de Kerke Christi van Christus' ambten gesproken werd, heeft men nimmer die noodzakelijkheid gevoeld of aangetoond; men sprak nu eenmaal van zijn profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt, maar ratio necessaria bestond daar niet voor; men kon evengoed andere namen gebruiken. Vandaar dat de latere theologen zeiden: schaf ze af; spreek liever van den „mensch in zijn wezenlijke volheid”; die oude Joodsche namen — daar voelen wij niets voor; daar hebben wij niets aan.

Voordat wij dus tot de behandeling der ambten overgaan, moet eerst het *δεῖν*, de ἀνάγκη dezer ambten gevat. En wel met name op dit punt, omdat hierin

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tevens schuilt de quaestie der plaatsbekleeding en ongelukkigerwijs het begrip van Christus' plaatsbekleeding een geheel fortuit begrip geworden is. Men belijdt wel, dat hij voor ons leed, maar waarom begrijpt men niet; en dan komt de aanklacht van de „bloedtheologie, die den onschuldige voor den schuldige sterven laat” en dan is het plaatsbekleedend lijden weg en komt de Ethische theologie, die de verzoening terugbrengt tot de kribbe van Bethlehem en leert, dat zij in de vermenging der goddelijke en menschelijke natuur bestaat; en dan komt het Neo-Kohlbruggianisme, dat zegt, dat Christus onze erfschuld droeg. En hoe onzinnig en ongodelijk deze gedachte is, toch heeft zij een betrekkelijk recht, in zooverre zij te kennen geeft, dat het plaatsbekleedend lijden niet fortuit kan zijn. En dit hangt weer saam met het ambt, omdat de plaatsbekleeding in het ambt schuilt.

Tot dusver hebben wij een poging gewaagd om bij de verklaring van het ambt terug te gaan tot den toestand vóór den zondeval. Onze beste Theologen begingen altijd de fout, dat zij de ambten alleen respectu peccati namen en zeiden: Christus is uitsluitend profeet, omdat ons verstand verduisterd is; priester, wijl wij zondig zijn; koning, omdat wij tegenover Satan staan. Dit nu maakt den indruk, dat er dus geen ambt zou geweest zijn, als er geen zonde was tusschenbeide gekomen. Door dat laten optreden van de ambten respectu peccati wordt het ambt contingent. Om daaraan te ontkomen moet men in het paradijs zelf zijn fundament zoeken en Adam nemen, zooals God hem schiep, eer er van zonde sprake was. Later zullen wij zien, hoe de quaestie van de oboedientia activa en passiva, nooit tot helderheid kon komen, omdat men dit voorbijzag. De Catechismus heeft met wonderbaar instinct dit gegrepen, als hij zegt: „dat Adam geschapen is om God Zijnen Schepper recht te kennen, Hem van harte lief te hebben en met Hem in de eeuwige zaligheid te leven”, want in die drie ligt het drievoudig ambt in: het kennen wijst op den profeet; het liefhebben op den priester; het leven in de eeuwige zaligheid d. i. het heerschen van den koning. Die drie nu hebben weer hun vasten grond in de wijze, waarop God den mensch schiep naar zijn beeld; dat werd aangetoond in de vorige paragraaf, die psychologisch-analytisch in den mensch inging en aantoonde, hoe de intermediate juxtapositie van den mensch maakte, dat deze trilogische werking naar twee zijden ging: naar God (receptief) of naar de wereld (productief). Vat men dus, dat God den mensch schiep trilogisch en bilateraal en dat uit die creatie van den mensch en zijn intermediate positie de werkzaamheid van hoofd, hart en hand volgt, dan volgt daarnit noodzakelijk het bestaan van een drievoudig ambt. Neem desnoods voor dat drievoudig ambt andere namen als de zaak maar vaststaat en de zaak is: dat de uiting van den mensch driedelig is en in elke

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

uiting een actieve en een passieve zijde voorkomt. Maar neen — ook die namen zijn niet contingent, maar uit de zaak zelf voortgekomen, met het leven saam-gestengeld, zoodat nooit juister namen te vinden zijn. De naam „ambt” zelf ligt daarin opgesloten, dat ze עֵבֶר, δούλοι zijn.

De paragraaf voegt er bij: „kleefde in het werkverbond.” Wanneer wij n.l. met onze gedachten teruggeleid worden tot het paradijs en spreken van den mensch als יְהוָה עֵבֶר en wij bij een andere gelegenheid hooren van het werk-verbond, dan staan deze twee niet los naast elkaar; ze hebben iets gemeen en daarom zullen wij trachten het verband tusschen die beide aan te toonen.

Wat is het werkverbond? Zie daarvoor: Dr. A. Kuyper: „de Leer der Verbonden.” Wij zullen hier de zaak niet in den breede uiteenzetten, maar alleen het karakter van het verbond aangeven. Karakter én wezen van elk verbond vloeit voort uit de relatie waarin God goedvond den mensch tegenover zich zelf te plaatsen. Was die relatie eenvoudig een physisch-noodzakelijke, dan was er geen verbond noodig, maar omdat die relatie eensdeels ja physisch noodzakelijk, maar anderdeels ethisch- of psychisch-vrij is, ontstaat de noodzakelijkheid van een verbond. 't Verbond is dus niet contingent, maar ligt in de schepping en bestemming van den mensch; Adam kon niet zoo zijn als hij was of er moest een verbond zijn. Had God Adam niet als ik tegenover Zijn eigen ik gesteld, dan was er geen verbond geweest. Nu het ik van God en het ik van het schepsel niet één zijn maar gescheiden en er toch een relatie tusschen beide is, is er een verbond in de schepping zelf.

Nu heet dit verbond, waarin Adam gezet wordt, het *werk*verbond. Nu reeds zullen wij voelen, dat ambt en werkverbond nauw zijn verbonden. Wat toch is het *werk*verbond? Zoodanige psychisch vrije relatie, tusschen God en het ik van den mensch, waarbij de mensch opgezocht en verbonden wordt niet voor zich zelf te leven, maar in den dienst van zijn God te leven en voor Hem te werken; niet alleen receptief op te nemen Gods kracht, liefde en kennis, maar daarmede te werken voor God en wel zoo, dat uit dat werken den mensch zou toevloeien de opbloeiing van zijn wezen en natuur. Ieder is gelukkig, die in zijn bestemming ingaat, want dan is het doel bereikt. Daar nu de mensch geschapen wordt als profeet, priester en koning, kon hij zijn eeuwige zaligheid ook niet krijgen, tenzij hij aan zijn doel beantwoordde en God diende.

Het woord עֵבֶר drukt dit etymologisch schoon uit; de עֵבֶר is om het land te bebouwen (Adam werd aangesteld לְעֵבְרָה en לְשִׁמְרָה d. w. z. om עֵבֶר en יִטְבֵּר te zijn). Het eigenaardige van het bebouwen van het land is het zoeken van het τέλος van het land, van den oogst. Dit nu is het wezen van 't werkverbond, het werken op den oogst afgaande. Daarom is in dat drieërlei ambtelijk

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

terrein het wezen zelf van 't werkverbond gegrond. Het genadeverbond was in het paradijs ondenkbaar; het is een geheele omkeering van de orde. Zooals God den mensch schiep met zijne drie faculteiten, met zijn intermediaire positie, met zijn psychisch-vrij ik, is het werkverbond alleen de vertolking van de taak des menschen met het oog op God en de wereld.

Daarom wordt er in de paragraaf sterk nadruk op gelegd, dat het „ongedeeld in zijn drievoudige volheid op *elk* mensch was gelegd.” Niet de een profeet, de ander priester en een derde koning. Dat zijn altemaal verwarde toestanden, ingetreden respectu peccati. Wie voelt, dat het ambt gegrond is in het wezen van den mensch, voelt ook dat de ambten niet kunnen gedeeld; dat er geen bewustzijn is zonder een wil en geen wil zonder daad. Niet in den zondigen toestand; dan zijn deze drie gescheiden; maar in den herboren toestand of in het paradijs is het niet anders denkbaar dan: wie weet wil en wie wil doet.

Na de zonde is er wel in een land één koning, in den tempel één priester, in een streek één profeet, maar dit is tengevolge der zonde; evenals na een oorlog sommige menschen met één arm of voet loopen, maar dit niet het oorspronkelijke is; want toen zij geboren waren, droegen zij allen twee armen en twee beenen. Vóór de zonde was elk mensch profeet, priester en koning. Er is dus geen tegenstelling tusschen het ambtelijke en het menschenlijke, wij moeten niet met de Ethischen meegaan, als zij bij den Christus roepen: niet de ambten maar het menschenlijke! — het ambt en het menschenlijke is een en 't zelfde.

Dit ambtelijke nu is op den mensch gelegd niet in zijn enkelheid maar in verband met het geheel; vandaar zegt de paragraaf: „op den mensch als zoodanig”.

De mensch is niet een individueel atoom, een eenling, maar evenals een soldaat een representant van een corps, een drager van een uniform; hij staat met het geheele menschenlijke geslacht in verband. Het profeten-, priester- en koningschap is gegeven aan het menschenlijk geslacht; dat moet profeet, priester en koning, dat moet de **עֶבֶר יְהוָה** zijn. Geen mensch kan in een van die drie God dienen of hij moet het doen als met anderen in verband staande en in hun plaats staande. Hierin ligt de kiem en wortel van de plaatsbekleeding van Christus.

II. Doch de zonde treedt in en „door den val verliest de mensch de bekwaamheid om dit oorspronkelijk ambt hetzij geheel, hetzij gedeeltelijk te vervullen” zooals de paragraaf zegt.

Dit brengt ons tot de vraag: welke verandering door de zonde is ingetreden? — Het antwoord is niet dat de mensch nu buiten staat is zijn ambten getrouw te vervullen, maar dat de mensch absoluut van zijn ambten is afge-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

sneden. Juist dat is de zonde, dat de mensch niet meer als עֶבֶר יְהוָה kan optreden, niet meer profeet, priester en koning kan zijn, maar in het tegendeel omslaat. Daar, waar het profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt geground was in de schepping van den mensch en in zijn rechtspositie, daar spreekt het vanzelf, waar hij uit die rechtspositie treedt, dat ook de ambten weggaan. Waar de mensch een valsche positie tegenover God inneemt, is het uit. Het is onmogelijk dat een rad, als het van zijn spil is afgenomen nog draait; de macht van het draaien lag juist daarin, dat het met zijn spil in de voegen lag. Vandaar dat het drievoudig rad van het ambt, uit zijne voegen gelicht, niet meer wentelt.

Dit komt niet zoo uit bij de vroegere theologen, omdat zij de receptieve zijde van het ambt achterwege lieten. Stelt men de receptieve zijde op den voorgrond, dan voelt men, dat het met de zonde uit was.

Immers wat is de receptieve zijde?

1^o dat de mensch alleen in zijn bewustzijn draagt, wat uit God in den mensch indringt (profeet).

2^o dat de mensch in de kamers van zijn hart alleen toelaat de neigingen en uitingen van Gods liefde (priester).

3^o dat de mensch geen ander streven in zijn daad laat werken dan het streven en de aandrift Gods.

Staat dit vast — beziet het dan nu in verband met de zonde.

Wat doet de zonde met het bewustzijn? Zij maakt, dat het bewustzijn niet meer receptief voor God wil zijn en dat de mensch in zijn bewustzijn heel andere bewoners toelaat; dat hij de deur voor God toegrendelt en een gat in den muur maakt voor Satan en de wereld om er doorheen te kruipen; dat is „de verduistering van ons verstand”; van nature is het geschapen dicht voor Satan en met de deuren open naar God; de zonde sluit de deuren naar den hemel en maakt een opening in den muur, die hem van Satan afsluit. Dit toont de paradijsgeschiedenis.

Hetzelfde geldt van het hart. Waar Adam recht staat, heeft hij geen andere neigingen in zijn hart te laten bloeien dan de *πάθος τοῦ Θεοῦ*. De zonde sluit de *πάθος* van God uit, maakt dat de mensch komt onder den *πάθος* van zijn vleesch, van zijn eigen ik en ten slotte onder den *πάθος* van Satan.

Hetzelfde geldt eindelijk van zijn actie. De mensch moet alleen een rijpaard van God zijn, gelijk Ezechiël en Da Costa dit zoo schoon beschreven; hij moet in alles luisteren naar den teugel; dan eerst is hij koning. Maar de zonde maakt, dat hij den teugel wegwerpt, voort wil hollen in eigen dwaasheid en zich zelf verwoest.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Van de drie ambten is dus de receptieve zijde weggenomen, en waar geen ontvangst is — hoe zou daar uitgave (productie) mogelijk zijn?

Waar de mensch van God niets ontvangt en toch wil uitgeven, geeft hij nu niets uit, dan wat hij in zijn bewustzijn, in zijn hart en voor zijne actie van Satan en de wereld aan gedachten, booze lusten en krachten ontving.

Met de zonde is dus receptief en actief de mogelijkheid afgesneden om עֵכָר יְהוָה te zijn.

Nu ontstaat er tweeërlei:

1^o dat hij toch loopt, werkt en doet, alsof er nog ambten waren en zoo ontstaat de doodbloeding en caricatuur in 's menschen leven. Dus moet aangetoond: wat er van den mensch wierd, nu de mogelijkheid om עֵכָר יְהוָה te zijn, wegviel.

2^o dat God maakte, dat toch zijn ambt geen oogenblik onbediend bleef; en dus moet aangetoond, hoe op 't oogenblik, dat de mensch viel, Christus kwam om het ambt over te nemen.

Nu is het duidelijk, hoe het ambt van den Christus rechtstreeks inzit in de menschelijke natuur; of men moet aannemen dat er na de zonde geen bediening van het ambt meer geweest is, wat niet kan, omdat God anders geen eere van Zijn werk zou gehad hebben.

Wij zagen tot dusver, dat het ambt in de menschelijke natuur gegrond is en dat de bediening van het ambt door de zonde onmogelijk werd, thans zijn wij aan dat deel der paragraaf toe, dat luidt: tengevolge van de zonde ont-aardde het ambt deels in zondige caricatuur, sleepte zich deels als een schim voort en hield voor een deel op.

III. *Het ambt bloeit na*, maar alleen door genade. Men moet nooit wat na den val in de menschelijke natuur gezien wordt als uit die menschelijke natuur verklaren; dat is gerekend buiten de Alomtegenwoordigheid Gods. Wel stelt men het gewoonlijk aldus voor: als een boom wordt omgehouden, dan bloeit de stam nog een tijdlang na en zoo bloeit ook de menschelijke natuur na omgekapt te zijn nu reeds 60 eeuwen na, doch dat is onzin. Als b.v. de nabloeijing van het ambt in den mensch twee of drie eeuwen geduurd had en dan weg ware gegaan, dan zou het zin hebben, maar dat bedoelt men niet. Als men ziet op al de „lieve menschen” om zich heen en men leert dan van de vonken en de overblijfselen in den mensch, dan maakt men die overblijfselen al grooter en bouwt er eindelijk een geheel goeden mensch mee op. Dat nu staat tegenover het Christendom. Neen — er moet beleden, dat, indien God de mensch aan zich zelf overgelaten had, de mensch in een zeer snel proces ten verderve zou zijn gevaaren. Zie het in Kain's broedermoord en ten tijde van den zondvloed, toen de algemeene verbaastering zoo was toegenomen, dat wij ons van die bestia-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

liteit geen denkbeeld kunnen vormen. Dat Noach toen uit die massa perditionis uitgerukt is, geeft ook geen verklaring van de nabloeijing der menschelijke capaciteiten, want Adam en Eva waren na den val ook alleen en toch volgde reeds zoo spoedig Abel's moord. Dit kan alleen verklaard uit de algemeene genade.

Bij het ambt treedt dus na den val direct de algemeene genade in, hierin bestaande, dat ze geheel afgezien van de eeuwige zaligheid, van de persoonlijke gemeenschap des menschen met het Eeuwige Wezen en geheel buiten het feedere leven des harten voor God staande, de in den mensch oorspronkelijk ingelegde capaciteiten zoo laat werken, dat ze voor het leven hier op aarde een draaglijk terrein scheppen.

Wij zullen dit nagaan bij de drie ambten.

a. De mensch is oorspronkelijk *profeet* geschapen, receptief om in het bewustzijn de gedachten Gods op te nemen en actief om het aldus gekende uit te spreken. Op dit terrein ligt 1^e geheel de ontwikkeling der wetenschap. De paganistische wetenschap en filosofie is niets dan de werking dier profetische gave. De verschijnselen waar te nemen is geen wetenschap; eerst daar, waar de mensch, de in de verschijnselen liggende gedachten weet waar te nemen en na te denken is het wetenschap. Wie heeft die gedachte daarin gedeponceerd? Natuurlijk de Schepper. Wetenschap is dus niets dan het nadenken van het denken Gods, maar nu gebonden aan den engen kring van het nadenken van wat ligt in de zichtbare verschijnselen en niet van wat daarboven ligt. 2^e De Theologia Naturalis behoort hiertoe; het natuurlijk den mensch inwonend Godsbesef. Ook behoort hiertoe 3^e de traditie uit het paradijs. Wat in het paradijs gemeengoed was, is hoe verwaterd, verflenst en aangengelgd, gemeengoed van alle volken gebleven; bij alle volken is hoe vaag en onbepaald ook een herinnering, die heenwijst naar de paradijstraditie. Subsidiair komt hier 4^e bij de invloed, die van Israel op de heidensche volken langs natuurlijken weg is uitgegaan. Vandaar dat deze menschheid staande buiten den Christus, niet staat buiten alle kennis, een zekere kennis heeft van de gedachten Gods en dit alles te zamen is een gave door de algemeene genade aan de menschheid geschonken.

b. De mensch als *priester* genomen bevolkt zijn hart met den zin Gods en wanneer wij nu nagaan, hoe het in het leven der volkeren, bij de Heidenen en bij ons, in het hart der menschen gesteld is, dan vinden wij een spreken der conscientie, een besef van burgerlijke gerechtigheid en eerlijkheid; een zeker gevoel van verplichting tot menschelijk mededoogen, die niet opklint tot 's menschen zaligheid en zijne liefde tot God en niet raakt aan Gods recht, maar wel leidt tot een besef van zedelijke verantwoordelijkheid en burgerlijke

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gerechtigheid en eerbaarheid onder elkander en tot de verplichting om elkander te helpen.

c. De mensch is *koning* geschapen en nu is het besef, van uit God kracht te ontvangen en die kracht tot eere Gods te besteden, weg uit de heidenwereld en uit onze omgeving; maar wel bleef het besef over, dat er menschelijke orde en menschelijke rechtsbedeeling moet wezen, die zelfs in Rome tot hooge ontwikkeling is gekomen en leeft bij alle menschen nog het besef, dat wij ons schikken moeten onder de over ons gestelde machten.

Door die drie elementen nu — het profetische, priesterlijke en koninklijke — bestaat de menschelijke maatschappij; anders zou het zijn een bestiale atque monstrosus convivium. Alleen daardoor is rechtsbesef, orde en onderlinge samenleving mogelijk. De menschelijke maatschappij is dus een gave Gods, door de schepping in den mensch ingeplant en door de genadegift na de zonde bestendigd.

IV. *Het ambt wordt caricatuur.* De eenvoudige burgerlijk brave menschen, die verder niets kennen of willen, houden zich binnen de perken door de algemeene genade gesteld. Maar een groot deel der menschen is daarmede niet tevreden en wil meer hebben, wil toch weer in rapport komen met het Eeuwige Wezen en tracht dit te doen als profeet, priester en koning.

a. Als *profeet* niet tevreden met wat in de Theologia Naturalis, in de wetenschap, in de traditie en onder invloed van Israel gegeven is, heeft hij zucht om het noodlot te kennen, de verborgene dingen van zijn bestaan, de oorzaken der Schepping en de geheime krachten der natuur te leeren kennen en nu komen de Pythia's van Delphi, de Corybanten, de Mysteriën, de waarzeggers, degenen die op vogelgeschrei acht geven i. e. w. al die verschijnselen op het paganistisch terrein, die ook in de verborgenheden trachten in te dringen en in hun bewustzijn in te brengen de onbekende dingen uit de geheimzinnige wereld. In die verschijnselen en in de Theosophie heeft men nu de caricatuur van het echte den mensch oorspronkelijk ingeplante profetenschap.

b. Als *priester*. Niet tevreden met burgerlijk braaf voor de wereld te bestaan, wil men na zijn dood aanspraak hebben op de zaligheid en ook daar zijn pretenties laten gelden. Nu werkt men er op dingen te doen, neigingen en gezindheden aan te kweken, waardoor men zich boven anderen verheffen gaat en zegt goed aangeschreven te staan bij God. Hier ligt de wortel van de geheele lijn der eigengerechtigheid, van de *ἱεροδοθησεία*, 't zij die zich idololatrisch in den vorm van afgodenoffers openbaart, 't zij zonder offeranden in de opera salutifera. Maar hoe ook, steeds is het de poging om door te dringen tot hetgeen den oorspronkelijken mensch als priester gegeven

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

was nl. *gemeenschap met God te hebben*; zoo werd het *ascetisme geboren*, het *monnikendom en de dervischen*; zoo in de *protestantsche wereld* het *pogen van hen, die langs een eigengerechten weg den hemel zoeken te verdienen*.

c. De *mensch is koning geschapen*. Nu heeft God aan den mensch na den val gelaten zeker besef van orde, van regelmaat in de maatschappij, zeker besef van onderwerping aan zijne meerderen. Daarmede is de mensch echter niet terreden en nu dringt in het menscheijk leren de *tooverij, de duivelbezweering en het despotisme binnen*; in één woord het *pogen om hoewel men koning af is, toch macht te blijven oefenen in verborgene dingen: de tooverij om macht te oefenen over de verborgene dingen der natuur; de duivelbezweering om macht te oefenen over het geestenrijk en het despotisme, het pogen om zich zelf voor te stellen als een goddelijk persoon — dirus Augustus! — en weer in het aardsche het goddelijke in te brengen*.

V. Eindelijk komt er een tijdstip, waarop het ambt wegvalt. Dat doet het

1^e voor het profeet zijn door het principiele ongeloof; door de absolute loochening dat er een eeuwige wereld bestaat door het Atheïsme; dat is de profetische karaktertrek van de menscheijke natuur afsnijden, dooden en vernietigen.

2^e voor het priester zijn, wanneer ten slotte in de gewetenloosheid het onderscheid tusschen goed en kwaad weggaat en men goed en kwaad beide goed gaut noemen;

3^e en eindelijk op koninklijk terrein door anarchie en nihilisme als principie te gaan stellen.

Zoo vindt het ambt van den mensch in deze drie: „het Atheïsme, de gewetenloosheid en de anarchie” zijn principiele vernietiging.

Voorts zegt de paragraaf, dat „hiermede intusschen het ambt niet wegriel: dat het integendeel met het oog op den val reeds van eeuwigheid door Gods raad op den Middelaar gelegd was.”

A. Deze zaak moet a parte Dei gezien worden. God had den mensch niet maar zoo geschapen, om als het misliep, met goddelijke voorziening tusschenbeide te treden. Zoo doet de mensch, die roeruit niet weet, wat er komen zal en nu, als het hem tegenloopt, energiek tusschenbeide treedt. Maar zoo is niet Gods werk. Gods werk is van eeuwigheid. „Godes werken zijn Hem van eeuwigheid bekend.” Daarom had God het ambt in den mensch ingezet en was het nu in het paradijs reeds door de zonde vernietigd, dan ware de instelling van het ambt onrechtig geweest. Want van tweeën één: de bediening van het drieroudig ambt heeft een ratio of niet. Zoo niet, waartoe is het er dan; waartoe bracht God het dan in den mensch? Dan is de schepping en de destinatio van den mensch een werk, waarvoor geen ratio is, dus een spel, een gril. Maar zegt men: „neen, als God den mensch zóó schept, dan is er een reden voor” — dan moet die reden in God zelf gezocht, de ratio van alles ligt in Hem; het drieroudig ambt moest dus bedrind om God,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

was een corollarium van Hem als Schepper. Ligt daarin de *necessitas* van 't ambt, dan volgt hieruit, dat, wanneer door de zonde het ambt wegvalt, hetzelfde doel op een andere wijze moet bereikt. Daartoe was de *destinatio Mediatoris*; omdat de geschapen mensch het ambt niet zou uitvoeren, daarom is er in dienzelfden raad, die 's menschen ambt bepaald had, ook bepaald hoe het ambt tot effect zou komen als de mensch door de zonde daartoe onbekwaam werd. Dus de *destinatio Mediatoris ab aeterno*.

B. Er is een *destinatio Mediatoris*. Het is niet zoo, dat de Zone Gods ziende, dat het ambt weg was, nu dacht: Ik moet het doen; ook niet zoo, dat de mensch om hulp riep en Hij zich toen ontfermde; neen! de eenige oorsprong ligt in Gods raad, in zijn bestel. Het moet in de *destinatio* liggen, want de Zoon heeft geen recht (veel minder een mensch) als Middelaar tegenover den Vader op te treden, tenzij door den Vader daartoe verordineerd. Daarom gaat terstond als de mensch in zonde valt, de werking van den Middelaar uit om het ambt te bedienen in de plaats van den mensch. Deze werking deelt zich in drie stadiën:

- a. vóór zijn komst op aarde
- b. tijdens zijn verblijf op aarde
- c. na zijn opvaren ten hemel.

Het standpunt hierbij is dus, dat de Middelaar optreedt niet ten principale om ons te redden, maar om te weeg te brengen, dat, wat God moest hebben uit het drievoudig ambt, Gode niet onthouden werd. Daarom treedt Hij terstond na den zondeval als Koning, Priester en Profeet op om Gode zijn eer te brengen.

C. Daarbij is eisch, dat de Middelaar niet brenge, wat de mensch brengen moest, maar dat Hij make, dat de mensch weder aan God toebrengt, wat God toekomt. In den raadslag Gods is alles eng gesloten; er is geen omkeering in Gods plan. Waar God den mensch naar zijn beeld schept om cere van hem te krijgen, daar is eisch dat de *mensch* Hem die toebrengt; niet een ander kan het voor den mensch doen, maar het menschelijk geslacht zelf moet Hem die drievoudige eere doen toekomen. Daarom kon geen engel hier iets uitrichten, want die had zijn eigen werk te doen en kon bovendien niet maken, dat de mensch het deed. Hierin ligt het mysterie van de vleeschwording; want de eisch, waaraan voldaan moest, was dat de mensch het deed, terwijl de mensch het niet doen *kon*. Hoe moest dat probleem opgelost? Niet daardoor, dat een mensch opstond *naast* de andere menschen, een heilige naast de zondaars; want dit zou *ons* niets geholpen hebben, want als mensch moest hij voor zich zelf koning, priester en profeet zijn en kon door *zijn* priester, profeet en koning zijn nooit maken, dat *wij* onzen plicht vervulden, terwijl toch de eisch bleef, welke hij was, dat niet anderen, maar *wij* het deden, — de zonde mag geen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verandering in Gods bestel brengen. Vandaar het wondere mysterie der vleeschwording, waarbij dit gebeurt, dat een mensch optreedt, die Gods eisch vervult op een wijze, dat hij het werkelijk als het werk der menschheid opdraagt, zonder dat hij zelf mensch naast de menschen is. Dat kon alleen God zelf doen, omdat Hij den mensch in zijn schepping er op aangelegd had dit mogelijk te maken. Dit is niet eerst later zoo tusschenbeide gekomen maar alles is één in Gods plan: het toelaten der zonde, het destineeren van den Middelaar, het scheppen van den mensch naar zijn beeld, dat alles is bij God één zaak.

Vandaar dat Christus niet als een mensch komt om nu plaatsbekleedend één ding voor ons te doen, maar dat heel zijn vleeschwording plaatsbekleedend is. Alles wat Hij is, is Hij voor anderen; Hij wordt geen mensch om mensch, profeet om profeet, priester om priester en koning om koning te zijn, maar heel zijn optreden is plaatsbekleedend voor ons. Nergens staat Hij voor zich zelf, maar altijd in onze plaats, ook nu nog. Vandaar dat Hij niet alleen als priester plaatsbekleedend is, maar ook als koning en profeet, ook als mensch.

Daarin is de volharding van het plaatsbekleedende te zoeken; Christus is niet als een borg, die even naar het stadhuis gaat, zijn naam teekent en dan weer op zich zelf staat; Christus is nooit op zich zelf; is altijd plaatsbekleedend; bestaat niet anders dan om ons, loco nostro.

Maar hiermee hangt saam, dat, waar Christus in onze plaats komt en zoo als mensch moet optreden, Hij ons aan zich conformeert. Had Christus niet de macht der assimilatie gehad, dan had Hij nooit onze Middelaar kunnen zijn. Maar omdat met logische noodzakelijkheid naar de wet der assimilatie de uitverkorene Hem gelijkvormig wordt gemaakt naar lichaam en ziel, daarom heeft Hij de macht zich in onze plaats te stellen. Stond het niet vooruit vast, dat Hij de verlost en naar ziel en lichaam assimileeren kon, dan was er nooit van plaatsbekleeding sprake geweest. Maar nu Hij door de unio mystica de macht kreeg om de zijnen te assimileeren en deze macht op allen zonder uitzondering uitoefent, nu is plaatsbekleeding mogelijk.

Het moet dus meer in 't oog gehouden, dat de Middelaar qua talis, als persoon, plaatsbekleedend is; het komt in zijn ambten uit, maar alleen als uitvloeisel van wat in zijn persoon ligt. Stelt men dit niet, dan vervalt men in de gemeene fout de plaatsbekleeding alleen in het priesterlijk ambt te zoeken, alleen bij het lijden aan het kruis, maar noch bij het profetisch noch bij het koninklijk ambt er zich bewust van te zijn. Men beschouwt de plaatsbekleeding dan als iets, wat in eens bij het priesterlijk ambt inschuift; men kan zich dan Hem voorstellen als „nog niet plaatsbekleedend” en als „niet meer plaatsbekleedend.”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deze fout moet in den wortel aangetast. De Catechismus voelde iets van die fout, toen hij op de vraag: „wat nuttigheid bekomt gij door de heilige ontvanginge en geboorte van Christus”? — antwoordde: „Dat Hij onze Middelaar is, en met zijne onschuld en volkomene heiligheid mijne zonde, waarin ik ontvangen en geboren ben, voor Gods aangezicht bedekt.” (Vraag 36). De Catechismus laat Christus dus reeds plaatsbekleedend optreden in zijn ontvangen en geboorte; niet op een moment maar als onafscheidelijk en vanzelf gegeven met het Middelaarschap.

Als men het Middelaarschap goed vat, dan is het niet een *re ipsa necessarium*; niet iets absoluuts maar iets relatiefs; iets wat alleen voorkomt relatione peccati.

Vandaar dat de ethische richting, die leert, dat het Middelaarschap van Christus absoluut is door te zeggen, dat, ook als de zonde niet ingetreden was, Jezus toch gekomen zou zijn — dat zij, zeg ik, de plaatsbekleeding verzwakt, ondermijnt en in woorden laat opgaan. Natuurlijk als ik zelf mondig ben, heb ik geen voogd nodig. Stel ik dus het Middelaarschap ook bij mondige mensen, dan is de plaatsbekleeding in beginsel vernietigd. Belijdt men daarentegen met de Schrift, dat het Middelaarschap alleen voorkomt relatione peccati, dan ligt in het peccator zijn van den mensch de relatieve noodzakelijkheid van een curator, zaakwaarnemer gegeven. Een zondaar is een krankzinnige, die een ander moet hebben om zijn zaak waar te nemen. Zoo vloeit uit het begrip „zondaar zijn” voort het begrip van „curator, voogd, zaakwaarnemer zijn” en dat is het nu, wat het Middelaarschap postuleert. Vandaar dat het wezen van het Middelaarschap is zaakwaarneming en alle zaakwaarneming is plaatsbekleedend. Doordien derhalve in de noodzakelijkheid van zaakwaarneming de *causa movens* ligt van het optreden van den Middelaar, zoo volgt daaruit, dat die Middelaar niet kan gedacht zonder die oorzaak van zaakwaarneming.

Nu zullen wij inzien, waarom Christus niet optreden kon als *homo juxta homines*, maar de menschenlijke natuur moest aannemen. Had Hij „een mensch” aangenomen, dan kon Hij niet zaakwaarnemer zijn. Maar nu Hij de menschenlijke natuur aannam, die aller is, nu ligt in de vleeschwording zelve, dat Hij niet komt voor zich zelf maar voor anderen, wier natuur Hij aangenomen heeft.

Stel nu Adam en Christus tegenover elkaar. Hoe is Christus hoofd der menschheid, parallel met Adam staande? Neem de tegenovergestelde orde en het is vanzelf duidelijk.

Resultaat moet zijn voor het hoofd der menschheid, dat hij lichamenlijk en psychisch zoo in verband met de overigen staat, dat allen uit hem geproge-nereerd zijn. Allen zijn uit Adam; zij werden uit hem geboren en werden zijn beelde gelijkvormig.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bij Christus is de omgekeerde orde. Hij begint voor wat de menschen betreft niet a parte carnis maar a parte spiritus. Hij begint daarom met Zijnen Geest de kinderen Gods aan te grijpen en „hen den beelde Zijns Zoons gelijkvormig te maken”, een uitdrukking die terugslaat op wat wij van Adam lezen, dat hij kinderen verwekte בְּצַלְמוֹ. Dat karakter nu, dat men Hoofd is, als men kinderen genereert בְּצַלְמוֹ is bij Christus weer te vinden, maar gelijk wij zeiden, in omgekeerde orde. Christus begint met het individu geestelijk aan te grijpen. Daarbij laat Hij het echter niet; Hij grijpt ook het physisch deel van den mensch aan en zal ook dat deel van den mensch, dien Hij aan zich gelijkvormig maakt, maken בְּצַלְמוֹ ef. Phil. 3 : 21. „Die ons vernederd lichaam veranderen zal, opdat hetzelfde gelijkvormig worde aan zijn heerlijk lichaam”. Met die twee uitdrukkingen is de compleetheit van den mensch gegeven en de complete conformatie aan Hem als Hoofd. Maar gelijk bij Adam de conformatie eerst physisch is en daarna psychisch, zoo is ze bij Christus omgekeerd eerst psychisch en daarna physisch.

Was de Christus nu niet zelf mensch, dan maakte Hij die menschen, die Hij aangreep tot ommenschen. Ze kunnen niet gelijkvormig worden aan den Zoon van God. Om hen aan zich te conformeeren moet Hij dus zelf eerst de menschelijke natuur aannemen. Zoo krijgen wij dus twee dingen: Hij neemt vooreerst de menschelijke natuur aan en ten tweede Hij conformeert degenen, die Hem gegeven zijn, aan zijn menschelijke natuur en zoo komen ze tot Hem als Hoofd der menschheid in organisch verband.

Slechts één onderscheid is er tusschen Hem en Adam. Adam is een *ἄνθρωπος χοϊκός*, Christus is de Heere uit den hemel; vandaar dat de conformatie bij den eerste *χοϊκός*, a parte carnis begint; bij den tweede *πνευματικός*, wijl Hij *ἐπουράνιος* is.

Dit plaatsbekledende slaat dus op alle drie de ambten. Zij, die het alleen laten slaan op het priesterschap, wandelen op het dwaalspoor van hen, die meenen, dat de zonde alleen den wil aantastte, terwijl wij beweren, dat de zonde ook het verstand (of bewustzijn) en de krachten verdiert.

Diegenen, die de zonde alleen op den wil werpen, zoeken de verlossing dan ook alleen in 't priesterschap. Wie met de Schrift belijdt, dat de geheele mensch verdorven is naar verstand, wil en levensuiting, voelt dat er verlossing moet komen voor zijn geheelen persoon; verlossing voor zijn bewustzijn, doordat Christus profeet, voor zijn wil, doordat Christus priester, voor zijn levenskracht, doordat Christus koning wordt in zijne plaats.

Christus als Zoon wist alles, maar Hij nam een menschelijk bewustzijn aan om in onze plaats kennis van God te ontvangen. Als Zoon had Hij niet noodig God te loven, want Hij was zelf God, maar in onze plaats loofde Hij God.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hij, als Zoon, had alle macht in hemel en op aarde, maar Hij nam een menschelijke natuur aan om in onze plaats kracht van God te ontvangen. Als Zoon had Hij niet noodig God de eere daarvan toe te brengen, maar Hij deed het in onze plaats.

Waar Hij ons nu conformeert בְּצַלְמוֹ, maakt Hij ons profeten, priesters en koningen. Dat is niet iets aparts, iets bijkomstigs bij de heiligmaking, niet iets als loon; maar een noodzakelijk uitvloeisel van het „den beelde des Zoons gelijkvormig worden.” („Beeld des Zoons” is hier genomen in de Middelaarsgestalte, naar de menschelijke natuur. Later hierover breeder).

Nog moeten wij even aanstippen, dat Hij van ons overgenomen heeft ons ambt van profeet, priester en koning, waartoe wij geroepen waren, niet alleen zooals wij er toe geroepen waren in het paradijs, maar met datgeen er bij, waartoe wij geroepen waren tengevolge der zonde. Wat soms zoo moeielijk te vatten schijnt, n.l. de onderscheiding tusschen de dadelijke en lijdelijke gehoorzaamheid van Christus, wordt nu glashelder.

Zijn dadelijke gehoorzaamheid was, dat Hij als priester presteerde, wat de mensch in het paradijs presteeren moest zonder de zonde. Zijn lijdelijke gehoorzaamheid bestond daarin, dat Hij als priester in de plaats trad van den gevallen mensch en in zijn plaats te presteeren had de straf voor de schuld, die door den mensch begaan was. Later zullen wij dit punt breeder toelichten. Dientengevolge is Christus niet alleen als profeet opgetreden om te doen zien, wie God was (want dit moest Adam eveneens), maar ook om te toonen, wie God voor den zondaar was. (wet en Evangelie).

Zoo ook met het koningschap. Christus moest niet alleen in onze plaats Koning zijn over de natuur, maar ook den strijd tegen Satan in onze plaats opnemen. Vandaar dat de Catechismus het terecht aldus voorstelt, „dat Hij ons bij de verworvene verlossing beschut en behoudt (cf. Vr. 31). In de Schrift wordt dan ook het koningschap van den Middelaar daarin geteekend, dat alle vijanden aan zijne voeten zullen onderworpen worden, en als dat geschied is, is zijn koningschap uit en geeft Hij het weder aan den Vader.

Het grondmotief ook voor het Middelaarschap en dus ook voor de ambten, die alle nitingen van het Middelaarschap zijn, kan nooit liggen in den mensch (omdat hij moet gezaligd worden), maar kan alleen liggen in God. Eenvoudig om deze reden dat de ratio sufficiens voor het bestaan van den *κόσμος* en al wat er is, alleen kan liggen in den Schepper. Neemt men een oorzaak buiten den Schepper aan, dan is dat God en krijg ik God naast God. Zeg ik: het motief ligt in den *κόσμος* zelf, dan maak ik den *κόσμος* tot God, want dan heeft deze zijn motief in zich zelf. Daarom stelt de Schrift het zóó voor, dat de *κόσμος*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en al wat er is, is tot *ἔνδειξις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ* en dat dit relatione peccati in tweeën uiteenvalt: een *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης* en *τοῦ ἑλέου*.

Het diepste karakter der zonde is nu, dat ze God beletten wil dit van den *κόσμος* te hebben. Hij riep alles in 't leven om zich zelf; de zonde wil aan God dit onthouden.

Nu is de ratio van heel het Middelaarschap: God toch te doen triumfeeren en te bewerken, dat God, die den *κόσμος* tot dat doel schiep, niet van zijn doel worde afgehouden en van den *κόσμος* krijge, wat Hij zich van den *κόσμος* heeft voorgesteld.

Drie stukken zitten dus in dit Middelaarschap in:

1^o de *ἔνδειξις*, dat het schepsel aan God zijn eere niet biedt. Dat nu is het feit der zonde; zonder zonde ware er dus geen Middelaar.

2^o de *ἔνδειξις*, dat alle schepsel onmachtig en onbekwaam is zijn verzuim in te halen en God alsnog zijn eere te geven. Ook dat volgt uit de *necessitudo Mediatoris*.

3^o de *ἔνδειξις*, dat het God zelf is, die nu toch zijn eere uit het schepsel uithaalt. Want ook die Middelaar is niet uit zichzelf gekomen maar door God verordineerd. Hij zelf, de Eeuwige God is het, die 't doet.

Om de eenheid te vatten hebben wij dus het verband der zaak aldus in te zien: God schept de wereld; daarop het schepsel; deze blijkt Gode niet te kunnen geven, wat Hij van hem eischt; en nu wordt bewezen, dat God die eere alleen zich zelf kan geven, opdat alle roem bij den mensch zou zijn uitgesloten en het schepsel de gedachte zou uitbannen alsof het ook maar iets voor zijn God zou kunnen zijn.

§ 4. *De Munere Prophetico.*

Door God is de Middelaar gepraedestineerd, verordineerd en gezalfd met den Heiligen Geest om *de* profeet des Heeren te zijn. Alle profetie, die daarna onder zondaren genoemd is, was of pseudoprofetisme of type en afschaduwing van Zijn profetenschap en dit laatste instrumenteel hetzij aan Zijne profetische werkzaamheid op aarde voorafgaande, hetzij daaruit voortvloeiende en die vervullende. Onder en met betrekking tot alle deze profetische phaenomena is en blijft Hij de eenige waarachtige profeet, die niemand naast zich heeft. Zijn profetenschap heeft Hij bediend voor Zijn komst op aarde door de patriarchen en profeten des Ouden Verbonds, met de daarbij behoorende bediening des Woords door de priesters en huisvaders. Zóó echter, dat Hij en in die profeten en in die bedienaren des Woords en in de hoorders van beider Woord, de eigenlijke spreker en de eenige verlichter des geestes was. Hij heeft het bediend, toen Hij op aarde omwandelde, deels Christophanisch in de dagen des Ouden Verbonds, deels na de *ἐνσαρκωσις* door Zijne redenen, deels na Zijn hemelvaart door verschijningen. En eindelijk bedient Hij dit profetenschap ook na Zijne verheerlijking door het Apostolaat, door het leeraarsambt, door de profeten des Nieuwen Verbonds en door de inwerking van Zijn Geest in deze allen en in degenen, die hen hooren.

Dit Zijn profetenschap bestond door alle eeuwen en in al deze stadiën hierin, dat Hij inging in het menschelijk bewustzijn; in dit bewustzijn de zuivere gedachten Gods opnam en deze gedachten Gods tot lof en eere des Eeuwigen uitsprak. En overmits Hij inging in het bewustzijn van een gevallen menschelijke natuur, nam Hij als profeet met name in Zich op de gedachte van gerechtigheid en erbarming, die in God ten opzichte van den zondaar bestaan, en heeft Hij deze gedachte deels als wet, deels als Evangelie geopenbaard.

In Deut. 18 : 13—22 ligt het profetenschap van Christus uitgesproken.

Er wordt hier gesproken van een tegenstelling bij een overeenkomst. Aan de volken (gojim) en aan Israel is dit gemeen, dat zij gaarne de verborgen dingen des levens kennen, maar de wijze waarop Israel en de volken daartoe

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geraken is verschillend. Bij beide bestaat het in het „hooren naar woorden,” maar de Gojim zijn: „hoorende naar de guichelaars en waarzeggers” d. z. de valsche toovenaars, die in de geheime en verborgene dingen willen doordringen, terwijl tot Israel gezegd wordt: „Wat u betreft, o Israel, de Heere heeft u zulks niet toegelaten” (vs. 14), die weg wordt dus voor Israel afgesneden en een geheel andere weg voor hem geopend: „Eenen profeet uit het midden van u, uit uwe broederen, als mij, zal u de Heere uw God verwekken.” (vs. 15).

Het verschil tusschen den נביא en de קהנים en מענים is, dat de beide laatsten de oplossing der verborgenheden buiten zich in de natuur zoeken, op vogelgeschrei acht geven; zij zijn eenvoudig „schouwende, ziende, opmerkende;” maar, daar de natuur onder den vloek ligt en, „’s menschen verstand verduisterd is”, is de weg om door middel der natuur de verborgene dingen te leeren kennen afgesneden; er ligt een *ἀλυσμα* over.

Daartegenover zal de Heere in Israel een נביא stellen, een man, die het uit zich zelf laat uitstroomen; de weg wordt dus in het middelpunt van het menschelijk hart gelegd, hij zal niet als een engel in hun midden optreden, maar spreken uit menschelijk bewustzijn; vandaar de woorden מֵאִתּוֹ and בְּקִרְבּוֹ. En wanneer die nabi zal gekomen zijn — אֵלָיו תִּשְׁמָעוּ; dat is dus de persoon, naar wien gij, Israel, hooren moet!

Nu wordt de vraag opgeworpen: waarom God zelf niet onmiddellijk tot het volk spreekt, waarom Hij een profeet gebruikt — en dit wordt opgelost in vs. 16. Het was gebeurd. De proef was genomen van het rechtstreeksch spreken van God uit den hemel. Wij vinden hier dus aangeduid, dat dit spreken Gods op Horeb, moest voorafgaan als een noodzakelijke schakel tot legitimeering van het Nebiïsme in Israel. Had dit niet plaats gevonden, Israel zou gezegd hebben: Ach, had God zelf maar gesproken! Maar nu had die rechtstreeksche openbaring op Horeb plaats gehad en had Israel zelf gezegd: Ik zal niet voortvaren te hooren naar de stem des Heeren mijns Gods, dat ik niet sterve (vs. 16). Israel voelde, dat het onder dat spreken des Heeren bezweek, stierf. De openbaring strekte om te kunnen leven; rechtstreeksche openbaring had den dood ten gevolge; daarin ligt dus de legitimeering van het Nebiïsme. Niet uit de natuur konden de verborgene dingen gekend; niet door rechtstreeksche openbaring van God; dus bleef alleen de mensch over: „Ik zal u een profeet uit uw midden, uit uwe broederen verwekken.”

In vers 18 ligt nu de definitie van het wezen van den profeet. Eerst de belofte, het feit: וְנָבִיא אֶקִּים לָהֶם מִקִּרְבֵּי אֲהֵיהֶם בְּמוֹךְ; en daarna wordt aangeduid, wat de profeet is: וְנִתְּנָהי דְּבָרֵי בְּפִי וְדָבַר אֱלֹהִים אֵת כָּל-אֲשֶׁר אֶצְוֶה; het receptieve

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en het productieve karakter van den profeet wordt hier uitgedrukt; het receptieve in: ik zal geven; het productieve: hij zal spreken.

Om nu wel te doen blijken, dat dit profetisme niet optreedt om de nieuwsgierigheid te bevredigen, maar om Gods wil te verkondigen, volgt in vers 19 de strafbepaling. Is er maar één man, die het Nebiisme veracht, hij wordt uit het boek des levens uitgestooten en valt onder den eeuwigen doem. Waaruit dus blijkt, dat het Nebiisme met autoriteit optreedt.

Intusschen is dat niet genoeg; waar eenmaal het Nebiisme onder Israel optrad, zou het ook zijn valschen vorm aannemen. Men kon niet zien, hoe de profeet receptief stond, zijn receptieve werking bleef een verborgenheid. Daarom volgt er in vers 20: „Maar de profeet die יִיר, sprekende een woord in Mijnen naam, hetwelk Ik hem niet geboden heb te spreken — dezelve profeet zal sterven.” יִיר (van יָרָא koken) staat tegenover „receptief zijn”; de Hiphil beteekent: niet ontfankelijk maar hooghartig, opgeblazen zijn. Wanneer nu de profeet niet uit de nederigheid zal willen werken, maar uit opgeblazenheid, d. w. z. als hij zal willen produceeren zonder van Mij gereciperd te hebben, dan zal hij gedood worden. In vers 21 en 22 krijgt men dan de kenteekenen, waaraan Israel de valsche en ware profeten onderkennen zou.

Nu ontstaat de vraag: waarvan is in dezen locus classicus sprake: van den Messias of van de Profeten? Hoe zijn deze woorden te verstaan? En dan moet geantwoord: Er kan niet bedoeld zijn één profeet, zooals Mozes was. Was dat bedoeld, dan moest er niet staan: de Heere zal u een profeet verwekken uit uwe broederen, gelijk mij, maar: de Heere zal u een נָבִיא אֲחֵר, een anderen profeet na mij verwekken — en dan was deze geheele plaats ongemotiveerd. Immers hier wordt de komst van iets nieuws, van iets, wat ze niet wisten, aangekondigd. Werd er nu eenvoudig gezegd: later komt er nog een andere profeet, dan behelsde dit niets nieuws, want alle latere profeten waren minder dan Mozes. De Schrift teekent Mozes als den hoogsten profeet, als den vriend met wien God van aangezicht tot aangezicht sprak; de glans op Mozes' gelaat was de aanduiding, die hem eximeerde van anderen. Stel nu Mozes' profetenschap zoo hoog, als de Schrift dit doet, en de vermelding van Mozes, dat de Heere iets nieuws zal doen door een profeet te verwekken, is ongemotiveerd, sine ratione sufficienti indien deze profetie op één der latere mindere profeten moet slaan. Het kan dus niet op de andere profeten zien. Dan ware ook het enkelvoud נָבִיא niet gemotiveerd; vooraf worden de קְטָנִים en מְעַנְנִים in 't meervoud genoemd; werden daartegenover de profeten als heilige mannen gezet, dan moest er niet נָבִיא in 't enkelvoud staan (wat tot vs. 19 is volgehouden) maar in het meervoud.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Gaat dan de verklaring op, dat hier bedoeld is de Messias? Men moet wel onderscheiden. Wat bedoelt men met „Messias”, den Messias in terra ambulans of den Messias in ordinatione? In de gewone Dogmatieken heet het: Al deze teksten slaan op den Messias in terra perambulans. Maar zoo opgevat zijn alle profetieën onwaar, die niet rechtstreeks slaan op zijn vleeschelijke afstamming en komen al die pericopen, die Hem als Middelaar in Zijn ambt beschrijven niet tot zijn recht. Klint men daarentegen op tot de hoogere gedachte: Messias qualis est in ordinatione aeterna, dan valt op al deze plaatsen het juiste licht. Want de „Messias propheta in ordinatione” omvat tevens alle andere profeten als zijn instrumenten. Niet de profetie is hier dus bedoeld (נביא is persoonlijk en beduidt niet נביאה), maar de Messias ex ordinatione wordt hier aangekondigd als *de eenige profet* en tevens de andere profeten niet als voorloopers van Hem maar als in Hem besloten. Niet Jesaja, Jeremia of Joel profeteert, maar de persoon van den Messias in ordinatione door hen als instrumenten. Zoo komt deze plaats tot haar recht. De andere profeten zijn dan deels instrumenten, deels typen. Type is o. a. Mozes, daarom staat er vers 15 כִּכְנִי; dat is de Hebreeuwsche uitdrukking voor de verhouding tusschen type en antitype.

De tweede plaats voor Christus' profetenschap is Joel 2 : 22 en 23. Joel treedt als profet op tijdens een landplaag; er viel geen regen; diensgevolge was er dorheid en hongersnood. Nu treedt Joel op om Juda hare zonde aan te zeggen en van 's Heeren wege redding te prediken, cf. vers 22. In vers 23 worden de woorden: נָתַן לָכֶם אֶת־הַמּוֹרָה לְצָרָה, zeer verschillend vertaald: of „want Hij zal u geven den vroegen regen in juiste mate”, of „want Hij zal u geven den leeraar der gerechtigheid”. Het verschil loopt dus over de woorden הַמּוֹרָה לְצָרָה.

מורה beteekent in het Hebreeuwsch tweërlei: of den vroegen regen of leeraar. Waar het woord beide beteekenen kan is het natuurlijk, dat beide beteekenissen worden aangegrepen. Wat is nu de juiste beteekenis?

1^e De gewone naam voor vroegen regen is יורה niet מורה; מורה in de beteekenis van vroegen regen is bijna een ἀπαγγεγόμενον (het komt nog eens voor op een betwiste plaats), terwijl omgekeerd voor leeraar מורה het gewone woord is. Wij moeten dus in gewone omstandigheden beginnen met het door „leeraar” te vertalen en alleen als de zin ons tot een andere beteekenis dwingt — door „vroegere regen”. Zien wij nu het slot van het vers וְיָרַד לָכֶם גֶּשֶׁם מוֹרָה וּמִלִּיקוֹת, dan is het duidelijk om het voorafgaande en volgende woord, dat מורה daar „vroegere regen” beteekent. Als hier nu מורה voor יורה gebruikt wordt, dan moet voor

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die afwijking van den gewonen regel een aanleiding zijn. De reden kan zijn, dat men allitereerende terugziet op een woord in gelijken vorm, dat voorafging. De Hebreeuwsche stijl amat alliterationem vooral in de profetie en poëzie. Vatten wij nu op beide plaatsen מורה op als „regen”, dan is de verandering van יורה in מורה ongemotiveerd. Daarentegen gaat er vooraf מורה (leeraar), dan is er een motief, om ook in het slot, waar van vroegen regen sprake is, מורה in plaats van het gewone יורה te gebruiken. Wat de woorden betreft pleit alles er dus voor om מורה in het begin van vs. 23 met „leeraar” te vertalen.

מְלִקִּיט יורה, etc. komt herhaaldelijk voor maar altijd sine definitione. Naar den aard van den Hebreeuwschen stijl gebruikt men het artikel alleen, als er quaestie van kan zijn of ook iets anders bedoeld is. Kan er geen verschil, geen twijfel zijn, wat er bedoeld is, dan wordt het lidwoord weggelaten. Daar er nu bij מְלִקִּיט יורה nooit sprake kan zijn van een tweede מְלִקִּיט of יורה worden deze woorden altijd zonder artikelen gebruikt. Zoo ook in het slot van vs. 23.

Daarentegen staat hier in 't midden van vs. 23 הַמורה; in de beteekenis van leeraar, „doctor” heeft מורה bijna altijd het artikel, wijl er allerlei leeraren zijn.

Vergelijken wij deze plaats nu met Deut. 18 : 15 enz. dan zien wij, dat daar נביא sine articulo staat om uit te drukken het Nebiisme, de eenige profeet, die er is. Waar מורה hier met het lidwoord staat om de vergissing met מורה regen te voorkomen, moet er nog iets bij en wel אֶת.

Grammaticaal en etymologisch pleit alles er dus voor om הַמורה hier te nemen in den zin van „leeraar.”

3^e Wil men הַמורה in den zin van „vroegen regen” nemen, dan stuit men nog op een bezwaar nl. לְצִדְקָה; want wat moet beteekenen: „een vroege regen der gerechtigheid”? Een leeraar der gerechtigheid gaat goed, maar wat een vroege regen der of tot gerechtigheid is, is niet wel te verstaan. Men poogde daarom aan לְצִדְקָה een andere beteekenis te geven (ook Calvijn doet dit; wij vinden in zijn Exegese meer zulke verschijnselen; uit reactie tegen de Vulgaat en Rome heeft hij soms te veel toegegeven aan de Humanisten). Men poogt het dan te vertalen in den zin van: de rechte maat in den regen; zooveel als noodig is, daar overmaat evenzeer hinderen kan. Al kan nu ook niet ontkend, dat de stam צִדְק ook in physischen zin gebruikt wordt, toch geschiedt dit nooit in den vorm צִדְקָה maar alleen in den vorm צִדְק.

Moet uit al het voorgaande de conclusie getrokken, dat bij een onbevooroordeelde lezing de vertaling „leeraar der gerechtigheid” geen — die van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

„vroege regen in juiste mate” veel bezwaren oplevert, dan hebben wij nog alleen deze ééne bedenking te weerleggen, dat nl. Joel profeteerde in een tijd van droogte en profeteerde, dat er regen komen zou, dat het nu dwaas zou zijn, indien hij in die profetie in eens den leeraar der gerechtigheid inschuilt.

Zie nu echter in hetzelfde tweede hfdst. (in den Hebr. tekst Cap. 3 : 1) vers 28 en 29, wat daar gezegd wordt van de uitstorting des Heiligen Geestes; daar staat letterlijk: en het zal geschieden na dezen, dat Ik mijnen Geest zal uitgieten over alle vleesch en Ik zal terzelfder tijd mijnen Geest uitgieten (יִשְׁפֹךְ). Joel ontleent dus juist aan de profetie van den physischen regen het symbool van de uitstorting des Geestes en het geheele begrip van „uitstorting des Heiligen Geestes” is juist een uitdrukking ontleend aan de uitstorting des regens. Eerst geeft de Heere dus de profetie van de uitstorting van regen op het dorre land, daarna van de uitstorting des Geestes op alle vleesch; wat overeenkomt met Ps. 84 de uitstorting van regen op hen, die in 't moerbeidal wonen. Let men er nu op

1^e dat hier saamgevoegd wordt symbolisch de geestelijke en de physische regen,

2^e dat de profeet overeenkomstig het karakter van alle profetie de oorzaak van droogte aanwijst in de zonde, de verdoemdheid van Israël en dat de regen, physisch noch psychisch anders kon komen dan door de genadedaad Gods, welke daad in het hart van het volk vooraf boete en berouw werken moest, (eerst moest er werking van het hart zijn en daarna verlossing, beide echter zijn daden Gods.)

3^e dat in vers 26 en 27 van Cap. II, dus in die beide verzen, die aan de uitstorting des Geestes voorafgaan, die nog over den physischen regen handelen, de aankondiging van uitwendige zaligheid beide malen besloten en geperpetueerd wordt met לְעוֹלָם,

4^e dat in Joël 4 : 18 (Hebr. tekst), wordt gesproken van bergen, heuvelen en beken, die עָסִים en הָלָב en מֵיִם dus een physisch vocht zullen geven (alle bronnen van Juda waren uitgedroogd) en dat daar in hetzelfde verband wordt bijgevoegd מִבֵּית יְהוָה יֵצֵא (מִמְעַן מִבֵּית יְהוָה): [hier wordt dus ook weer een bron genoemd en wel in het huis Gods en met den stroom, die daaruit (מִבֵּית יְהוָה) ontspringt, kan niet anders bedoeld zijn dan de Godsrivier, de stroom des eeuwigen levens]. dan komen wij tot deze conclusie:

- a. Joël nam den physischen regen als symbool van de uitstorting des Geestes.
- b. Hij heeft die beide denkbeelden van physischen en geestelijken regen op profetische wijze doorengemengd.
- c. Ook den Christus beeldt hij af als een uit het huis Gods voortkomenden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

stroom. (De Heilige Geest is uitgegoten van boven; Christus is voortgekomen uit het huis Gods, gelijk Zacharia 13 : 1 zegt: Te dien dage zal er een fontein geopend zijn voor het huis Israels).

Trekken wij dit alles nu saam en bedenken wij dat מורה zoowel „leeraar” als „wateruitgieting” kan beteekenen (zoo zelfs, dat de Rabbijnen zeggen, dat מורה leeraar beteekent „omdat de leer van zijne lippen druppelt”) dan volgt hieruit, dat de vermelding van תמורה te midden van die van den physischen regen zeer goed kon aangebracht, aangezien deze regen een symbolischen zin had. Dit was ook profetisch, omdat de aardsche regen niet kon komen, tenzij als gevolg van geestelijken regen en dus moest de leeraar der gerechtigheid vooraf komen. Zie nog de parallelle plaats, Jes. 44 : 3, 4, waar wij dezelfde denkbeelden vlak naast elkaar vinden: het uitgieten van het water op het droge dorstige land en onmiddellijk daarmee verbonden: en Ik zal mijnen Geest uitgieten op uw zaad en mijnen regen op uw jong uitspruitsel. — Keeren wij thans terug naar ons uitgangspunt; wij zijn bezig aan te toonen, dat Christus zoowel in het Oude als in het N. Test. als profeet wordt aangeduid.

Daartoe wijzen wij in de derde plaats op Jes. 9 : 6, waar de naam יעין dient om Christus als profeet aan te duiden.

In de vierde plaats Jes. 55 : 4, waar de naam ער „getuige” voorkomt (מצוה zijn de Heidenen in tegenstelling met het volk Israel). ער, נגיד, מוצה deze drie woorden duiden de profetische werkzaamheid van den Messias aan om eerst de gedachten Gods te ontvangen en ze daarna te openbaren.

Voorts noemen wij nog Job 33 : 23. Er is hier sprake van een kranke en wel van een kranke gelijk die in Job typisch optrad; hier wordt nu geteekend het kwijnen van den zondaar, zooals hij in den dood gaat. „Als nu zijne ziel nadert aan het verderf en zijn leven aan de sfeer des doods (vs. 22) — indien er dan is over hem (d. w. z. om zich over hem te ontfermen) een bode, een gezant des Heeren, een tolk tusschen hem en God (dit is het echte begrip van profeet); één uit duizend (d. w. z. van degenen, die in staat zijn den mensch Gods rechten te leeren) om hem zijnen rechten plicht te verkondigen (vs. 23), zoo zal Hij . . . enz., vs. 24. — (Er wordt hier dus een klasse van menschen genoemd, die in staat zijn om den mensch zijn rechten plicht te leeren; en nu is er onder die massa één, die altijd uitsteekt, die אהר מביאך van die schare van verklaarders is, d. w. z. de princeps, de primus inter pares, de allerhoogste. En nu volgt er, dat, als hij, die eenige onder duizend, den mensch in zijne verkwijning, die het verderf en de sfeer des doods nadert, niet leert, dat de mensch dan weg is. Maar als er een מלאך (een, dien God zendt, en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dien hij, mensch, niet geroepen heeft) een tolk en wel een, die onder al die menschen, die bezig waren hem zijn plicht te leeren, de allerhoogste is, komt en over den mensch zich ontfermt, dan zal Hij hem genadig zijn en zeggen: „verlos hem, dat hij in 't verderf niet nederdale ik heb verzoening gevonden”. Hij is dus een zoodanige leeraar, die tevens כפר kan aanbrengen. Daar er nu maar één man denkbaar is, die in het verkwijnen van 't menschelijk geslacht redding kan aanbrengen en tot den Vader kan zeggen: red hem van 't verderf, want ik heb het zoenoffer voor hem gevonden — daar blijkt, dat met dezen מלאך bedoeld is Christus.

Matth. 23 : 8, 10 waar de Heere het begrip van διδάσκαλος εἶναι op zich zelf toepast.

Hebr. 3 : 1 noemt de Apostel den Heere Christus ὁ Ἀπόστολος καὶ ἄρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν. De profetische werkzaamheid (ὁμολογία) wordt weder in verband gebracht met de verzoening (ἄρχιερεὺς).

Eindelijk Jes. 61 : 1 waar de Christus zelf van zijn zalving tot profeet getuigt. לְכִישָׁר duidt de profetische werkzaamheid aan en deze vloeit voort uit het מְשִׁיחַ, het gezalfd zijn met den Heiligen Geest.

Nu moeten wij de Evangelisten en profeten niet tegenover elkaar stellen: profeten, evangelisten, dienaren des Woords en apostelen hebben allen profetische werkzaamheid, n.l. de gedachten Gods op te vangen en weer te geven.

In die profetische werkzaamheid is Christus, wat zijn omwandeling op aarde betreft, ingezet bij den Heiligen Doop en als de profeet per excellentiam, de profeet op wien Deut. 18 sloeg, door den Heere zelf uit den hemel aangewezen bij de verheerlijking op Thabor. Matth. 17, Marc. 9 en Luc. 9. (De doop in Matth. 3, Marc. 1, Luc. 3, en Joh. 1). Het culminationspunt daarbij ligt in de woorden αὐτοῦ ἀκούετε. De verheerlijking, met al wat daarbij hoort, heeft in Matth. 17 : 5 zijn afloop en wel in de stem uit de wolke: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἐδόξασα ἀκούετε αὐτοῦ. Die woorden ἀκούετε αὐτοῦ zijn ontleend aan Deut. 18, waar gezegd wordt tot Israel: de heidenen hooren naar de guichelaars; maar gij zult alzoo niet doen: Ik zal u een profeet verwekken; hoort gij naar Hem! Toen sprak de Heere God door Mozes — nu rechtstreeks uit den hemel.

Wij zien dus hoe het begrip van Christus' „profeet zijn” de heele Schrift doorloopt. Het feit zelf is duidelijk genoeg. Doel dezer observatie was alleen aan te toonen, dat de Schrift dit ook met bewustheid uitspreekt. Zij doet dit of door den naam נביא.

of door het begrip van נביא en zijne homonymen,

of door het idee van „profeet” te komen gelijk in Deut. 18,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en eindelijk door aan te toonen, dat Hij alleen van Gods wege op zijn prediking het zegel van God uit den hemel ontvangen heeft, door de woorden: *αὐτοῦ ἀκούετε.*

II. In deze observatie zullen wij bespreken de necessitas van Christus' profetisch ambt, die daarin ligt, dat alle menschen zonder uitzondering onbekwaam zijn om profeet te zijn. De profeet, gelijk wij zagen, heeft de roeping in de eerste plaats om de gedachten Gods op te vangen en ten tweede ze uit te spreken. Door de zonde kan hij ze niet meer opvangen; daarmee vervalt ook het tweede; wie niet opvangt, kan niet uiten.

Dit wordt geïndiceerd in Deut. 18 : 16 — de mensch luistert naar de tovenaars en guichelaars; Ef. 4 : 17, 18 hij is verduisterd in zijn verstand. Wel wordt hiertegen aangevoerd Rom. 1 : 19 *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς;* maar dit strijdt hier niet mee, want, gaat de Apostel voort, dit geschiedde, opdat zij niet zouden te verontschuldigen zijn. Hij wil als 't ware zeggen: God heeft het boek open laten liggen, maar de menschen konden het niet meer lezen. Nam God het boek weg, dan kon de mensch nog zeggen: ik kon niet lezen, want er was niets; maar nu het er lag en hij toch niet las, is er geen verontschuldiging meer.

Historisch wordt dit geïndiceerd door Adam's houding in het paradijs. Adam vóór den zondeval is God inwachtende; na den zondeval schuilt hij weg, kan hij het licht niet verdragen. En waar hij, na in zijn zonde gesterkt te zijn, de hand zou durven uitsteken naar den boom des levens, komt de Cherub met het vurige zwaard en snijdt hem van het inzicht in het heiligdom af. Het wezen der zonde wordt dus in het paradijs zelf daarin openbaar, dat de mensch geen profeet meer zijn wil. Wat is de boom der kennis des goeds en des kwaads? God kent het goede en kwade *e se*, *jure suo*, maar een profeet moet niet *e se*, maar afhankelijk receptief, uit God zijn kennis ontvangen. Wat Satan in den zondeval wil, is juist, dat de mensch de afhankelijkheid van God opzeggen en uit zich zelf de kennis putten zal; alle zonde van het doolgeraakte verstand is juist, dat het wil kennen het goede en kwade uit zich zelf. Zonde is dus principieel genomen, het afwerpen van den profetenmantel. Dit ligt in Deut. 18 : 20 in het woord *הִנִּיר*, wat juist uitdrukt, dat de mensch het uit zich zelf wil later opborrelen.

Intusschen heeft de mensch, alzoo gevallen zijnde, den eertitel van profeet niet willen laten schieten; hij wilde het „profeet zijn” voortzetten. Daaruit volgt het valsche profetisme, waarbij is te onderscheiden tusschen tweeërlei:

1^o het valsche profetisme, wat na den val uit het natuurlijk leven is blijven voortgaan en profetisme van de afgoden geworden is. De profeten in Baals

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dagen waren bezig de publieke opinie te bederfen en te leiden in een gedachtenkring, die zich concentreerde in de Baälsidee; zij heeten daarom Baälsprofeten II Kon. 10: 19 e. t. a. p. (niet Baälspriesters) en vertegenwoordigen de naturalistische wereldbeschouwing.

2^o Het valsche profetisme in den vorm van imitatie van het in Israel door den Heiligen Geest opgewekte profetisme. De goede profeten kwamen בְּשֵׁם יְהוָה; de andere בְּשֵׁם כְּעֵל; zij nu deden zich ook voor als profeten van Jehova. Zij waren geen mannen, die Israel zochten te winnen voor een verkeerde naturalistische levensbeschouwing, maar die in den naam van Jehova ketterijën dreven. Predikanten, die in de Kerk blieren, maar in die Kerk tegen de profetie van God reageerden.

III. Waar nu de mensch als zondaar onbrekbaar was geworden om ook maar één moment receptie van de gedachten Gods te bewerkstelligen en de valsche profetie, die daarnaast liep, op een dwaalspoor bracht, is het God, die daartegenover het reële profetisme in het gevallen menschelijk geslacht poneerde. Omdat echter een zondaar geen profeet kan zijn, d. w. z. profeet in eigenlijken zin en wij alle zondaars zijn, kan er alleen dan een echte profeet komen, als in het menschelijk geslacht een persoon opstaat, die uit dat menschelijk geslacht en toch zonder zonde is. Dit nu is maar eenmaal geschied in Christus Jezus en daarom is Hij de eenige profeet.

Nu kan intusschen die eenige Profeet wel andere menschen instrumenteel in zijn profetendienst gebruiken en zoo treden ook andere profeten in Israel op, die echter zelf geen profeten zijn, maar bazuinen, waarin Christus, de eenige profeet, blies. Datzelfde zeiden de kerkvaders door te zeggen, dat de profeten λόγοι waren, lieren die de eenige Profeet tokkelde. Dit wordt met bestialiteit uitgesproken in I Petri 1: 11 en evenzoo in Joh. 1: 17, 18. Wat is χάρις καὶ ἀλήθεια? Dat is de realiteit der zaak tegenover de σκιά. En wat wordt nu als reden opgegeven, dat het onder Mozes niet verder komen kon dan tot den νόμος en dat eerst onder Christus de ἀλήθεια en χάρις kwam? Dit, dat zij God niet gezien hadden; de receptiviteit was weg; alleen één wezen had nog dat receptiere, ὃς ἐν κόλπῳ τοῦ πατρὸς ἦν; en daarna komt nu de productie: ἐκεῖνος ἡμῖν ἐξηγήσατο.

Eenals de Heere van te zoren instrumenten had in de profeten, zoo daarna in de apostelen. De profeten en apostelen zijn als 't ware de morgen- en de avond-schemering van de zonne der gerechtigheid. Maar onder dat alles blijft Hij de eenige profeet, gelijk Hij zelf zei in Matth. 11: 27. Niemand heeft ἐπὶ γνώσεως d. i. receptiere kennis van den Vader dan de Zoon en niemand kan haar anders hebben dan door Hem. Vandaar volgt er in vers 28 op: Λεῦτε πρὸς μέ; daar Hij de eenige is, moeten allen naar Hem toekomen.

In de tweede plaats moet gewezen op de herhaaldelijk in de Schrift voorkomende

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verklaring, dat Hij is τὸ φῶς. De Efezenbrief zegt, dat de mensch is verduisterd in zijn verstand; dat het donker om hem heen is geworden. Wanneer komt nu de kennis Gods in hem? Als in die duisternis τὸ φῶς ἤνοιξε opgaat. Wie wordt nu in het O. en N. T. bij de profeten en apostelen als zoodanig aangeduid? — Niet de profeten en de apostelen zelf, neen, zij wijzen op Christus en zelf zijn zij slechts stralen van Zijn licht. Daarom heet Christus ook de Zon, als bron van licht, cf. Jes. 9 : 1; 42 : 6 en 60 : 1. Deze uitspraken der profeten worden dan ook in het N. T. rechtstreeks op Christus toegepast. Jes. 9 : 1 in Matth. 4 : 16; Jes. 42 : 6 in Luc. 2 : 32. Vooral in het Evangelie van Johannes, voor wien aanleiding bestond Christus met opzet als τὸ φῶς voor te stellen geschiedt dit, cf. Joh. 1 : 4; 1 : 9; 3 : 19; 8 : 12; 9 : 5; 12 : 46. Voor Johannes lag deze oorzaak en rede daarin, dat hij Christus inlijfde als ὁ Λόγος. Ὁ Λόγος is de Uitspreker. Dus hangt het begrip van ὁ Λόγος en van profeet saam. Profeet ziet op den Λόγος. Niet de Vader of de Heilige Geest maar de Zoon is de Uitspreker, daarom heet Hij ook bij Johannes ἡ ἀλήθεια d. i. de logische opvatting (de opvatting als Λόγος) van het wezen Gods. Dit Logos-zijn van den Zoon van God is nu een der condities, waardoor het mogelijk werd, dat Hij in het menschelijk bewustzijn inging, want als afschijnsel van zijn Logos-zijn werd het bewustzijn in den mensch ingeschapen. Het is dus bepaald de Logos, die profeet wordt. Wij hebben hierbij dus wel te onderscheiden tusschen wat voor zijn „profeet-zijn” ligt in zijn „Zoon- en Logos-zijn” en wat Hij in het menschelijk bewustzijn indraagt. Het een is de grond van het andere, maakt het andere mogelijk.

In Joh. 1 : 1 laat hij daarom τὸ φῶς eerst optreden in zijn Λόγος zijn. Immers als hij vs. 4 zegt: ἐν αὐτῷ ξωή ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων dan wordt dit van den Logos gezegd; er gaat toch aan vooraf: οὗτος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ παντὶ ὃ ἐκ αὐτοῦ ἐγένετο. Duidelijker kan niet uitgesproken, dat met φῶς hier bedoeld is de Λόγος als Schepper. En nu zegt Johannes van dat φῶς in de 2^{de} plaats: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει — dit is dus het schijnen van den Middelaar; vandaar καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Hij werd door Johannes aangekondigd maar Johannes zelf οὐκ ἦν τὸ φῶς, ἀλλὰ μαρτυροῖ περὶ τοῦ φωτός etc. tot vs. 13. En nu wordt voorts in verscheidene plaatsen Christus aangetoond als „het verschenen licht”; als de vervulling der profetie in Jes. 60 : 1 en wordt gezegd, dat zij, die Christus niet aannemen de σκότος liever hebben dan τὸ φῶς, de donkere bewustzijns-wereld (sit venia verbo) van het aardse leven verkiezen boven de helder lichtende profetische wereld van den Christus.

De profetie wordt II Petri 1 : 19 in hetzelfde beeld genoemd een λύχνος φαίνων ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ. Christus is de kaars, hier de kandelaar (niet de zon), die wordt ingedragen in een donker vertrek en nu verdrijft de kandelaar de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

duisternis, zoover hij schijnt. Het is nog altoos nacht; de dag komt eerst bij Christus' wederkomst op de wolken. Het licht van de profetie is dus noodig zoolang als de duisternis nog niet is weggegaan; maar eens zal de *Φωσφόρος* opgaan en dan is het dag.

In gelijken zin wordt Christus Luc. 1 : 79 door Zacharias de *ἀνατολή ἐξ ὕψους* genoemd, terwijl de wereld wordt voorgesteld als liggende in het donker, cf *ἐπιφάναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις. τοῦ κατενθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εὐφροσύνης*. Het licht is bij het richten der voeten onontbeerlijk; in het donker weten wij niet, hoe te wandelen. Het beeld is dus ontleend aan de opgaande zon, die van uit de hoogte ons, wandelaars in de duisternis, beschijnt en verlicht.

IV. *De profetie vóór Christus' komst op aarde.*

Dat Christus reeds vóór zijn komst op aarde profeet is geweest, terwijl Hij nog geen menschelijke natuur bezat, maakt, dat Christus toen geen profeet kon zijn tenzij dan door behulp van een menschelijk bewustzijn. De profetie is altijd het opvangen van de gedachten Gods in een *menschelijk* bewustzijn. Anders zou de Zoon de eenige profeet zijn en wel ligt in zijn Logos-zijn de grond van zijn profeet-zijn, maar niet ligt er in, dat Hij zonder menschelijk bewustzijn toch profeet is.

Wat moest Christus nu doen om zelf geen menschelijk bewustzijn hebbende toch in het menschelijk bewustzijn de gedachten Gods op te vangen en uit te spreken?

Daarvoor stonden Hem twee middelen ten dienste, welke ook door Hem zijn aangewend. Vooreerst heeft Hij nu en dan een menschelijk bewustzijn aangenomen in de Christophanie. In de Christophanie grijpt plaats een tijdelijke schepping van een menschelijke natuur, waarin Christus verschijnt aan de patriarchen (bijv. aan Mozes in het braambosch) en van daar uit met hen spreekt. Uit het rechte verstand der profetie wordt ook de Christophanie ons recht duidelijk.

Ten tweede had Hij het bestaande menschelijk bewustzijn aan zich onderworpen. Vandaar dat als de eigenlijke profeten optreden, de Christophanie verdwijnt, terwijl zij eigenlijk alleen plaats vindt, waar het profetisme in lateren vorm nog niet geboren is. Eerst was er bijna uitsluitend Christophanie, daarna bijna uitsluitend profetisme en daartusschen een overgangsperiode.

Dat Christus nu werkelijk in deze profeten *de* profeet geweest is blijkt uit I Petri 1 : 11; I Petri 3 : 19 en I Cor. 10 : 9 (er staat niet: laat ons Christus niet verzoeken, gelijk sommigen van hen „Mozes of den Heere” verzocht hebben, maar alleen: „verzocht hebben”, wat duidelijk op Christus slaat).

Op grond van onderscheidene teksten nl. Matth. 4 : 17; Hebr. 1 : 1; 2 : 3 en Deut. 18 : 15 bestrijdt men de meening, dat Christus ook onder het Oude Verbond de profeet zou geweest zijn.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Matth. 4 : 17 staat: „Toen *begon* Jezus te prediken” en dus — zoo zegt men — kan Hij niet reeds vroeger als prediker zijn opgetreden. Deze plaats doet echter niets ter zake. Niemand betwist, dat de Christus incarnatus toen met prediken begonnen is, maar de vraag is juist of Hij ook ante incarnationem praedicavit.

Hebr. 1 : 1, zoo zegt men, wordt de Zoon tegenover de profeten van ouds gesteld — iets wat door ons niet betwist wordt, mits men onderscheid make tusschen de mediate en immediate profetische werkzaamheid van Christus: Hebr. 1 : 1 duidt aan, dat de immediate profetie van Christus in de laatste dagen gekomen is, maar zegt niets omtrent de mediate prediking van Christus door de profeten.

Hebr. 2 : 2, 3; het zeggen van den Apostel, dat „het Oude Testament door de engelen is bediend geworden”, duidt aan, dat, wat de profeten spraken, een hooger en oorsprong had. Hier wordt dus de vroegere werkzaamheid van den Zoon niet beperkt, maar eer uitgesproken; terwijl in de 2^{de} plaats zoodanige opvatting van dezen tekst, alsof de Christus pas begonnen was te werken post incarnationem, de vaderen onder het Oude Verbond uitsluit van de zaligheid. Wij hebben hier alleen te doen met de tegenstelling tusschen den dienst der schaduwen en dien der vervulling; de prediking der vervulling *ἔλαβεν ἀρχὴν λαλεῖσθαι διὰ τοῦ Κυρίου* — dit spreekt vanzelf.

Deut. 18 : 15 staat: „Ik zal u een profeet verwekken” en — zoo zegt men nu — qui promittitur ergo nondum aderat, als Hij toen beloofd werd, was Hij er nog niet. De conclusie in deze redeneering is vooreerst onjuist, want geen belofte is een belofte, als ze niet vooraf in Gods raad bepaald staat; geen ding kan op aarde uitgewerkt, of het moet vooraf in de onzichtbare wereld aanwezig zijn. En voorts staat er niet: „Ik zal in latere dagen” maar „ik zal voor u” d. w. z. aan hen, die 's Heeren woord hoorden „een profeet verwekken.” De vervulling der profetie wordt dus niet uitgesteld tot zooveel eeuwen daarna, maar als aanstaande gesteld voor geheel Israel van dat oogenblik af aan.

Deze profetische werkzaamheid van Christus vóór zijn komst op aarde was geheel beantwoordende aan de vereischen van de profetie. Ze was éénerzijds opneeming in het menschelijk bewustzijn van gedachten Gods, andererzijds het uitspreken door menschenlippen van die gedachten Gods. Hem tot lof en prijs.

Dé Christus had toen nog geen menschelijk bewustzijn. Om in een menschelijk bewustzijn de gedachten Gods te kunnen opnemen, moest Hij zich dus bedienen van een reeks van menschen, wier bewustzijn Hij voor dien tijd en dat oogenblik, dat Hem dit goeddocht, te Zijner beschikking nam. En zoo heeft Hij het bewustzijn van Adam, Eva, Henoch, Noach, Abraham, Mozes en de verdere profeten gebruikt om in hun bewustzijn de gedachten Gods op te vangen en eveneens hun lippen om de aldus opgevangen gedachten Gods

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

uit te spreken; hunne vingers om ze te beschrijven en hun keel om den lof Gods onder begeleiding van harp en cymbaal uit te galmen voor de ooren des volks.

Hoe de Christophanie daartegenover staat, zagen wij reeds boven. De Christophanie is een hulpmiddel, waar nog geen menschelijk bewustzijn in staat is voor Christus als voertuig dienst te doen. Ze verdwijnt, waar de profetie opkomt. De profetie kan alleen van uit dat oogpunt verklaard; wie haar apart neemt, komt er niet. Alleen wie haar beschouwt als het door Christus in dienst genomen menschelijk bewustzijn, verstaat de inspiratie (cf. *Locus de S. S.*).

Door het gewichtig moment van Horeb wordt nu deze wijze van profeteeren geaccrediteerd. Horeb is de accreditatie van de profetische werkzaamheid van Christus door middel der inspiratie. 't Moest toch eerst blijken, dat de mensch, zooals hij daar stond — zelfs de vrome mensch — onmachtig was de woorden Gods te hooren. Bleek dat, dan was daardoor geaccrediteerd het middel om het menschelijk bewustzijn op aparte wijze daarvoor te bewerken en die aparte bewerking van het menschelijk bewustzijn voor het ontvangen van de gedachten Gods geschiedt door Christus' profetenschap in hen. Vandaar dat Mozes in Deut. 18 : 16 zegt: „Ten dage der verzameling op Horeb hebt gij gezegd: Wij zullen niet voortvaren te hooren de stem des Heeren, onzes Gods” en in die betuiging des volks de accrediteering zoekt van den Nabi, die voortaan in den mensch instrumenteel spreken zal.

Gaan we nu kortelijk na welke de gedachten Gods zijn door Christus in het menschelijk bewustzijn ingebracht, hetzij door Christophanie, hetzij door prophetae instrumentales. Het korte antwoord in dezen is: Wet en Evangelie. Het onderscheid tusschen deze beide is de draad in den Daedalus-hof. Wet is het complex van de gedachten Gods, voorzoover Adam die in zich op moest nemen vóór den zondeval. Wie de gedachten Gods in zich opneemt buiten de zonde om — heeft de Wet. Als er geen zondaar is, is er geen sprake van verzoening en nog minder van Evangelie. Een Evangelie voor Adam in statu originali is absurd. Wat Adam en Eva konden opvangen waren de ordinantiën Gods. Het is dus even onzinnig het Werkverbond pas te stellen bij Abraham of Mozes als het Evangelie vóór den zondeval. Het Werkverbond kan niet anders dan in het paradijs zijn begonnen. Het is gegeven aan den mensch staande in dat bewustzijn, waarin die gedachten Gods opgenomen werden, die hem de ordinantiën des levens gaven. — Vraagt men nu: zijn dan aan Adam vóór den val de 10 geboden geopenbaard? — dan antwoorden wij, dat dit een mechanische ongerijnde vraag is; vooreerst, omdat aan Adam in het paradijs geen mededeeling plaats had, maar zijn bewustzijn openstond voor

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de gedachten Gods (hij had sapientia, geen scientia — geen wet maar besef) — ongeveer zooals in Ps. 119 ligt uitgesproken. Ten tweede: aan Adam in het paradijs te zeggen: „gij zult niet echtbreken” — ware al zeer zonderling. Hoe zou dat kunnen, terwijl er slechts ééne vrouw was? Te zeggen: „gij zult niet stelen,” ware al even vreemd; als men alles bezit, kan men niet stelen. Te zeggen: „gij zult geen valsche getuigenis geven,” kon evenmin. Aan wie moest hij die geven? Aan Eva misschien? — Denk u slechts even concreet in Adam's toestand in en ge voelt terstond al de absurditeit van zoo'n mechanische opvatting. In de derde plaats kunnen deze geboden niet aldus in het paradijs gegeven zijn, omdat ze bijna alle een negatieven vorm dragen (behalve het 5^{de} gebod: cert uw vader en uwe moeder [nog al zonderling voor Adam!] en het gebod om den Sabbathsdag te heiligen, zijn alle geboden negatief), terwijl natuurlijk vóór den zondeval de geboden Gods positief in Adam's hart lagen.

Nu is intusschen door de zonde de band tusschen het bewustzijn des menschen en de ordinantiën Gods verbroken. Wel zijn er nog overblijfsels door heugenis en traditie uit 't paradijs, nog bewerkt door de algemeene genade — maar al het overige is weg; nieuwen toevoer kreeg de mensch niet meer. Vandaar in het leven der volkeren en staten een algemeene achteruitgang.

Komt Christus nu als profeet, dan heeft Hij van de *receptieve* zijde een dubbele roeping:

ten 1^{ste} om te recipieeren wat Adam in zijn bewustzijn had, d. i. de ordinantiën Gods, de wet. Dat Christus als profeet de wet brengt, is niets anders dan dat Hij in het menschelijk bewustzijn opneemt en uit het menschelijk bewustzijn uitspreekt die ordinantiën Gods, die Adam gekend heeft — maar hierbij deze dubbele bijvoeging:

- a. in den vorm, waarin ze voor den zondaar staan nl. negatief, verbiedend,
- b. geadopteerd aan het leven van een bepaald volk nl. Israel.

en aldus uit den generalen positieven in een concreten negatieven vorm overgebracht.

ten 2^{de} om te recipieeren die gedachten Gods, die Adam niet hebben kon, wijl ze eerst golden na de zonde, nl. Gods gedachten over den zondaar. Adam wist daarvan alleen Gen. 2 : 17. Was er in God nog eene andere gedachte omtrent den zondaar, dan was deze een nieuwe en die nieuwe gedachte ligt in het Evangelie uitgesproken.

Christus dus als profeet de Wet en het Evangelie recipieerende en beide uitsprekende, moest niet dit uitspreken niet pas aanvangen tijdens zijn komst op aarde, maar reeds daarvoor. Vandaar dat die twee: Wet en Evangelie, van het paradijs af altijd naast elkaar loopen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu heeft Christus die gedachten Gods niet alleen eenmaal uitgesproken door de Nebiim, maar ook gezorgd voor de *divulgatio* daarvan.

De profeten moesten ook zorgen, dat het in de wereld uitging (ἐκδόσις) door aanplakborden, profetenscholen, geschriften enz. Maar Christus deed nog meer. Hij gaf onder het O. T. een afzonderlijk instituut voor de divulgatio en stelde onder het O. V. tweecërlei bedienaren des Woords en wel de vaders in het huisgezin en de priesters bij tabernakel en tempel. Aan dezen werd in opdracht gegeven om, wat Christus gedaan en geopenbaard had, te divulgeeren in den dienst van Messias den profect cf. Ex. 10 : 2; Deut 4 : 9 en 10. Waar hier sprake is van de profetische werkzaamheid des Heeren, daar is dit in tweecërlei opzicht merkwaardig; vooreerst om de inprenting des Heeren, dat een geslacht, dat ging, aan een geslacht, dat kwam, de openbaring divulgeeren moest, ten tweede daarom, dat behalve het rechtstreeksche onderwijs der profeten er ook was een aanschouwelijk onderwijs des Heeren als profeet; Hij deed teekenen en wonderen in Egypte en aan de Schelfzee, daarnaast loopt een reeks van ceremoniën en beelden, en deze alle te zamen waren een aanschouwelijke voorstelling van den inhoud der openbaring, (cf. uitvoeriger Loc. d. S. S.)

Eenzoo vinden wij den last aan de ouders om dit onderwijs in heel zijn omvang over te brengen aan kinderen *en kindskinderen* (dit laatste moet er bij; de ouders zijn er niet van af met alles hun kinderen mee te deelen, maar moeten deze ook op 't hart drukken alles aan hun kinderen weer over te brengen enz.).

In de *eerste* plaats dus de onderwijzing der ouders om de waarheid Gods te divulgeeren cf. Deut. 6 : 7; 11 : 2, 19; 29 : 29; 32 : 46; Ps. 78 : 4, 5, 6.

In de *tweede* plaats de onderwijzing der priesters cf. Mal. 2 : 7 („want hij is de engel des Heeren” wil in onze taal zeggen: hij is de persoon, die besteld is om de openbaring van Jehova te divulgeeren) Lev. 10 : 11 cf. Deut. 17 : 10, 11; II Kron. 17 : 9.

In de *derde* plaats komt hier nu bij de op zich zelf staande onderwijzing der **הַנְּבִיִּים**. Het is een fout van de vroegere Dogmatieken, dat ze in navolging van de Scholastieken doorgaans veel spraken over Mozes en de profeten, maar de groote beteekenis der Chokma voorbijgingen; daarom stellen wij de Chokma meer op den voorgrond. Die Chokma heeft een ander doel dan de Thora en het Nebiisme.

[Sprekende wij van Wet en Evangelie, dan bedoelen wij met *Wet* alle ordinantiën Gods, voorzoover deze een zedelijk en religiëus karakter dragen en uit de geopenbaarde wet voortvloeien, terwijl Evangelie alleen ziet op de verlossing van den zondaar en de eere Gods].

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu is er behalve dit (cf. Ps. 119) nog een uitgestrekt terrein bijv. in den sterrenhemel, de dierenwereld, het sociaal gebied, waarin ook nog Gods gedachten leven, die corresponderen met beseffen van meer geëleveerden aard, die in het menschenhart nog overig zijn, door de algemeene genade in stand gehouden. In Israel nu was een school van mannen, die dien schat van kennis, die daarin opgehoopt lag, opgedolven, gezuiverd heeft en in den stroom der Openbaring heeft doen invloeien onder de leiding des Heiligen Geestes. Dus de Chekamin waren mannen, die onder Christus als profeet en als zijn openbaringsorganen gewerkt hebben. Cf. Spr. 1 : 23 en Cap. 2 : 1—9. In Cap. 8 vinden wij de aansluiting van de Chokma aan Christus; in den prachtig schoonen en beroemden monoloog door de Opperste Wijsheid gesproken, waarin ze van zich zelf verklaart, dat ze is Christus, die was eer de wereld geschapen wierd, Gods metgezel en zijne vermaking. Evenzoo in Job 28, waar de Chokma zich resumeert en opheft in den Logos. — Als men deze plaatsen uit dit oogpunt opvat, dan wordt men eenerzijds bewaard voor de ruwe manier van citeeren als in vele catechisatieboekjes geschiedt (waar het ongeloof tegen opkomt en aantoot, dat hier van den Messias geen sprake is, wyl er geen woord van verlossing gerept wordt). Terwijl men aan den anderen kant voelt (wanneer men Christus slechts opvat als profeet en dus receptief), waarom Christus de Wet, het Evangelie en de Chokma moest uitspreken om den lof des Heeren uit die menschheid, waarvoor Hij zich zelven gaf, te doen voortkomen.

Van Christus' profetische werkzaamheid blijft nu alleen ter bespreking over de laatste schakel: dat Hij ook gedurende dien tijd de Doctor Internus is geweest. Het uitwendige woord is het middel om geestelijk inwendig te leeren, maar dit geschiedt alleen als het licht des Heiligen Geestes op dat Woord valt. Spr. 1 : 23 nu is de eenige plaats in het O. T., waar gezegd wordt, dat de Heilige Geest niet van zich zelf komt, maar gezonden wordt door Christus.

De groote scheiding tusschen de Grieksche en Westersche Kerk is juist ontstaan over het „Filioque”; n.l. over de quaestie of de Heilige Geest alleen van den Vader of ook van den Zoon uitging.

Dezelfde quaestie wordt nog op onze dorpen besproken en was in Comrie's dagen aan de orde van den dag, maar dan in dezen vorm: of de Heilige Geest de ontdekking geeft om tot Christus te komen of dat het ontdekkend licht reeds van Christus uitgaat. Gaat de Heilige Geest van den Vader uit, dan zendt de Vader den Heiligen Geest buiten verband met den Zoon. Men voelt dus, dat de gansche Theologie en de Belijdenis een andere wordt, naarmate men het standpunt der Oostersche of der Westersche Kerk inneemt.

De Schrift leert, dat de Heilige Geest overal, waar het het heilswezen betreft, uitgaat van den Vader en den Zoon.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu vormen velen zich een voorstelling alsof onder het O. V. de vromen zalig werden door den Heiligen Geest buiten Christus om; dan is Christus dus niet de Doctor Internus, maar de Heilige Geest. Dit punt moet derhalve hier bij den Christus als profeet onder het O. V. besproken worden. Heeft Christus ook onder het O. V. den Heiligen Geest uitgestort, dan blijkt, dat de Heilige Geest in zijne werkingen een gave van Christus is geweest. Zie hiervoor nu Spr. 1 : 23; er staat niet: de Geest zal op u uitgestort worden, maar *Ik* zal mijnen Geest over ulieden uitstorten. De Heilige Geest komt dus niet uit zich zelve, maar uit een ander en deze andere is hier de Chokma, die Spr. 8 geïdentificeerd wordt met den Logos, d. i. Christus.

V. De Christo ambulante in terra.

Dit tweede deel van Christus' profetische bediening wordt tegenwoordig gemeenlijk als het eenige deel beschouwd.

Tot op Bethlehem toe bezat Christus geen eigen menschelijk bewustzijn. Daar nu alle profetie is het opvangen van goddelijke gedachten in het menschelijk bewustzijn, zoo moest Christus onder het Oude Verbond zich wel bedienen van het hulpmiddel in het bewustzijn van andere menschen geboden. Maar in Bethlehem krijgt Hij een eigen menschelijk bewustzijn; dat is de groote verandering, die in de profetische bediening van Christus bij zijne geboorte komt. Daar, waar Christus zijn eigen menschelijk bewustzijn ontvangt, gebruikt Hij datgene, wat Hijzelf bezit. En nu is zijn taak weer tweerlei: in dat eigen menschelijk bewustzijn moet Hij de gedachten Gods opnemen en ze uitspreken.

De wijze waarop Hij de gedachten Gods in zijn menschelijk bewustzijn heeft ingebracht is de via de Theologiae Unionis; niet door ze van buiten te leeren, maar via unionis met den Vader verkreeg Hij ze.

Dit receptieve deel nu van zijn profetische werkzaamheid spreekt Christus uit in tal van plaatsen, die tot nu toe door velen niet gewaardeerd werden, die banaal schenen, eenvoudig omdat men niet op het profetische karakter ervan lette.

Joh. 7 : 16, 17 waar we het profetische opvangen der gedachten Gods, vinden uitgedrukt. Deze zegswijzen zijn veelvuldig bij Christus. Men verzuimde echter daarin te zien een onmisbaar bestanddeel der profetische werkzaamheid. Wat men goed, dat de profetische werkzaamheid een receptieve en een productieve zijde heeft, dan moeten die beide ook bij Christus uitkomen; dan moet dus ook blijken, dat Hij den inhoud van zijn bewustzijn niet uit zich zelf maar uit God heeft.

Joh. 3 : 11 en 31--34 *ὁ οἶδαμεν* vindt zijn verklaring in *ὁ ἑώρακαμεν*; *ἑώρακαμεν* is gezegd niet van wat men uit zich zelf heeft, maar van hetgeen zich als

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een object van buiten af aan ons voordoet; het meervoud in dit vers (*ἑωρακαμεν* etc.) sluit de hulpprofeten van vroeger in; de Heere identificeert zijn optreden met dat der vroegere profeten. Vs. 31—34 leert, dat er tweeërlei bewustzijn is: het eene, dat zijn inhoud *ἐκ τῆς γῆς* ontving en niet profetisch is; het andere wél profetisch *ἐκ τοῦ οὐράνου*; het laatste spreekt niet uit zich zelf, maar wat het gereciperd heeft, gereciperd door twee middelen, n.l. zien en hooren — *καὶ ὁ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τούτο μαρτυρεῖ*.

Joh. 8 : 48, 49, 50 waar de Heere uitspreekt, dat Hij zijn ideaal niet in zich zelven heeft, maar dat al wat *τιμὴ* (waarde) en *δόξα* bezat, uit den Vader Hem toekwam en door Hem den Vader werd toegebracht.

Joh. 14 : 10 *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ*. Hier wordt dus gezegd, dat zelfs de *ῥήματα*, de inkleeding en vorm der gedachten niet van Hem, maar van den Vader was en wel via unionis: *ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ῥήματα*. Cf. ook vs. 24.

Joh. 17 : 4 en 14.

Wat de *τιμὴ*, den *λόγος*, de *ῥήματα* en de uit *ῥήματα* geconstrueerde *διδασχὴ* betreft, getuigt Christus dus, dat Hij dit alles niet uit zich zelven heeft, maar dat het Hem receptief *ἐκ τοῦ πατρὸς* toegekomen is.

Ten tweede de productieve zijde van zijn profetisch ambt; deze toonde Christus op velerlei wijzen:

1^e *τῷ κηρύγματι* door de prediking;

2^e door zijn *vita, persona, operibus, passione resurrectione* etc.

Het profetenschap, ook dat van Christus gedurende zijn omwandeling op aarde, draagt een tweeërlei karakter wegens de tweeërlei perceptie n.l. die van oog en oor: manifestatie en elocutie. En evenals er in het O. T. nadruk op gelegd wordt, dat de vaders aan hunne kinderen leeren zullen en de Thora en de Niphlaoot (de manifestaties), zoo treedt Christus, op aarde als profeet verschijnende, niet alleen op als praedicator maar ook als manifestator; in die beide is eerst de profetische werkzaamheid van Christus compleet. Iets wat te veel in de Gereformeerde prediking voorbij is gezien; daarom heeft Arminius er zich meester van gemaakt om de Gereformeerden er mee te bestoken en het zich zelf als een waar element toegeëigend, om zich er mee te sterken.

1^e de *praedicatio* van Christus.

Deze is geen additief nieuwe; wel een deels nieuwe, maar nooit additief nieuwe. Aan een plant kan wel een nieuw blad komen; maar dat blad wordt er niet aangehangen, maar komt uit de plant zelf voort. Zoo zijn ook in de praedicatio van Christus wel nieuwe elementen, doch niet er bijgebracht, maar uit de reeds bestaande kiem des O. T. voortgekomen. Christus heeft zich omtrent dit punt zeer nadrukkelijk uitgelaten, Matth. 5 : 17 *μὴ νομίσητε ὅτι*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ἤλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας. οὐκ ἤλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι. Wat is de praegnante zin dezer woorden? Als ik een huis heb, dat door den storm gehavend is en bouwvallig wordt, dan kan de architect het alleen herstellen, door er eerst een deel af te breken en er daarna additief een nieuw stuk bij te zetten. Is dat nu de bedoeling van πληρῶσαι? Neen, want Christus zegt uitdrukkelijk, dat Hij er niets zal afnemen, maar het voleindigen zal. Hier hebben wij dus met een organisch begrip te doen. Wanneer ik een plant koop in Januari, dan is zij nog klein; daarom moet ik haar niet καταλῦσαι, maar ik moet wachten tot zij πληρωθήσεται in den zomer, tot zij vol zal worden van bladeren en bloemen. Zoo nu zegt Christus, dat de plant der openbaring in de thora en de profeten nog niet vol was; maar dat Hij, wel verre van er een stuk af te nemen en wat nieuws er op te zetten, haar geheel tot vervulling zou brengen. — Deze woorden zijn dus nog niet vervallen, maar de vervulling, waarvan Jezus spreekt, duurt voort. Het geheele Oude Testament op te vatten als een bepaalde voorzegging van Jezus' leven en Matth. 5 : 17 dus op te vatten als: Ik ben gekomen om die voorzeggingen te vervullen — maakt ten eerste het tekstverband te niet en doet ten tweede de thora en de profeten voor de helft wegslinken.

In de tweede plaats heeft Christus door zijn predicatie op de openbaring gezet het Ἀμήν, Ἀμήν. Bij Christus lezen wij nooit: כֹּה אָמַר יְהוָה. Immers dat kan ik alleen zeggen, als ik niet zelf spreek, maar de Heere door mij spreekt. Krachtens de unie van Vader en Zoon kan Christus dit niet zeggen, want wat Hij sprak, sprak God; daarom zegt Hij: ἀμήν, ἀμήν λέγω ὑμῖν. Daarmede gaf Hij aan zijne prediking, die in den aard der zaak dezelfde was, een ander karakter; vroeger kwam het mediate, nu rechtstreeks uit het menschelijk bewustzijn.

2^e de *manifestatie* van Christus.

In de tweede plaats heeft Christus productief gewerkt als manifestator. Hier hebben wij te doen met het gevaarlijke leerstuk van „Christus' voorbeeld”. Een Gereformeerde heeft er altijd iets tegen van „Christus' voorbeeld” te hooren, terwijl de Arminiaan er altijd mee bezig is. De Gereformeerde zegt: probeer het maar Jezus na te bootsen en ge zult gevoelen, dat het niet kan; de Arminiaan dringt op dat nabootsen altijd aan en beweert het wel te kunnen.

Matth. 11 : 29; hier wordt naar des Heeren persoon (ἀπ' ἑμαυτοῦ) verwezen (en niet naar zijn woorden)—maar daarom niet in Arminiaanschen zin. Immers dan kon het niet gezegd zijn tot de vermoeiden, want dan was het een opwekking om nog harder te werken. De opvatting der Gereformeerden is de juiste: dat de vermoeiden door niet alleen van 's Heeren woorden, maar ook van zijn persoon te willen recipieeren ruste zullen vinden voor hun hart.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Joh. 13 : 15 waar de Heere niet zijn persoon maar de daad der voetwassing voorstelt als een *ὑπόδειγμα*; een symbolische acte, welke bij Christus niet was een daad door Hem verricht krachtens de goddelijke kracht in Hem, maar met aflegging zijner *δόξα* in den staat der vernedering; dus niet iets, wat Hij deed als Zoon van God, maar inlevende in de gestalte eens dienstknechts, om zijn apostelen een voorbeeld te geven.

Phil. 2 : 5 wordt de *φρόνησις* van Christus tot voorbeeld gesteld; *φρονεῖν* is nadenken bij zich zelf wat het beste is, dat men doen zal. Hier is dus niet bedoeld het nadenken van Christus aangaande wat Hij als Zoon van God krachtens zijn goddelijk vermogen deed, maar wij worden weer gewezen op wat Christus gedaan heeft in zijne vernedering, op zijn ingaan in de *μορφὴ δούλου*, opdat ook in den gevallen mensch het gevoel gewekt worde, dat in hem zijn moest.

I Joh. 2 : 6. Wanneer een moeder haar kind nog draagt onder het hart, dan is het kind daar waar de moeder is; en al wilde het kind ergens elders zijn, dit zou onmogelijk wezen. Als Christus nu ons zoo in zich opneemt, dat wij in Hem zijn, als het kind in de moeder, dan moet waar zijn *καθὼς ἐκεῖνος περιπατήσε καὶ αὐτός οὕτως περιπατεῖν*. Niet op de woorden van Christus wordt dus gedoeld maar op het levensverband, waarin Hij tot de geloovigen staat.

Matth. 10 : 38 het *ἀκολουθεῖν* van Christus is het gaan in zijn voetspoor — niet het hooren naar zijne woorden.

I. Petri 2 : 21 waar gezegd wordt, dat Christus geleden heeft en daarin ons een voorbeeld (*ὑπόδειγμα*) heeft nagelaten; dat Hij ons door zijn voetspoor den lijdensweg heeft aangewezen, waarin wij Hem volgen moeten. Niet den Christus nabootsen; want dan zouden wij zelf een nieuwen weg moeten vinden. Denk u slechts bij een reiziger op de bergen het verschil tusschen het volgen van de voetstappen van den gids en het zelf banen van een nieuw spoor in de sneeuw. Wil men den gids nabootsen, dan moet men niet achter hem aan in zijn spoor loopen, maar zelf vooraangaan naast hem. Als Christus in den lijdensweg diepe sporen heeft ingezet, dan bootst Hem na, wie evenzoo doet; maar wie Christus volgt, heeft een geheel andere roeping.

Wij zien dus, dat niet alleen Christus' woorden maar ook zijn vita, persona en passio mee zijn opgenomen onder de middelen, waardoor God zijn gedachten aan ons geopenbaard heeft.

Vervolgens krijgen wij nu de *elocutio per opera et miracula*. Gelijk in het Oude Testament bij de profeten de opera en miracula bij de manifestatie hoorden, zoo ook bij den Christus. De Heere beroept zich daar dan ook telkens op, als teekenen waarnaar de Joden geoordeeld zouden worden bijv.

Joh. 10 : 25. *εἶπον ὑμῖν* d. i. de *elocutio per verbum*. „Maar heeft deze *elocutio*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

per verbum geen invloed bij u, dan ligt daar toch nog een *μαρτυρία* door de elocutio per facta et miracula, die Ik uit mijns Vaders naam doe (*τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ*). Dit herhaalt Christus in vs. 38: ook hier wordt *ἔργα* met de openbaring verbonden, want er staat *πιστεύειν τοῖς ἔργοις*; wat is dat gelooven *aan* de werken nu anders dan gelooven aan de *openbaring* in de werken? (bij ons is vertaald in of om de werken, maar dit is verkeerd).

Joh. 14 : 10. 11. Hier combineert de Heere wederom beide en staan de *ῥήματα* weder tegenover de *ἔργα*. Er wordt nl. gezegd: is de Vader in de *ῥήματα* en in de *ἔργα*, dan is in de *ἔργα* even goed als in de *ῥήματα* een openbaring van Hem, en gij, Joden, zult daarnaar geoordeeld worden.

Joh. 15 : 24 waar blijkt, dat de Heere hier de Joden veroordeelt, wijl zij Hem verwerpen. En hun verwerping hangt niet daaraan, dat zij *τὰ ῥήματα* verwerpen, maar dat zij óók verwierpen de openbaring in *τὰ ἔργα*.

Bij de *ἔργα* vinden wij dus hetzelfde als bij de *ῥήματα*, de *διδαχή*, de *λόγος* en de *τιμή*; dat de Vader het is, die ze doet en Christus er receptief tegenover staat. Daarom zijn het Middelaarswerken en niet werken van den mensch Jezus Christus; dat blijkt daaruit dat de *Πατὴρ μένων ἐν αὐτῷ ποιεῖ τὰ ἔργα*.

Eindelijk krijgen wij de passio en resurrectio.

Hebr. 3 : 1—5. In vers 1 is sprake van onze *ὁμογενία* en wordt Christus genoemd de Apostel en de *ἀρχιερεὺς* van deze *ὁμολογία*. Nu zit in de *ὁμολογία* het productieve karakter van het opnemen der gedachten Gods en wordt hierbij het profeet- en priester- zijn van Christus in zijn eenheid voorgesteld. Profeet, priester en koning zijn niet zoo te onderscheiden, alsof ze in drie loketten gescheiden naast elkaar staan, maar de koning heeft tevens iets priesterlijks en iets van den profeet, de profeet iets priesterlijks en koninklijks, de priester iets van den profeet en koning. Vandaar, gelijk wij boven zagen, dat de lijdende Christus (de *ἀρχιερεὺς*) tevens een profeet is, omdat Hij een *ὑπόδειγμα* achterlaat, en koninklijk heerscht. In onzen tekst nu wordt in den *ἀρχιερεὺς* tevens de Apostel gezien.

Dit alles nu, wat wij zeiden omtrent Christus' profetenschap tijdens zijn omwandeling op aarde (dat Hij in zijn persoon, leven, lijden en sterven per viam unionis de gedachten Gods opnam en uitsprak), neemt niet weg, dat de Heere ook in engeren zin optrad als profeet, als praedictor, voorzegger van toekomstige dingen; praedixit enim certa quaedam, quae menti humanae incognita erant.

Matth. 24 en 25 bijv. behelzen een eschatologische voorstelling van de wederkomst des Zoons op de wolken. Eerst in gelijkenissen, daarna notione clara voorzegt Christus den oordeelsdag, zijn komen om te richten, de scheiding tusschen schapen en bokken; ook den ondergang van Jeruzalem en den val des tempels heeft de Heere in den meest eigenlijken zin voorzeggd.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Matth. 13 de zeven gelijkenissen *περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ* dragen ook een profetisch karakter in zooverre zij de ontwikkeling van Christus' Kerk in oecumenischen vorm aangeven.

Joh. 21 : 18 waar de Heere aan Petrus voorspelt, dat hij niet zijn eigen dood maar een gewelddadigen dood sterven zou.

Joh. 14 : 29 waar de Heere zelf zegt: *καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γένεσθαι* m. a. w. praedixi vobis. Dit eene woord subsumeert alle praedictiones van den Heere zelf over zijn lijden, dood en opstanding.

En eindelijk de geheele Apocalypse, die behoudens enkele toespraken aan de gemeenten en enkele inserties van gezegden van engelen of Johannes — één profetisch werk is, waarvan toon en aanhef deze is, dat Christus dit alles aan Johannes heeft geopenbaard cf. Apoc. 1 : 1 enz. Het is niet een openbaring omtrent Christus maar *van* Christus; (de genitivus auctoris, originis.) Immers de Vader gaf haar aan den Middelaar om ze te *δείξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ*.

VI. *De Christo post sublationem in coelum.*

Hierover kunnen wij kort zijn, wijl dit meer bekend en minder bestreden is.

1^e Christus heeft het Apostolaat ingesteld (cf. den Locus de S. S.) Het Apostolaat is door Christus ingesteld als een gesloten kring van organen, waarvan Hij zich bediende om als profeet in heel de Kerke op te treden. De apostelen staan in dezelfde verhouding tegenover den Heere als de profeten onder het Oude Verbond: ze zijn bloot hulporganen; het is nooit te doen om de apostelen zelf. Maar juist omdat hun woord niet hun woord, maar het woord des Heeren is, daarom kunnen zij spreken als Johannes deed in I Joh. 1 : 2. Tevens volgt hieruit, dat de predikanten die de woorden der apostelen op zich zelf toepassen, de Schrift geheel misverstaan. Wat in de Schrift van de apostelen staat, geldt niet van de Bedienaren des Woords. De Heilige Schrift is het middel waarvan de Heere zich bedient om het Apostolaat te perpetueeren in huis en kerk.

2^e Christus heeft de bediening des Woords ingesteld, leeraren gegeven. Die komen niet uit zich zelf aanzetten, maar *ἐτέθησαν*; Hij heeft ze aangesteld. En evenals de opperlieden niets zijn dan instrumenten in de hand van den architect en als zij goed werken, niemand zegt: hoe goed maakt die opperman dat huis, maar alleen de naam van den architect genoemd wordt, zoo heeft ook Christus eenige opperlieden — leeraren — in zijn dienst, die daarom ook ministri heeten in den striktsten zin des woords. Welke opperman nu zou willen werken niet naar het bestek van den architect, maar naar eigen goedvinden, die zou weggejaagd worden; zoo moest ook verwijderd elke Bedienaar des Woords, die naar zijn eigen plan bouwen wilde. Dan eerst wordt de Bediening des Woords goed verstaan, als men weet, dat het Christus is die in zijne dienaren spreekt. En nu zal men ook de heiligschennis voelen, als de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

predikanten, zich losmakend van huns Heeren Woord, eigen opinies daarvoor in de plaats schuiven en dan toch durven zeggen: Ik breng u niet mijn woord, maar het Woord des Heeren. Tot het brengen van 's Heeren Woord heeft men alleen het recht, als men gebonden is aan de Schrift. Het beroep op de autoriteit van de Schrift heeft daarom altijd ten doel te doen voelen: ik ben de knecht; mijn Meester is daarboven. Bij de hooggevoelende predikanten sloop maar al te veel het misbruik in, om zelf heer te willen zijn in de gemeente. En dat is verfoeilijk. Waarheid is, dat een predikant nooit mag zeggen: dat is mijn werk; want het is altijd het werk des Heeren; hij is de knecht des Heeren en heeft te werken zooals en wanneer de Heere hem roept; anders niet. Niet de opperlieden, maar de architect bepaalt het werk.

3^e Waar Christus zoo zijn Woord onder ons voortzet, werkt Hij ook rechtstreeks als Doctor Internus evenals onder het O. V.

Zijn profetische werking e coelo is dus drieërlei:

1^e door de apostelen ook *nu nog*;

2^e door de bediening des Woords — het werk van de knechten in den dienst des Heeren.

3^e doordien Hij zelf als Doctor Internus komt.

Ten slotte moeten wij er nog op wijzen, dat bij de Apostelen en de Bediening des Woords de profetische werkzaamheid tweeledig is: receptief en productief. Gelijk bij de profeten des O. T. de Heere hun bewustzijn en tong gebruikt, zoo gebruikt de Heere bij de apostelen en profeten ook hun bewustzijn om de gedachten Gods te openbaren. En gelijk wij in Spr. 1 zagen, dat de Chokma zijn Geest uitstort, zoo lezen wij ook van de apostelen in Joh. 16 : 13. De apostelen waren niet verlicht uit den Heiligen Geest, maar uit Christus, door den Heiligen Geest. Christus zegt nl. dat de Heilige Geest, die de apostelen onderwijst, zijn inhoud neemt uit Hem. Ook hier dus de quaestie van het „Filioque.”

Ten slotte komen wij dus tot deze resumptie:

Tengevolge van de zonde openbaart de profetie niet alleen die gedachten Gods, die reeds in het werkverbond en paradijs aanwezig waren in Adam, maar ook de gedachten Gods ter ontferming en redding van zondaren. Daarvan kon in het paradijs natuurlijk nog geen sprake zijn.

Die ontfermingen en barmhartigheden vinden wij overal in de Schrift voorgesteld niet als een correctief (additief) maar als een hoogere openbaring. De voorstelling der Schrift is steeds, dat er meer van Gods glorie geopenbaard is, nu de zonde kwam, dan als de zonde niet gekomen was. De *ἔρδειξις τῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ ἔλεος* zou niet alzo gekomen zijn, ware de zonde uitgebleven. Daarom staat de openbaring der ontferming hooger dan de open-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

baring in het paradijs; het Evangelie hooger dan de Wet; het openbaart rijkere gedachten van God.

Daar nu de hoogere openbaring staat op het voetstuk van de lagere, niet los, niet toevallig naast elkaar, maar beide met elkander in verband, zoo voert de Heilige Schrift er toe beide Wet en Evangelie terug te brengen tot den raad Gods. Wet en Evangelie zijn de openbaring van den raad Gods en daarom wordt de profetie (wier inhoud wet en evangelie is) voortdurend in de Schrift omschreven als aankondiging, mededeeling van den raad Gods.

En daar nu in die *βουλή* ligt verborgen het program om de glorie Gods te doen uitkomen, zoo is er in die *βουλή* een successie van momenten; de profetie openbaart die reeks, staat in verband met den raad Gods, en heeft dus evenzeer een successie van momenten, een progressus.

In die volheid der *βουλή* nu liggen twee conclusiën.

1^e het *τετέλεσται* van Golgotha.

2^e het *γέγονεν* van den dag des Oordeels.

De roeping van Christus als profeet is nu zelf dien raad aan de menschen te verkondigen en de menschen te leeren: God te loven. „Ik zal U loven in het midden eener groote gemeente,” dat is de productieve werkzaamheid van Christus als profeet. Als David God looft, verricht Christus in hem zijn profetisch werk; als Christus op aarde komt en de kinderen Gods lof doet verkondigen, is dat zijn werk als profeet. Daarom, wanneer de gemeente saamkomt en er alleen onderwezen wordt uit de Schrift en er wordt niet geloofd en gejubeld -- dan is de dienst onvolkomen. Er moet niet alleen door Christus gepredikt, maar ook een lofzang verwekt. De gemeente is receptief als zij hoort, productief als zij zingt. In de zangen van Sion is het dus nog de Christus, die als profeet werkzaam is. --

§ 5. *Prophetia Messianica.*

Voor zooverre de gedachten Gods slechts zijn gezindheid te onsvaart, zijn oordeel over ons en de zelfuitspraak over zijn eigen wezen en deugden tot inhoud hebben, ontbreekt aan den natuurlijken mensch de zuiverheid van orgaan om deze gedachten Gods als goddelijk te waardeeren. Op één punt daarentegen is de zondaar hiertoe wel in staat, voor zooverre nl. deze tot inhoud hebben het voornemen wat Hij doen zoude, bijaldien het aangekondigd werd, eer Hij het deed. Vandaar de eminente beteekenis voor geheel de profetie van de eigenlijke voorzegging niet vóór, maar nadat ze vervuld wierd. Overmits nu de inhoud van Gods raad zich in den Christus concentreert, moest de profetie praedictio Messiadis worden; en daar de Messias hierbij zelf het profetenambt vervulde, zelfaankondiging van den Christus zijn. Deze zelfaankondiging is evenwel voor de Patriarchen en Israel niet een *nuda annuntiatio facti futuri* geweest, maar zelfbetooging, zelfopenbaring, zelfmededeeling, waarbij het element der praedictie alleen de zekerheid gold, dat hetgeen bij God wezenlijk was, ook werkelijk zou worden in den tijd.

Hoe te oordeelen over de voorspellingen?

Langen tijd heeft men in een profeet niets dan een roorspeller gezien. Hiervan is men teruggekomen; eerst werd het roorspellen op den achtergrond geschoven; nog later beweerde men, dat hij niet roorspellen kon en zijn roorspellingen *ratiocinia ex eventu* waren en dat het eigenlijke wezen van den profeet daarin lag, dat hij strafredenen tegen het volk hield; de hoop van het volk opwekte in tijden van druk enz.

Wat leert ons nu de Heilige Schrift? Dat de gewone opvatting van het kerkelijk publiek, dat bij de profetie de eigenlijke praedictio gewicht en beteekenis heeft als waar moet erkend.

Wij hebben dit gezien in Deut. 18 : 21 en 22, waar het verschil tusschen den waren en den valschen profeet juist in de praedictio gezocht wordt. „Indien een profeet spreekt in den Naam des Heeren en het komt niet uit, dan hebt ge daarin het bewijs, dat, wat hij sprak, niet gesproken is door Mij”. Daarin ligt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

opgesloten, dat de praedictie tot het wezen van de profetie behoort, want indien dit niet zoo was, hoe zou men dan juist daaraan den waren profeet van den valschen kunnen onderkennen? Immers juist als nota characteristica, waardoor beiden onderscheiden worden, geeft de Heere het „uitkomen der profetie” aan. Ja nog sterker; als er stond: „indien een profeet iets voorspelt en het komt niet uit, dan etc.” zou men nog kunnen zeggen: ja! maar een goed profeet waagt zich juist niet aan zulke voorspellingen. Doch nu er staat: „wanneer hij in den naam des Heeren gesproken zal hebben”, ligt daarin opgesloten, dat hij, die een profeet is, tevens praediceeren moet. In dezen locus classicus van het Nebiisme wordt de praedictie dus niet als een onderdeel maar als hoofdzaak beschouwd.

Jesaja 41 : 22, 23 en 26 wordt het verkondigen van dingen, voordat zij geschieden, evenzeer als het kenmerk van goddelijke Openbaring aangevoerd.

Jes. 42 : 9 wordt evenzoo gezegd, dat de Heere de dingen verkondigt „eer ze uitgesproken zijn.”

Jes. 44 : 7 In het כִּמּוֹנִי ligt opgesloten, dat alleen God dit doen kan.

Evenzoo Jes. 46 : 9, 10; Ik de Heere, die *alleen* God ben, doe zulks!

Dus herhaaldelijk en zoo kras mogelijk wordt in de uitspraken van God den Heere zelf het praediceerend karakter van de profetie op den voorgrond gesteld en wel als bewijs van haar goddelijken oorsprong. Als men dit nu zoo duidelijk in het O. T. leest, voelt men hoe die richting van onzen tijd, die beweert, dat de praedictie er niet toe doet, tegen de openbaring ingaat en het wezen der profetie verkeerd voorstelt.

In het N. T. vinden wij, dat de Heere Jezus zich even sterk heeft uitgelaten. Joh. 14 : 29 zegt Jezus, dat Hij het zegt *πρὶν γενέσθαι* — dus praedicatief — en wel *ἵνα πιστεύσητε*, als het geschied is; dus het geloof bindend. Evenzoo Joh. 13 : 19, waar weer een praedicatief *λέγω* verbonden wordt met een *ἵνα* finalis: *ἵνα πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι*, Wederom dus het goddelijk karakter der praedictie en het zaligmakende geloof in Hem onzen verlosser verbonden. In Joh. 16 : 4 staat het ten 3^{den} male; Hij spreekt vóórdát het geschied is, *opdat* men, als het gekomen was, zijn woord zou gedenken.

Maar behalve dat in O. en N. T. ratione data, theoretice de praedictie als nota characteristica in verband met het goddelijk karakter van de profetie en het zaligmakende geloof met zooveel kracht op den voorgrond wordt gezet, hebben wij in het N. T. een geheele reeks van citaten uit de thora, profeten en psalmen, waarin tot in de kleinste bijzonderheden toe voorzeggingen omtrent Christus voorkomen: van de plaats zijner geboorte, het rijden op een ezels-veulen, het deelen zijner kleederen, de spons met edik, het niet breken zijner beenderen enz., welke citaten niet worden aangehaald als een bewijs van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

toevallige overeenkomst of symbolische gelijkheid, maar altijd met een *in* finalis: „opdat de Schrift vervuld wierde”; ja zelfs zoo, dat van enkele dingen expres gezegd wordt, dat de Heere ze deed *om* de Schrift te vervullen (cf. Joh. 19 : 28). Ook doorliep Jezus na zijne opstanding de Schrift met zijne discipelen om hun aan te toonen, hoe die Schrift praediceerde, dat Hij aldus lijden moest en alzoo in zijne heerlijkheid ingaan (cf. Luc. 24 : 26, 27). Dus niet alleen theoretice, de praedictie als tot het wezen van de profetie behorende genoemd, maar ook feitelijk wordt door Christus en de apostelen zelfs aan die plaatsen des O. T. waar wij overheen zouden lezen als praedictiën van de toekomst waarde gehecht. — Daarom moet de valsche voorstelling van Modernen en Ethischen, alsof het praedictieve karakter der profetie er niet toe doet, of beter nog dient weggelaten te worden, wederstaan worden. De eigenlijke reden van dit opzijschuiven der praedictie is, dat men zelf groot wil zijn en de profeten klein wil maken. Strafredenen houden kan iedereen wel; voorspellen niet. En daarom keert men dan eerst hoofdzaak en bijzaak om en werpt dan de nota characteristica der profetie uit om over te houden, wat ieder schrijver doen kan en misschien beter nog dan de profeten.

II. Intusschen moet hier een opmerking bijgevoegd van het hoogste gewicht. Mozes en Jesaja en Christus hebben theoretisch uitgesproken, dat de praedictie geen waarde had voor de tijdgenooten, maar eerst na de vervulling. De praedictie heeft voor den tijdgenoot alleen waarde, als hij gelooft; dan is zij hem tot vertroosting en opbeuring; maar de „vis demonstrans” van goddelijke autoriteit heeft zij nooit op het oogenblik van de verkondiging, maar als zij vervuld is. Cf. Joh. 13 : 19 en Deut. 18 : 21, 22. Dit hield men niet genoeg in het oog; in vroegere catechisatieboekjes werd het voorgesteld, alsof de praedictie gold voor hen, die haar hoorden. De praedictieve kracht werkte niet te voren, eerst post eventum heeft de praedictie waarde. Wie dit goed in het hoofd prent, ziet veel nevelen opklaren. Was de praedictie voor den tijdgenoot bestemd geweest om hem als een nota characteristica te dienen in momento praedictionis, dan had de aankondiging altijd zoo duidelijk moeten zijn, dat iemand, die van de zaak niet afwist, haar toch uit de praedictie kon opmaken. Bijv. indien iemand in de dagen der Reformatie opgestaan was, die een praedictie bracht voor zijne tijdgenooten van een locomotief of het electrisch licht, dan zou hij een breede omschrijving hebben moeten geven, omdat de zaak voor zijne hoorders vreemd was, daarentegen gold zijne praedictie *ons*, dan was een korte aanduiding voldoende. Zoo ook in de Heilige Schrift. Was de bedoeling geweest op het oogenblik zelf, dat de praedictie gegeven werd, de autoriteit der profetie te bevestigen, dan zou zij anders geluid hebben, maar nu de praedictie gegeven is om te werken als de zaak zelf gekomen was, behoefde de praedictie slechts

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een enkelen trek te bevatten. Door dit *doel* der profetie voorbij te zien is men in de war geraakt en heeft de praedicties misverstaan. Men zegt: wat hebben *wij* aan die voorspellingen? dat was goed voor de Joden, maar heeft geen belang voor de Kerke nu. Lezen wij daarentegen de profetie des O. V., nu ze vervuld is, als bestemd om ons te doen zien, dat er menschen waren, die iets vooruit aankondigden, opdat, wanneer het geschied zou zijn, wij weten zouden, dat het een werk was door God gedaan, dan jubelt de Kerk aller eeuwen daarin en vindt daarin de bevestiging van haar geloof aan die feiten zelf.

III. Wat is nu het motief van de praedictie? Het is een genadedaad Gods, een teeken van zijn lankmoedigheid en barmhartigheid. De zonde heeft ons wezen en onze natuur, niet alleen onzen wil maar ook ons denken zoodanig aangetast, dat de twijfel altijd inkruipt in hoofd en hart. Maar toch waar de zonde schier alles vernielde en verwoestte, blijven er enkele categorieën van vaste punten en hiertoe behoort bijv. de categorie van den tijd. Ook als zondaars weten wij met volkomen bewustheid: heden of gisteren; toen of nu. En nu is het motief van de praedictie alleen dit, dat het God den Heere beliefd heeft om in de vaststaande categorie van den tijd een vast bewijs van de goddelijke autoriteit der openbaring te leggen. Nu wordt de zondaar hier voor een dilemma gesteld: hij moet of voor dit praedictatieve karakter vallen en God gelijk geven — of zeggen: het is een pia fraus, een vaticinium post eventum. — En dit laatste is het diep goddelooze. Het is zoo gemakkelijk uitgesproken: de profetie van Daniël is een pia fraus, — maar wat is het eigenlijk? God de Heere komt in zijn barmhartigheid ons vooruit openbaren de dingen, die geschieden zullen om ons geloof te steunen en ons van twijfel te verlossen; Hij met eeuwige wetenschap zegt ons: dat is *het* kenmerk van mijn goddelijke waarheid. En daarvan komen de menschen nu zeggen: het is verzonnen, gelogen; wel zoo voorgesteld maar onwaarheid. M. a. w. wat God geeft als kenmerk van zijn waarheid, verklaart de mensch voor leugen en wel als opzettelijk verzonnen om te misleiden. Die schriftverklaring der Ethischen is zoo onschuldig niet. Er blijft geen andere keuze over dan: of God of ik heb gelogen. Zoo keert de zonde van het paradijs terug, waar Eva, door Satan misleid, God ook tot leugenaar maakte.

Wij zagen tot dusverre:

1^e dat de profetie niet als iets bijkomstigs, maar als nota characteristica heeft de praedictie,

2^e dat de praedictie niet was voor den tijdgenoot maar om post factum het testimonium originis divini te geven.

Men oppert echter eene bedenking en vraagt, of daarmede niet strijdt, dat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de profetische boeken des O. V. niet alleen omvatten profetische boeken in engeren zin, maar ook historische?

Slaan wij II Kon. 17 op, dan vinden wij daar een resumptie van Israels geschiedenis. Er wordt aangetoond, hoe aan Juda en Israel reeds vervuld is en nog steeds vervuld werd, wat de Heere sprak door zijnen knecht Mozes (in vs. 7—23). Dat eigenaardige toch, dat de boeken van Samuel en Koningen hebben, om in de uitkomst aan te toonen, dat, hoewel Israel niet geloofde, dat Gods oordeel komen zou en afweek van Gods rechten en inzettingen, toch in den loop der geschiedenis de vloek, door Mozes en al de profeten voorzeggd, ook werkelijk gekomen is -- dat is het, waardoor de historische boeken met het praedictieve karakter der profetie saanhangen.

Een tweede bedenking put men uit de profeten des Nieuwen Verbonds. Men vraagt: Waarom missen die dan het praedictieve karakter? Vooreerst is het onwaar, dat zij dit misten; let slechts op A'gab. Act. 11 : 28 en 21 : 10. Wil men echter buiten den kring der Openbaring gaan en bv. ook de Hervormers als profeten beschouwen, dan moet anders geantwoord worden, nl. dat de praedictie een *nota necessaria* is, die een ander karakter draagt vóór de zonde en een ander na de zonde: een ander karakter bij het Evangelie en een ander onder de wet. Wij hebben bij het profetisch ambt van Christus aangetoond, dat de profetie, het zijn van profeet, van nature in den mensch ligt; dat Adam als profeet geschapen is en dat zijn profetisch ambt daarin bestond, dat hij Gods gedachten opving en reproduceerde. Wanneer wij nu alleen met de Wet te rekenen hebben, is er maar één praedictie; nl. van zegen voor het volbrengen en van vloek voor het schenden der wet. Onder het werkverbond is de profetie dus alleen het uitspreken van Gods *wil* — met de praedictie, dat op het volbrengen van dien wil zegen rust. In het paradijs was datzelfde praedictieve karakter reeds in den mensch, alleen wij zien het niet. Satan zag het wel, en daarom gaf hij een andere praedictie: „ten dage als gij van dezen boom eet, zoo zullen uwe ooghen geopend worden en gij zult als God zijn.” Onder de Wet is de praedictie dus alleen een belofte van zegen en een bedreiging van vloek. Daarentegen wanneer het Evangelie komt, dan treedt (zelfs reeds in het paradijs) de praedictie op in verband met de zonde; en daar de zonde een feit is en door een feit (nl. der verzoening) moet uitgesneden worden, krijgt de praedictie onder het Evangelie het karakter dat ze aan bepaalde personen en feiten kleeft. En zoodra nu die bepaalde personen gekomen en die bepaalde feiten gebeurd zijn, dan is vanzelf het karakter der profetie des N. V.: het in zich opnemen van die gedachten des Heeren om ze te reproduceeren, nu met slechts ééne praedictie er bij — wat bij de apostelen de vaste praedictie is — nl. van de wederkomst des Heeren. De reeks

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

der heilsfeiten is nog niet af; de parousie hoort er bij; in zooverre is alle prediking des Woords nu nog praedictief. Dat deze praedictie krachtens Gods autoriteit geschiedt, zal blijken bij de parousie. Want ook hier geldt het woord des Heeren, dat het voorzeggd is, opdat, wanneer het gekomen is, gij gelooft; d. w. z. tot volmaking van ons geloof. En is dat geschied, dan is het uit; dan is er geen ander praedictief karakter meer dan wat in de eeuwigheid geloof en genot doet samenvallen. De praedictie geschiedt nu, omdat er tijd is; maar in de eeuwigheid valt het onderscheid tusschen het *nu* en het *dan* weg; vallen kiem en bloem ineen, het indrinken van Gods gedachten met het genieten van den zegen er van is dan de heerlijke ervaring.

IV. Waarom staat er nu boven deze paragraaf: de profetia *Messianica*? De uiteenzetting, die voorafging strekte, om te doen uitkomen, dat in alle profetie Christus praedicens en praedictus beide is. Toen David profeteerde: „een ander neme zijn opziensambt,” dacht hij ongetwijfeld geen oogenblik aan Judas, evenmin als bij de woorden: „de man, die mijn brood at, heeft de verzenen tegen mij opgeheven.” Zoo worden voortdurend zeer concrete uitspraken van het O. T. in het N. T. aangehaald en gezegd eerst toen vervuld te zijn, terwijl men bij lezing van deze plaatsen in het O. T. nergens den indruk krijgt, als hadden de schrijvers het zoo bedoeld — zelfs predikanten vinden dit metterdaad vreemd en ver gezocht en het preeken over zulke teksten zoo moeilijk. En waarlijk, elke poging om waar te maken, dat David bij die uitspraken aan Judas dacht, is onmogelijk. Neen, men vergete niet, dat Christus, gelijk wij in § 4 zagen **הַנְּבִיא**, de *eenige* profeet is; en dat het profeet zijn van David, Jesaja, enz. niets anders is, dan dat Christus hun menschelijk bewustzijn gebruikt om de gedachten Gods op te vangen en te vertolken. Nu liggen alle gedachten Gods ter zaligheid geconcentreerd in den Zoon zijner liefde, eenvoudig omdat al die gedachten in het wezen Gods uit den Zoon zijner liefde zijn voortgesponnen. Dus niet zoo, dat God eerst den raad ter behoudenis maakte en dan toen de Zoon de behoudenis aangebracht heeft; maar zoo ligt de zaak, dat Hij eerst in den Zoon, als 't eenige Woord en het uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid, de mogelijkheid bezat om te behouden en uit Hem de behoudenis in Zijn raad heeft gereflecteerd. Vandaar dat alle menschen, alle profeten in den raad Gods zondaars zijn, nietige schepselen, waarmede alleen Hij, de reddende God, nog iets uitvoeren kon. De Heere alleen is onze Heiland. Evenals een geniaal werkman in een fabriek met kleine stukjes hout en ijzer tooverft — zoo ook God in de bewerking van ons heil. Met den eenen mensch heeft God dit, met den anderen dat gedaan, maar allen waren ze slechts werktuigen in zijn hand.

Maar Christus is niet alleen *de* eenige profeet, Hij is ook *het* geprofeteerde.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Alle ding is wezenlijk in God; God ondergaat nooit verandering. Bij Hem is geen vermeerdering noch vermindering. Hij is niet aan tijd onderhevig. Een uitverkorene wordt niet op zeker moment electus ad vitam aeternam, maar hij is het van eeuwigheid; hij is van eeuwigheid af gerechtvaardigd en geheiligd. Maar, quod ad essentiam in Deo is, moet om voor de menschen waarachtig te zijn, gerealiseerd worden, werkelijkheid worden. Wat wezenlijk is, is volstrekt niet altijd werkelijk; het kruis van Golgotha, het lijden, de opstanding heeft niets aan ons heil toegebracht. Met te meenen, dat wij door het kruis en de opstanding verlost zijn, raakt men van God af en op Hernhutterschen en Methodistischen weg. Neen! stipt Gereformeerd is het, dit ten stoutste te ontkennen en altoos met de profeten terug te komen op den raad Gods. Is dan het kruis van Christus zonder beteekenis; wil het dan niets zeggen? Neen, maar het is de *essentie* niet; het is de realiteit, die *uit* de essentie *moet* komen, anders is het geen essentie. Dat wij verlost zijn, ligt vóór onze geboorte besloten in den raad Gods, maar voor ons bewustzijn wordt dit pas *reëel*, als wij gerechtvaardigd zijn in foro conscientiae. De vleeschwording van het Woord, het lijden, het kruis is niets dan het reëel maken van wat essentieel in God bestond en bestaat. Alleen zoo begrijpen wij, dat de vaders onder het O. V. niets minder hadden dan wij, wat de essentie van het heil betreft, en dat het niet alleen voor ons, maar ook voor hen reëel gemaakt is. Het kruis is dus reëelmaking van wat in God essentia was voor alle volken en tijden.

Dus is praedictie niets anders dan de aankondiging van de reëelwording van datgene wat essentieel in God ligt. In wie is nu die realiseering geschied? In den persoon van den Christus. Vandaar dat het praedictieve karakter van alle profetie onder Israel is: zelfaankondiging van Christus. Daarom wist Jezus precies, wat Hij bedoeld had, toen Hij door de profeten sprak van het niet breken der beenderen, van het doorgraven van handen en voeten enz. Zoo opgevat gaat alles leven; komt er organisch verband; zijn het niet alle losse steentjes, maar is het één machtige stroom, die uit heel de Schrift ons tegenbruist.

Die praedictieve zelfaankondiging van Christus heeft waarde alleen *na* de vervulling, niet voor het oogenblik, toen ze uitgesproken werd. Daarom moet er steeds bijstaan: „toen is deze Schrift vervuld”. Eerst zoo gaan deze pericopen uit het N. T. leven voor ons zielsoog.

Wat Abraham, Izaak en Jakob verheugde bij deze praedictie, was niet de gedachte: „hoe gelukkig zullen de discipelen van Jezus eens zijn”! — neen zij hebben *zelf* zijnen dag gezien, hebben deel aan Hem gehad en zijn verblijd geworden (Joh. 8 : 56). De praedictieve profetie is alleen voor de toekomst

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geweest, voor hen zelf alleen in zooverre er een eigenaardige reeks van speciale messiaansche profetieën was, die niet alleen strekte voor de Kerk in haar geheel, maar ook voor de natie van Israel zelf om hare hope levendig te houden. Nu is het echter fout om te zeggen, dat alleen deze laatste soort messiaansche profetieën zijn. Zeer zeker zijn die profetieën messiaansch, die dienden om de hope in Israel levendig te houden, maar tevens dient er op gelet, dat het *geheele* O. T. een sarsenet is, waarachter Christus staat; nog niet in vleesch en bloed gekomen, maar in de ceremoniën, typen enz. zich zelf aankondigende.

§ 6. *De Munere Sacerdotali.*

De profet gaat uit onder het volk; de priester dient in het heiligdom. Het terrein van zijn ambtelijken dienst ligt niet in het bewustzijn, maar in de bewegingen en uitgangen van het menschelijk hart. Ook in de wereld van dat hart moet de Heere alleen groot zijn, uit Hem alles komen, door Hem alles werken, op Hem alles doelen. Zoo dient de priester in den staat der rechtheid in sanctuario cordis en wijl dit sanctuarium beeld is van en in verband staat met het sanctuarium cordis Dei vindt zijn priesterlijke dienst eerst in het Heilige der Heiligen daarboven zijn voleinding. Zoodra echter de zonde inbreekt en het sanctuarium van ons menschelijk hart ontwijdt, moet de priesterlijke dienst overgedragen naar een uitwendigen tabernakel of tempel, die eerst dan heeft uitgediend, maar ook dan terstond verdwijnt, als in den Middelaar weer een menschelijk hart aanwezig is, dat in volkomen zin sanctuarium, tempel des Heeren zijn kan. De dienst van den priester is in passieven zin de impulsen des levens alleen uit God op te vangen — en in actieven zin om de impulsen des levens alleen op God te richten en is daarom dienst in de heilige sfeer der liefde. Deze priesterlijke dienst vloeit voort uit het geschapen zijn van den mensch naar den beelde Gods en vindt dus zijn grond in de nog ongeschonden menschelijke natuur. Homo natura sacerdos. Toen echter de zonde in den mensch de impulsen uit God afsloot en de impulsen naar God belette, moest deze priesterlijke dienst uitwendig buiten den gevallen mensch optreden; eerst zoo ontstond de priester als van den gewonen mensch onderscheiden. Onder de algemeene genade is deze priesterlijke dienst bij Melchizedek afgesloten om voorts in het heidensche priesterdom te ontaarden. Onder de bijzondere genade trad hij op in Aäron om in schaduwen te bestaan, totdat de eigenlijke priester wederkomen zou. En in Melchizedek en in Aäron hebben wij alzoo te doen met onvolledige verschijningen, overmits niet één zondaar in staat is in reëlen zin als priester op te treden. Daarom treedt dan ook reeds terstond na den val in 't paradijs de priesterlijke dienst van den Middelaar in, die zich en onder de algemeene en onder de bijzondere genade slechts hulpmiddelen verschafte, waardoor Hij zelf zijn pries-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

terlijk ambt vervulde. Tengevolge van de zonde werd niet alleen de persoon, maar ook de dienst van den priester gewijzigd, eenvoudig omdat in den zondaar de impulsen, die in en uit het hart gaan, een dubbel karakter dragen. Een zondaar toch heeft niet alleen als mensch Gods wetten te volbrengen, maar bovendien nog als zondaar zijn schuld te boeten. Vandaar dat het priesterlijk ambt van den Midelaar het dubbele karakter draagt, dat Hij plaatsbekleedend voor ons en de wet moet volbrengen (oboedientia activa) en de schuld moet verzoenen (oboedientia passiva).

Eindelijk overmits de verlost en in deze wereld nog in het lichaam des doods verkeerend, moet Christus ook nu nog dit priesterlijk ambt plaatsbekleedend voor hen blijven vervullen, tot zij, door den dood der zonde afgestorven en in het oordeel gerechtvaardigd zelf als priesters in heerlijkheid zullen blinken. Op aarde dragen zij den priesterlijken naam slechts als in Christus in zijnde; eerst daarboven zullen zij priesters met Christus zijn in den heiligen tempel Gods.

In de eerste plaats willen wij etymologisch-historisch de begrippen van priester en sanctuarium nagaan. Er is geen ongelukkiger woord in de hollandsche taal dan priester, want „priester” beteekent juist het tegendeel van priester en heeft met het begrip van priester niets te maken, maar kwam aan die beteekenis door de vervalsching van Rome's hiërarchie. Priester is niets dan *πρεσβύτερος* — ouderling. Ouderling is juist iemand, die uit den aard der zaak belijdt, dat Christus de eenige priester is en dat hij zelf geen priester wezen kan. Ons „priester” komt evenals het fransche „prêtre” van *πρεσβύτερος*; de *v* wordt uitgesproken als *i*; de *β* als *ƒ* (*w*), dus *preswter*; de *w* viel uit — en zoo werd het *prestre* en *prêtre* — bij ons priester.

Voordat dan ook de Germanen het Christendom aangenomen hadden, noemden zij hun eigen priesters heel anders, nl. *Ewarto*. De uitgang *o* is de Nominativus in alle oorspronkelijk germaansche talen, evenals in 't Latijn. De stam *Ewart* is saamgesteld uit *wart* (cf warten en Warter = wachten) en *e*, een woord dat in 't Grieksche *αἶων*, in aevum, in 't Duitsche Ehe en in 't Friesche *ee* (= wetten) over is. Het Duitsche Ehe (= huwelijk) beteekent, dat twee menschen onder de *wet* staan. Maar *ee* zelf, als wet, duidt aan het vaste en heilige. Zoo is *Ewarto* oorspronkelijk de naam van den persoon, die wat heilig en vast was bewaarde, (nl. tegenover het profane) evenals het

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

latijnsche *sacerdos* en het grieksche *ιερεὺς*. Dit nu is het eigenlijke karakter van den priester. Zoo heet Christus nu nog onze priester, omdat wij onmachtig en onwaardig zijn om het heilige te bedienen en in dien zin moet *sacerdos*, *ιερεὺς* en ewarto worden opgevat. Het ware daarom zeer te wenschen, dat het woord „priester” in zijn oorspronkelijken zin hersteld werd. Ware onze taal gevormd door de Hervormers, dan zouden onze ouderlingen priesters heeten; de pastoors Ewarten.

Hoe is het nu in het Oude Testament? Het woord dat daar gebruikt wordt voor *sacerdos* is כֹּהֵן. Over de beteekenis en de afleiding daarvan is veel gehaspeld, vooral sinds Coccejus. Tegenwoordig staat het tamelijk wel vast onder Etymologen, dat het komt van den stam כן, die twee verbredingen onderging nl. in כון en in כהן; gelijk ook de stam כל = kunnen in כרה en כול, van waar nu nog יכל. Die vorm כהל komt in onze codices voor Dan. 2 : 26, waar in den Arameeschen tekst voor „kunnen” כהל gebruikt wordt. De etymologie van כֹּהֵן staat vooral vast door het Arabisch en Syrisch, waarin de woorden „kahana” en „kehon” (van denzelfden stam כן) tamelijk veel gebruikt worden. — Maar nu zijn wij er nog niet. כן is = stare en „kahana” in het Arabisch is administrare; „kehon” in ’t Arameesch beteekent apparatus (terwijl Coccejus meende, dat het afkomstig was van het Arabische ngana = appropinquare; maar de verwisseling van ע en כ-klank kan niet aanvaard). Dit stare is stare coram. Een koning heeft nl. tweeërlei soort personen: adlati en qui stant coram. Adlatus is qui sedet ad dextram, de grootvizier met wien hij raadpleegt; qui stant coram, zijn degenen, door wie hij bediend wordt, zijn adjudanten of kamerheeren van dienst. Die personen nu, die bij den koning staan om hem te bedienen, zijn degenen, die ’t כֹּהֵן bij den koning hebben en heeten daarom כֹּהֲנִים; een כֹּהֵן is dus iemand, die ’t recht heeft het paleis des konings binnen te gaan en tot den troon te naderen en daar staande ’s konings bevelen af te wachten.

Vandaar dat de Septuagint כֹּהֵן meermalen vertaalt door *ἀνταρχαι*, d. w. z. iemand, die gesteld was over de hofbeambten; terwijl ook de Hebreeuwsehe stukken, die wij overhebben, toonen dat כֹּהֲנִים ook gebruikt wordt van beambten van het paleis des konings. In Jerusalem waren twee paleizen, elk met zijn eigen bedienden; vandaar heetten כֹּהֲנִים en zij, die voor God en zij, die voor David stonden. cf. II Sam. 8 : 17 en 18 cf. I Kron. 18 : 16 en 17 en II Sam. 20 : 20 coll. I Kon. 4 : 4. Overal bij de opsomming van David’s hofbeambten komen Zadok en Abjathar voor als כֹּהֲנִים, wat vertaald wordt door „priesters” maar eigenlijk beteekent: beambten aan Davids hof. כֹּהֲנִים is hier: adstantes palatio

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

regis in terra, behoorende tot het huis des konings; daarom worden zij ook naast den kanselier, schatbewaarder enz. opgenoemd.

Een eenigszins gewijzigde beteekenis van כֹּהֵן vinden wij Gen. 41 : 45; Ex. 3 : 1 en 18 : 1. In Gen. 41 : 45 wordt gezegd, dat de schoonvader van Jozef כֹּהֵן van On was, wat de Statenvertaling vertaalt door *overste*. Wij kunnen uit dit voorbeeld echter niets met zekerheid afleiden, omdat wij niet weten, of On een priesterlijke stad was, maar in elk geval is het merkwaardig, dat hij hier als een regeerend persoon voorkomt. Evenzoo is het onzeker, of de woorden כֹּהֵן מִדֵּי, van Jethro gebruikt, een regeeringsbetrekking aanduiden; het kan beteekenen priester (cf. Melchizedek) maar ook hofbeambte.

Ons resultaat is dus, dat een כֹּהֵן iemand is, qui ministrat in palatio sive in sanctuario Dei coram Deo. Dat deze beteekenis juist is, blijkt ook daaruit, dat als er in het O. T. definities gegeven worden van den priester, er altijd bij staat: ministrare coram Deo. Nehemia 10 : 37; Ezech. 40 : 45; 45 : 4; Joel 1 : 9.

Wij moeten er op wijzen, dat de priesters gesubsumeerd waren in den Hoogepriester; dat hij het geheele sacerdotium representerde — waaruit volgt, dat de priesters één organisch geheel waren. geen aggregaat.

II. De verhouding tusschen מֶלֶךְ, נָבִיא en כֹּהֵן. Wij hebben gezien, dat het onderscheid tusschen כֹּהֵן en מֶלֶךְ dit is, dat de een staat, de ander zit. „Het zitten ter rechterhand Gods” wordt van Christus dan ook eerst gezegd na zijne verhooring, als vicarius Dei. Als כֹּהֵן staat Christus; maar nadat Hij na zijn lijden en dood een naam kreeg boven allen naam, is Hij daarmede promotus ad vicariatum et sedet ad dextram Dei. De ὑπερψωσις zit 'm dus niet in het *ad dextram*, maar in het *sedere*; ieder ander staat voor den koning.

Om nu de verhouding tusschen מֶלֶךְ, נָבִיא en כֹּהֵן kort uit te drukken kan men zeggen: de נָבִיא gaat uit onder het volk, de מֶלֶךְ treedt op tegenover de vijanden; de כֹּהֵן blijft in ipso palatio. Wij moeten hierbij wel in 't oog houden, dat onder מֶלֶךְ niet te verstaan is een Souverein, maar dat er een souverein Koning is, die een כֹּהֵן, נָבִיא en מֶלֶךְ tot zijn dienst heeft. — Evenals Rome's senaat (de Souverein) onder zich had, priesters, leeraren en allerlei koningen (tetrarchen), evenals Babel's koningen onder zich hadden priesters, magi en onderkoningen, zoo heeft de Heere Heere, die jure creationis Souverein is, tot zijn dienst נְבִיאִים, מְלָכִים en כֹּהֲנִים om het woord des Heeren te brengen onder 't volk; de doctores, qui exeunt e palatio en daarom ook wel מְלָאךְ heeten cf. Job 33 : 23 (in het begrip ἀπόστολος ligt dezelfde gedachte).

De מְלָכִים daarentegen komen overal in O. en N. T. voor als strijdend, om de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

strijden des Heeren te strijden. Cf. Ps. 110 : 1. In den Catechismus wordt gezegd, waar de naam van Christus geexpliceerd wordt, dat het koningschap van den geloovige daarin bestaat, dat hij in dit leven met de zonde en den duivel strijdt. Daarin bestaat de koninklijke actie. Dus נָבִיא is de מְלָאךְ qui exit, ut voluntatem Dei populo adnuntiet; מֶלֶךְ qui exit om de vijanden te niet te doen; maar בָּרֵךְ is hij, wiens eigenaardig ambt daarin bestaat, dat hij niet uitgaat naar het volk of uittrekt tegen de vijanden, maar *blijft in palatio*; dat hij *staat*, terwijl de anderen *gaan*; vandaar ligt in כָּהֵן (cf. stam כֶּן) zijn naam zoo juist aangegeven.

Om het zoo eens uit te drukken: (cum reverentia dictum!): God moet ook bediend worden. Een koning in zijn paleis heeft ook zelf bediening noodig; moet zijn dagelijksche spijsz ontvangen; wat nu in het palatium moet strekken om den koning te dienen, is bij God Hem te geven het offer der liefde; en zij, die dat moeten bedienen in zijn paleis, zijn de כֹּהֲנִים.

III. Het paleis; het Sanctuarium. Dit is iets, wat in de oude dogmatieken meest verzuimd werd te bespreken en daarom hier uitvoeriger besproken wordt. Wat is onder het Sanctuarium te verstaan?

- 1^e Het palatium regium in coelo
- 2^e Het cor hominis
- 3^e Tentorium, tabernaculum, templum
- 4^e Het vleeschgeworden Woord
- 5^e De Kerk
- 6^e 't Rijk der heerlijkheid.

In de eerste plaats het *palatium regium* in coelo. Vooraf zullen wij generaal aantoonen, dat bij het priesterschap een palatium hoort. Eigenlijk volgt het reeds uit de zaak zelf, dat een כָּהֵן adjudant van dienst moet zijn in het paleis des Konings; maar de Schrift spreekt dit ook duidelijk uit, dat de priester de dingen Gods in Gods huis bedient cf. Hebr. 3, 8, 9 en 10. In Hebr. 3 : 1—6 wordt de priesterdienst onder O. en N. V. beide onafscheidelijk verbonden aan een οἶκος, terwijl er tot vier maal toe staat θεραπεύειν ἐν οἴκῳ.

Hebr. 8 : 1—6 vinden wij dezelfde tegenstelling van de σκεπή van Mozes met de σκεπή ἀληθινός van Christus. In Hebr. 9 is deze tegenstelling het geheele hoofdstuk door uitgewerkt tusschen het aardsch en hemelsch heilighdom. Ook Hebr. 10 : 19—21 wordt het priesterschap aan het sanctuarium gebonden. In al deze plaatsen is dus het begrip van priesterambt onafscheidelijk verbonden met het sanctuarium, waarin de priester zijn ambt bedient. Van de priesters wordt diensvolgens ook gezegd, dat zij „allen nacht in het huis des Heeren staan” Ps. 134 : 1 en Ps. 135 : 2.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dit Sanctuarium Dei is eigenlijk gevestigd in den hemel der hemelen. De breedste beschrijving daarvan vindt men in de profetie van Jesaja Cap. 6, **הֵיכַל** is de naam voor het palatium in coelo, waar God bediend wordt door de Serafim; er is een altaar en priesterlijken dienst verrichten de Serafim. (Wij moeten hier het begrip van priester van de zonde afscheiden; ook zonder zonde zou er een priesterlijke dienst geweest zijn; door de zonde nam deze dienst alleen een ander karakter aan).

Evenzoo Ps. 5 : 8; 18 : 7; 65 : 5; Micha 1 : 2 (coll. vs. 3 waaruit blijkt, dat de hemel, niet de tempel van Jerusalem bedoeld is, want er is sprake van een **בֵּית**). Hab. 2 : 20 (want er volgt: **הֵם מִפְּנֵי כָל־הָאָרֶץ**, wat op het onweder in Cap. 3 geteekend ziet.) Jona 2 : 7; I Kon. 8 : 30; Ps. 33 : 14 (waar niet **הֵיכַל** gebruikt wordt maar **מִכּוֹן־שִׁכְבוֹ**); Ps. 68 : 6 (waar staat **מִעוֹן קָדְשׁוֹ**) Ex. 25 : 40 (waar sprake is van een **תְּכֵנִית**; de Heere toonde dus aan Mozes op den berg zijn palatium, d. w. z. gaf hem een inzicht in den hemel om daarnaar den aardschen tabernakel te maken); Ex. 25 : 9. Ook woëdt dit Sanctuarium wel **אֵהָל** genoemd (nl. het hemelsche) en wel Ps. 27 : 5 en 61 : 5. In Ps. 18 : 12 **כֶּבֶד**.

Hetzelfde vinden wij in het N. T. in Joh. 14 : 2, waar sprake is van het Vaderhuis, en vooral in de Apocalypse, waar het palatium gloriae geschilderd wordt. Openb. 3 : 12; 4 : 2; 11 : 19; 14 : 15, 17. Eindelijk wordt Cap. 21 : 22 beschreven de neerdaling van dien tempel op aarde, maar tevens ook de sublimieering van dien tempel, waar de hoogste, bijna identieke eenheid van den Heere met zijn tempel wordt aangeduid. (Bij ons is het huis gescheiden van het wezen; alleen een slak en een spin brengen hun huis uit zich zelf voort; zoo heet ook het lichaam van den mensch de tabernakel van de ziel.)

Waar wij als resultaat gevonden hebben, dat de bedoeling van het priesterschap is, dat de **כֹּהֵן** in het sanctuarium Dei dienen zal, daar is de *normale finale* toestand deze, dat hij diene in het Sanctuarium coeleste. In het paradijs, voor den val in zonde was wel een normale, maar niet een finale toestand; daar was de toestand een voorloopige. In het paradijs treedt de mensch in met een bestemming, een finis, ad quem ei perveniendum est sed ad quem nondum pervenerit; en vandaar dat de mensch in dien voorloopigen toestand niet in staat was om in het sanctuarium coeleste te dienen. Zoolang deze toestand duurde, vinden wij in den hemel niet menschen, maar engelen als dienaren van God aangewezen en vinden wij op aarde een gemeenschap met den Heere, die niet in het sanctuarium coeleste maar in het sanctuarium cordis plaats grijpt. Gelijk Jezus tot de Samaritaansche vrouw zeide: „de ure is gekomen en is nu, dat de ware aanbidders den Vader zullen aanbidden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ἐν πνεύματι (d. w. z. zoodat de ontmoeting van den כְּהֵן en God plaats grijpt in het hart) καὶ ἐν ἀληθείᾳ (in tegenstelling met de symbolische enkel uitwendige beteekenis van tempel en eeredienst.)

In dien zin nu wordt het menschenhart zelf als tempel des Heeren aangegeven in Joh. 14 : 21 coll. vs. 17. I Cor. 3 : 16, 17; I Cor. 6 : 19; II Cor. 6 : 16; Uit al deze plaatsen blijkt, dat de mensch zelf als ναὸς τοῦ Θεοῦ wordt aangegeven en wel daarom, dat beurtelings Vader, Zoon of Heilige Geest worden gezegd in den mensch in te gaan en te wonen. Zoodat daardoor duidelijk wordt aangegeven dat het cor hominis de area is, waarop de ontmoeting van God en mensch plaats vindt, zoolang deze nog niet is ingegaan in het hemelsche heiligdom.

[In de Heilige Schrift wordt nooit het hart (καρδιά, לֵב) maar de πνεῦμα als ναὸς Gods genoemd, omdat naar de Oostersche voorstelling het hart de zetel is van de wijsheid; de geest die der affecten; in ons taaleigen is πνεῦμα dus feitelijk = hart.]

Toen nu de normale toestand in 't paradijs verbroken werd en de mensch zondaar werd, kreeg men dus dezen toestand: de mensch was nog niet in het sanctuarium daarboven en in zijn eigen hart was het sanctuarium dichtgrendeld, zoodat er geen priesterlijke bediening kon plaats vinden. Daaruit werd vanzelf de noodzakelijkheid geboren om een ander sanctuarium in 't leven te roepen; en dat nu gaf aanleiding tot het bouwen van tabernakel en tempel. In het paradijs stemde nog de hof van Eden als voorhof saam met het sanctuarium in 's menschen hart. Na de zonde was ook dāt weg; is de natuur Gods tempel niet meer; en komt het bazelen van een „Kerk van ongekoryn hout” juist voor bij dezulken, die liever wandelen dan ter Kerk gaan. In Ps. 29 : 9, na de prachtige beschrijving van de natuur en nadat al de uitwerkingen van de יְהוָה קֵל zijn opgenoemd, volgt dit woord: „Maar in zijn tempel zegt Hem een iegelijk eer”; zijn tempel is niet de natuur maar alleen de hemel. Alleen daar is de tempel, waar het tot een אֹמֶר כְּבוֹד van God komt; en die aanbidding nu is uit de natuur weggenomen en gesubstraheerd in den tempel Gods — den hemel.

Vandaar heet de tabernakel de אֹהֶל מוֹעֵד; de tent der samenkomst. Het denkbeeld dat God en de priester elkaar ontmoeten ligt gerealiseerd in den tabernakel. Vandaar mocht in dien tabernakel het volk niet ingaan; het bleef in het voorhof; en de priester moest eerst uitgetkleed en daarna weer aangekleed, want ook die priester was een zondaar en als zoodanig moest hij eerst suam personam excutere ut aliam personam agat.

Hij moet in alles figurant zijn, zoozeer, dat hij van het sterven van zijn

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vader niets weten mag. (Natuurlijk is figurant hier niet in malam parten genomen; wie wapendrager des Konings is, is juist daarom veel interessanter, dan hij in zich zelf ooit wezen zou; zoo is men ook in het ambt wel figurant, maar daarom verliest men niet aan beduidenis; eer wint men in beteekenis). Op die wijze is dan weer tot stand gekomen symbolisch en typisch een sanctuarium, waarin al die priesters saam Gode eere zeggen.

Tot stand gekomen, ja, maar niet *ἐν ἀληθείᾳ*; in tempel en tabernakel beide in nooit iets anders dan *σινιά*. *Σινιά* staat tegenover *ἀλήθεια*; de persoon, die de schaduw werpt, is de wezenlijke, de schaduw niet. En zoo ook met den tempel. De *ἀλήθεια* is eerst door Christus gebracht, niet door Mozes, die de thora gaf. „De Wet is door Mozes gegeven, maar de uitvloeiing van de gratia Dei en de waarheid zijn door Christus geworden.” Dientengevolge moest de tabernakel voldoen aan deze condities:

1^e Hij moest gemaakt zijn naar 't model van het sanctuarium coeleste, wijl het dat moest afbeelden; vandaar lezen wij in Ex. 25 : 40 dat Mozes alles maken moest naar het *הַכְּנִיִּת* hem op den berg getoond; d. w. z. naar het bestek en de afmeting van het hemelsche heiligdom.

2^e Hij moest een voorhof hebben, opdat juist in de onderscheiding van voorhof en sanctuarium paradijs en hemel weer zou zijn afgebeeld. Het voorhof of paradijs — het normale maar praeparatoire — het Heilige der Heiligen het normale finale.

3^e In tempel en tabernakel moest symbolisch een inkomen van God zelf zijn; God moest er de plaats zijner ruste hebben en de *כְּבוֹד* van God moest op het verzoendeksel rusten, opdat zijne priesters tot Hem komen konden. Maar ook dit was niet *ἐν ἀληθείᾳ*; God was in den hemel en geen oogenblik daar in den tempel; de actio divinae praesentiae ook op het verzoendeksel is een symbolische. Heel de verzoening, de offerande, het bloedvergieten is symbool; de priester is figurant; alles is een voorstelling, een leering en onderwijzing. Maar tevens is er het genadeverbond in, want God de Heere gaf in dat uitwendige en onwezenlijke aan Zijn Kerk een werking, gelijksoortig aan die wij nu in Doop en Avondmaal hebben, waardoor de geloovigen van den ouden dag in de zienlijke dingen de onzienlijke genoten hebben. In den hemel is geen Doop en Avondmaal meer; op zich zelf genomen zijn zij niets dan brood, water en wijn; maar in die figuren heeft het God beliefd zijn Kerk heerlijke genade te schenken. Welnu, evenzoo was de heele tempeldienst *συναγωγῶς*. In dit verband moet ook de profetie van Ezechiël over den tempel beschouwd. Het besef, dat de tempel een *σινιά* was, doordrong de heilige mannen Gods van deze gedachte: wij moeten komen tot den heiligen, wezenlijken tempel Gods! En dat dringen en streven naar een anderen tempel vond rust in Ezechiëls profetie: het gezicht van den

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

heerlijken tempel Gods, die in wezenlijke schoonheid eens blinken en schitteren zou.

V. De ἀλήθεια in Christus. Christus is de ναὸς τοῦ Θεοῦ; de tempel Gods. Van het oogenblik af, dat de zonde in het paradijs instoeg tot aan de kribbe van Bethlehem toe, en ook na Christi hemelvaart is geen menschenhart op zich zelf ναὸς τοῦ Θεοῦ geweest, zelfs dat van den heiligste niet. Na Adam is dit alleen geweest het menschenhart van Jezus Christus cf. Matt. 12 : 6 en Joh. 2 : 19—21. Die woorden: „Breekt dezen tempel af en in drie dagen zal Ik hem oprichten,” sprak Christus van Zijn eigen lichaam. Hij zelf was de tempel Gods en niet Hij, maar zij zouden dien tempel afbreken, dien Hij opbouwen zou in drie dagen door de Opstanding uit de dooden. Zoo verklaart Hij dus in de meest schrille tegenstelling met den tempel op Sion, dat Hij zelf ναὸς Θεοῦ is.

En nu hebben daarna toch de Apostelen beleden, dat ook de Kerk tempel Gods was. De Joden hebben daar reeds een roorgeroel van gehad, toen zij riepen: „niet dat gebouw, maar wij zijn des Heeren tempel” Jer. 7 : 4. Dat hooge begrip nu vinden wij terug bij de Apostelen cf. Ef. 2 : 19, 22; Hebr. 3 : 6; 1 Petri 2 : 5 en Mal. 3 : 1 (waar de Kerk des Heeren zijn tempel heet) — 1 Petri 2 : 5 is de meest volledige voorstelling van de כְּהֵנָּה; het offer dat en de plaats waar het gebracht wordt en de persoon, die het brengt, zijn hier genoemd als vereenigd in degenen, die aangesproken worden; en dit ziet niet op de enkele leden, maar op het geheel uit de leden (ἀνθρώποι) bestaande, nl. de Kerk (de οἶκος Θεοῦ).

Resumeerend krijgen wij dus kortelijk dit resultaat: Het leren van onze verhouding tot den Heere ligt uitgedrukt in de woorden: liefde, geloof en hoop.

De πίστις is het terrein, waarop de נְבִיא werkt.

De ἐλπίς het terrein van den מֶלֶךְ.

De ἀγάπη dat van den בְּרֵן.

Daarom kan men tot op zekere hoogte zeggen, dat in der eeuwen eeuwigheden de נְבוּאָה verwisseld wordt voor aanschouwen; de מְלִכָּה ophoudt, als de laatste rijand is te niet gedaan, maar de כְּהֵנָּה eeuwig blijft, nooit te niet gedaan wordt; het is een eeuwig liefdeleren tusschen God en de gemeente, omdat van God uit de gewaarwordingen in hun hart stroomen, om tot God terug te gaan in lof en eerbiedenis; in dien zin is de ἀγάπη de meeste.

Dat liefdeleren moet echter niet platonisch opgerat. Het bestaat in een gemeenschapsleren tusschen God en den mensch; dat is de religie. Daarom bestemde God den mensch daartoe, dat hij zou komen in het geducht paleis zijner heerlijkheid daarboren, om daar met Hem aan te zitten, in zaligheid te leren en Hem eeuwiglijk te dienen.

In het paradijs was nu een toestand gegeven, die point de départ was om tot den toestand in den hemel als point d'arrivée te komen. Daarom heet het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

paradijs de poorte des Hemels. Er is daar tweeërlei beweging. God komt op den wind des daags en de mensch beweegt zich uit het paradijs naar God toe. Nu heeft de mensch de heerlijke taak om het paradijs te bewaren, d. w. z. te zorgen, dat in dat heiligdom Gods geen zondige invloed van Satan binnendringe.

Maar nu breekt de zonde toch in; de mensch doet de poort naar God dicht en die naar Satan open; dus is de gemeenschap met God afgesloten en met de duivelenwereld geopend.

't Effect zien wij in Adam. God is niet veranderd. Die zoekt Adam op als te voren. Maar Adam is Adam niet meer. Adam vlucht voor God weg. En nu doet Adam van dat oogenblik af niets dan den tempel Gods ontwijden, terwijl alle pogen van Gods zijde er juist op is gericht om dien tempel terug te erlangen.

't Eerst wordt een beeld van dien tempel in Noach's ark gegeven, die door de wateren wordt afgescheiden van de wereld en opgetild naar den hemel.

Een tweede openbaring daarvan vinden wij in het nachtgezicht van Jakob bij Bethel, waar de ladder gesteld wordt tusschen hemel en aarde en Jakob zegt: „dit is Gods huis, Beth-El”. Beth-El is hier de significatieve naam.

Daarna het probleem om toch door de kunst een gemeenschap met God te tooveren in het menschelijk leven — een kunstproduct van den oppersten Kunstenaar — in tabernakel en tempel.

Totdat na het ophouden van den dienst in typen en symbolen in het eind het groote meesterstuk komt in Christus, die getuigt: „Gij hebt Mij het lichaam toebereid; in de rol des books is van Mij geschreven; zie, Ik kom om Uwen wil te doen” (Ps. 40).

En hierna grijpt het wonder plaats, dat Christus de verlostten door de mystieke unie zoo in zich opneemt, dat ze (met eerbied gesproken), gelijk een groote oester soms honderd kleine op zijn schulp draagt, door Hem gedragen en gevoed worden, zoodat Hij zelf als de eenige *ναὸς τοῦ Θεοῦ* door de mystieke unie al de zijnen deel geeft aan dat „zijn van tempel Gods”. Tot op hun sterven toe zijn nu de kinderen Gods eensdeels geen *ναὸς τοῦ Θεοῦ* en aan den anderen kant van af hun bekeering krachtens de mystieke unie *ναὸς τοῦ Θεοῦ* geworden; totdat bij het afsterven van dit lichaam der zonde de poort naar de wereld dichtgaat en die naar den hemel zich voor eeuwig ontsluit, en het kind van God nu nog slechts beidt de wéderopstanding der dooden, om in het sanctuarium daarboven eeuwiglijk priester voor het aangezicht Gods te zijn.

V. Laat ons thans op den inhoud der priesterlijke functie letten.

Gelijk bij den profeet de intellectuele inhoud van het menschelijk denken

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

genomen was uit God en alleen naar God uitging, zoo is de sacerdotale functie daarin gelegen, dat de wil zijn motieven alleen uit God ontvangt en geen anderen motus kent, dan die naar God toegaat. De sfeer, het terrein van de liefde.

Dat dit werkelijk het eigenaardige hiervan is, zien wij in Jezus Christus. Bij het intellect hebben wij aangetoond, hoe Christus betuigt, dat *λόγος, ῥήματα*, en *διδασχὴ* niet iets uit Hem was, maar Hij alleen uitsprak, wat Hij van den Vader hoorde en zag.

Volkomen ditzelfde geldt bij de voluntas Christi cf. Joh. 4 : 34, waar niet sprake is van *διδασχὴ* of *ῥήματα*, maar van den *wil* gezegd wordt: Ἐμὸν βρῶμα ἐστὶν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. Bij den profeet heet dit: אָכַל כֶּבֶד; niets in zich opnemen, dan wat God geeft; dat is de receptieve zijde van den profeet; en evenzoo heet het nu van den priester: „mijn spijsze is Gods wil te doen.” Bij een oppervlakkige beschouwing verklaart men dit zoo: evenals een ander graag eet en drinkt, zoo wil ik graag Uw wil doen en in dien wil inleven. Maar dat is het niet; neen, gelijk bij den profeet in de gedachtenwereld niets inkomt, dan wat uit God genomen is (gelijk in de maag het voedsel), zóó is het bij Christus ten opzichte van zijn wil; alle motus komt uit God, cf. Joh. 3 : 38, 39; ook hier weer dezelfde uitdrukking, dat bij Jezus het stuurrad van zijn eigen *θέλημα* alleen gedreven werd door wat uit Gods *θέλημα* kwam; en dit zoo vast en onwrikbaar, dat zelfs ἐν ἐσχάταις ἡμέραις die wille Gods de eenige besturende macht van zijn *θέλημα* is; niet alleen dus op aarde, tijdelijk; maar ook altoos in den hemel.

Joh. 5 : 30 vinden wij dezelfde uitdrukking weer, maar nu met dit belangrijke er bij, dat zijn macht daaruit voortvloeit dat zijn *θέλημα* afdruk is van de *θέλημα Θεοῦ*.

Dit denkbeeld, dat het hart van den mensch, voorzoover hij priesterlijk fungeert, slechts afdruk is van den wil Gods, vinden wij ook vaak van den wedergeboren mensch cf. Jer. 31 : 33 en Hebr. 8 : 8 van de Kerke des O. en N. V. Dit „schrijven van Gods wet in het menschenhart” wil zeggen, dat de motus cordis uit God zijn; de impulsen van het hart rijzen niet uit eigen bodem op, maar dalen uit God af; hetzelfde wat Jezus bedoelde, als Hij zei, dat zijn *θέλημα* de *θέλημα* van God was. En dat dit niet een aangeleerd iets is, maar vanzelf komt, blijkt uit de woorden: „zij willen Mij allen kennen van de kleinsten tot de grootsten”. Het zal dus iets zijn wat in den aard en natuur van den mensch zelf ligt. Daar waar de zonde deze natuurlijke positie gebroken heeft, wordt de wet Gods in de arke als in de publieke conscientie van Israel gelegd. Die wet ligt daar als een voortdurend verwijt tot Israel: „Uw hart deugt niet; deugde uw hart, dan viel die ark weg, want die ark

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is er juist, omdat God niet in uw hart schrijven kan, wijl of gij zelf of de duivel dat hart beklad heeft." Die arke kon dus niet weg, voordat er een menschenhart kwam, waarin God weer schrijven kon; dat hart had Jezus en toen Hij dus kwam, werd Hij de publieke consciëntie van Israel en de Kerk en viel door Hem ark en wet weg.

Het verbindingslid tusschen die beide geeft ons Ps. 40 : 6–11. „Gij hebt geen lust gehad aan slachtoffer en spijsoffer; Gij hebt mij de ooren doorboord; brandoffer en zondoffer hebt gij niet geeischt." Waarin bestaat hier de genade? Hierin, dat, terwijl de Joden bezig zijn schapen en ossen te slachten, het God niet om die schapen te doen is, maar hierom, dat het stomp geworden hoororgaan weer openkwam. Bij Adam was voor den val het gehoororgaan zuiver, maar na den val was het weg. Nu was het genade Gods, dat Hij dat gesloten oor weer opende. Al die offeranden heeft God niet begeerd, wel verordend als praefiguratie, maar niet gewenscht als het eigenlijke. En als nu de receptiviteit is hersteld, volgt er onmiddellijk: „Ik heb lust, o mijn God! om Uw welbehagen te doen en Uw wet is in het midden mijns ingewands." Dat is het effect, de thora is niet meer in de ark, maar in zijn hart. En dat niet uit hem zelf, maar omdat God hem het oor doorboord heeft. En nu hij dit merkt, heeft hij behoefte dit uit te spreken: vandaar in vs. 11 deze belangrijke uitspraak: „Uwe gerechtigheid bedek ik, niet in het midden mijns harten." Er kon dus een bedeksel over gelegd zijn, maar de persoon, die hier spreekt, doet dit niet; hij heeft ze niet voor zich zelf en voor degenen, die buiten waren, verborgen, maar heeft ze luide uitgeroepen. Oorspronkelijk was er dus een zuiver oor en de wet Gods in het hart; de zonde drijft die wet itu en sluit het oor; en nu opent God dat oor weer en komt de *θέλημα* Gods weer binnen. Zoo is het de Christus, die hier spreekt, doch niet uit eigen zielservaring, maar omdat Hij aangenomen had *onze* menschelijke natuur (cf. vs 13 waar sprake is van mijne ongerechtigheid); omdat Hij het leven van zijn volk meeleefde en hun lijden met hen leed. Van Christus kan nooit gezegd: Gij hebt mij het oor doorboord; maar als *συνπαθής* met zijn volk sprak Hij zoo.

Dit is de receptieve en actieve functie, waartoe de priester geroepen is, edoch hij is zondaar in onbekeerden toestand; dus niet in staat om de wet in zijn hart op te nemen; want bij hem is volgens Rom. 7 : 7 *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἐχθρὰ εἰς τὸν Θεόν*; hij is niet neutraal maar tegen God in.

In het werkverbond is dus de wet op de tafelen des harten geschreven. Men heeft ons wel eens tegengeworpen: het is dwaas het voor te stellen, alsof aan Adam in het paradijs eerst de wet (uitwendig) zou gegeven zijn en dan op het volbrengen dier wet als loon het eeuwig leven zou zijn toegezegd —

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

maar men vergeet, dat de wet eerst tengevolge der zonde buiten het wezen van den mensch is gekomen en dat dit dus nooit zoo kan geweest zijn in het werkverbond. Onder het werkverbond moet de wet Gods in 's menschen hart geschreven zijn geweest, omdat evenals al zijn levensgedachten gedachten Gods waren, zoo ook zijn wil uitvloeisel van den wil Gods d. i. de Wet moest zijn.

Waar de mensch nu zondaar wordt, gaat die wil Gods buiten den mensch staan en wordt op een steen neergelegd. Dit is het standpunt van de wet. Dus een zondig standpunt. Is dan de wet verkeerd? Neen, de wet is heilig en goed, maar het standpunt van de wet, die buiten mij ligt, is zondig, wijl het mij oordeelt als zondaar. Acht ik dit zondige standpunt dus goed, kan ik er mij wel in vinden, wil ik er in blijven hangen, dan is dat de dood. En daarom juist komt Paulus tegen dat standpunt der wet zoo ernstig en beslist op. Wanneer iemand zijn arm heeft gebroken, moet die arm in een gipsverband. Maar als men dit verband nu aangenaam vond en het voortdurend houden wilde, zou de arts zeggen, doe het er af, of anders wacht u de dood. De Joden wilden het gipsverband zitten laten en Paulus haalt het er af. Daarom staat er, dat de *letter doodt*. Omdat zij uitwendig gescheven moet zijn, niet in mij, maar buiten mij ligt, moet het doodend werken.

Dit begrip, dat de mensch van nature priester moest zijn, heeft onze Confessie actief in Art. 12 uitgedrukt in deze woorden: dat God de Heere in de Schepping verschillende ambten gegeven heeft. Onze Confessie zelf brengt het begrip van ambt reeds terug tot de Creatie. Nu wordt hier het ambt eerst uitgestrekt tot alle schepselen („een iegelijk schepsel zijn verscheidene ambten gegeven om Zijnen Schepper te dienen”), maar daarna geresumeerd in den mensch „Hij onderhoudt en regeert ze allen om den mensch te dienen, ten einde dat de mensch zijnen God diene”. Nu staat de zaak zoo, dat daar waar de zonde is ingetreden, de mensch deze functies niet meer uitoefent. In het paradijs is de priesterlijke functie gestuit; nog een nawerking vinden wij bij Melchizedek; maar dit was reeds niet meer het eigenlijke en volle; slechts een tak, die van den boom viel en nog groen ziet.

Tengevolge van de zonde is er een dubbele leemte ontstaan. In het huis Gods, het sanctuarium Dei is een dienst verordend. Die moet dus gebeuren. Waar de mensch ophoudt hem te vervullen, moet een ander het doen. Heb ik in mijn huishouden een dienstbode, die mijn kamers doen moet, en loopt zij weg, dan moeten mijn eigen kinderen het doen, en als ook de kinderen weg zijn, dan de vader zelf. Nu weigert alles zijnen dienst aan God; zelfs zijn eigen kinderen; daarom moet God het zelf doen in zijn eeniggeboren Zoon. Het Heilsmiddelaarschap treedt in.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Maar de tweede leemte is hiermee nog niet weg. Er moet nog iets anders gebeuren behalve dat de dienst vervuld wordt. De zondaar is niet neutraal; hij is niet als een dienstbode, die alleen wegloopt, maar als een, die tegelijk met steenen de ramen inwerpt, om haar vijandschap te uiten. De zonde is actieve haat tegen God daarom heet het: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἐχθρὰ εἰς τὸν Θεόν. Die actuose vijandschap tegen God den Heere moet worden tegengegaan en verijdel. Ja, meer nog. God zette den mensch in Zijn huis om hem te dienen; niet als iets onverschilligs, maar als iets, waar, naar Gods wijs bestel, Gods eere aan hangt. Zijn plan moet dus niet mislukken. De beleedigde eere Gods moet hersteld en de mensch teruggebracht tot Gods dienst. Niet alleen moet de Zoon in zijn plaats treden, maar ook de schending van het recht moet door den mensch geboet en verzoend. Wat dit deel der taak aangaat, is dus niet alleen noodig *expletio legis*, maar ook *retributio legis violatae*; niet alleen moet de wet volbracht, maar de mensch moet ook verzoend met God. Dit is de oorzaak, waarom de Middelaar niet alleen komen moest met *oboedientia activa*, maar ook met *oboedientia passiva*, om door die beide het priesterlijk deel van zijn ambt te vervullen.

Die bediening nu van de *oboedientia activa* en *passiva* is in de Kerk uit elkaar gerukt. Behalve in enkele echt Gereformeerde kringen — weet men van die *oboedientia activa* niets af. Wel weet men te spreken van de *oboedientia passiva* — de verzoening door het kruis — maar dat de wet ook voor ons volbracht is, ging er bijna overal uit. En dat is zoo'n wonder niet. Het is een der moeilijkste vraagstukken om in den grond te verstaan. Zelfs prof. Walaeus met Maccovius voerden na afloop der Dordtsche Synode daarover een drukke correspondentie, omdat Walaeus het maar niet eens kon worden, met wat de Synode in Art. 22 van de Confessie veranderde, waar zij deze woorden invoegde: „en zoo vele heilige werken, die Hij voor ons en in onze plaats gedaan heeft.”

De Roomsche Kerk had juist de *oboedientia activa* weggeredeneerd om plaats te krijgen voor de goede werken. In den Heidelbergschen Catechismus stond de *oboedientia activa* zuiver in; in zooverre staat hij boven de confessie van Guido de Bray, cf. Vraag 60: „ja, als hadde ik zelf al de gerechtigheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft”. — Feitelijk hooren in Art. 22 van de Confessie de woorden: „en zoovele heilige werken, die Hij voor ons en in onze plaats gedaan heeft” er niet in; let maar op het geheele redebeleid van het artikel; in de correlate uitdrukking volgt dan ook: „ons meer dan genoegzaam zijn tot vrijspreking van onze zonden” — wat natuurlijk alleen op de *oboedientia passiva* slaat.

Waar nu door den zondeval staking van dienst is ingetreden, doordat de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

mensch ophield God te dienen in Zijn Huis, hoe is God dan toch aan Zijn eere gekomen?

Die dienst is geen oogenblik geïnterrumpeerd geweest; is altijd doorgegaan en wel doordat de Zone Gods dien dienst op zich nam. Maar nu was het God niet alleen hierom te doen, dat die dienst volbracht werd, maar dat de *menselijke natuur* hem volbrengen zou. Uit de combinatie van die twee volgt de *mediatio* van den Middelaar; in de menselijke natuur opgetreden, om dien dienst te presteeren.

Intusschen, die Zone Gods, hoewel Hij terstond na de *constitutio Mediatoris* in *Decreto Dei* Middelaar was en als zoodanig onmiddellijk na den val optrad, bezat de menselijke natuur nog niet. Hij krijgt ze wel later, maar dit geschiedde pas in Bethlehem; in dien tijd, die Bethlehem van het paradijs scheidt, moest Christus als Mediator hulpmiddelen in het werk stellen om het gemis der menselijke natuur te suppleeren.

Wij zagen bij het profetisch ambt reeds, dat Christus tot Zijne vleeschwording toe geen menselijk bewustzijn had en daarom het menselijk bewustzijn van een ander te hulp nam, en dat dit het eigenlijk is, wat wij het Nebiisme onder Israel noemen.

Zoo ook hier. Waar Christus zelf der menselijke natuur nog niet deelachtig was, gebruikte Hij ze in anderen; d. w. z. evenals hij profeten voor zich liet optreden om zijn profetisch ambt te bedienen, gebruikt Hij priesters om zijn priesterlijk werk te volbrengen.

Vandaar dat er twee soorten van priesters zijn: naar de *τάξις* van Aäron en Melchizedek. Gelijk wij bij de profeten een scissie vonden tusschen de profeten in engeren zin (een Jesaja) en die onder de aartsvaders (een Abraham) zoo vinden wij ook bij de hulp priesters tweeërlei reeks: naar de ordening van Melchizedek en naar die van Aäron.

Nu is dit het opmerkelijke, als wij letten op de profeten, dat bij het Nieuwe Testament het Evangelie niet aansluit aan Mozes en de profeten, maar aan Abraham; dat het geheele geloofsleven door Paulus opgehaald wordt niet uit de wetgeving op Sinai maar uit de rechtvaardiging van Abraham door het geloof; terwijl Paulus uitdrukkelijk zegt, dat al wat uit Mozes voortkwam als *σκιαιτυμῶς* en praefiguratief wegging.

Zoo is het nu ook bij de priesters. Er zijn ook hier twee chronologisch op elkaar volgende reeksen en nu sluit het N. T., d. w. z. Evangelie en Apostelen niet aan Mozes en Aäron aan, maar aan de eerste periode en wat daartusschen ligt van Mozes en Aäron gaat onder en voorbij.

Thans een kort woord over Melchizedek en Aäron!

Aäron. Wij beginnen met Aäron, omdat dit duidelijker is en dus beter te

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verstaan. Slaan wij nu de 5 boeken van Mozes op en zien wij wat daar van Aäron's dienst gemeld wordt, dan vinden wij:

a. een ingestelde technische offerdienst, tot in de kleinste details beschreven, die bijna geheel berekend is op de expiatio. Wij ontkennen hiermede niet, dat de oboedientia activa er wel in gevonden wordt, maar de oboedientia passiva speelt verreweg de hoofdrol. Brand-, schuld-, zoenoffer, reinigingswetten, groote verzoendag nemen verreweg de hoofdplaats in. De oboedientia activa ontbrak echter niet geheel; ze lag voor een deel in het brandoffer en vooral in spijs- en dankoffer. Dat nu is de sterke tegenstelling met het priesterschap van Melchizedek; van hem wordt noch in O. noch in N. T. een expiatioffer gemeld.

b. In het aäronitisch priesterschap zien wij een zeer nauwkeurige verbinding optreden met datgene, wat onafhankelijk is van 's menschen geest. Van den geest afhankelijk is godsvrucht, oprechtheid, vroomheid van zin; maar geheel onafhankelijk daarvan: welken naam ik draag, tot welk geslacht ik behoor. Bij een aäronitisch priester was het onverschillig, of hij vroom of goddeloos, oprecht of onoprecht was; d. w. z. zijn priesterschap hing daar niet van af; een man uit Juda, hoe godzalig ook, kon nooit priester worden; een Leviet, hoe slecht ook van hart, was het vanzelf; bij Aäron hangt het priesterschap niet aan eenige persoonlijke qualiteit maar aan iets bijkomstigs. In het verhaal van Aäron's priesterwording valt daarom op dat bijkomstige alle nadruk; Aärons vader en moeder worden genoemd; zijn geheele geslacht wordt voorgesteld met kinderen en kindskinderen; de band met den stam van Levi wordt aangetoond; op al dat uitwendige wordt nadruk gelegd. De mensche-lijke geest, de wil, het welbehagen zijn geheel uitgesloten. Honderden uit de andere stammen zouden gaarne priester zijn geworden — het deed er niet toe. Velen uit Aärons geslacht zullen zeker weinig lust hebben gehad aan dien priesterlijken dienst — ze moesten eenvoudig. Al wat den mensch van buiten aankleeft, stond dus op den voorgrond. Daarom is het priesterschap van Aäron dan ook niet inhaerent; het wordt eenvoudig *gedragen*. Als de persoon sterft, neemt hij het priesterschap niet mee in zijn graf, maar gaat het op een ander over, evenals bij een erfelijk koningschap.

c. In Aaron's dienst zijn alle dingen, die bij God te doen zijn, derwijs gematerialiseerd, dat het vermoeden zelfs, als konden deze dingen Gode behagen, bij geen vrome kon opkomen. Wat de Heere Ps. 40 zegt: „brandoffer en slachtoffer hebt gij niet begeerd” is uitdrukking van wat elke vrome gevoelde bij den dienst des tabernakels. Had de dienst in den tabernakel daarin bestaan, dat de priesters allerlei vrome werken moesten volbrengen — dan ware het denkbeeld mogelijk geweest, dat God daarin behagen had. Een

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gemengd materieel geestelijke eeredienst als van Rome laat deze gedachte toe. Maar dat God in dien enkel materieelen dienst van bokken- en stieren-offers geen welbehagen had, was zoo duidelijk mogelijk. Dat het materialistische volk er aan geloofde, is mogelijk; maar niet zij, die door den Heiligen Geest dieper ingeleid waren.

Vatten wij nu den heelen aäronitischen eeredienst saam, dan is dit alles een voorbeeld, maar tevens aanduiding van een gemis aan realiteit. In den geheelen cultus vond datgene plaats, wat niet in den mensch lag, en toch in den mensch hoorde cf. de ark en de wet Gods daarin.

Nu waren er in Israel tweeërlei personen evenals er bij ons tweeërlei personen tot het Avondmaal en den Doop komen, enkelen voor wie het teeken een uitwendige vertooning is van Christus' barmhartigheid en anderen voor wie het uitwendige alles is. Diegene nu in Israel voor wie dat uitwendige beeld een afschaduwing, een type was van het eigenlijke en wezenlijke in Christus, die bracht het verzoening aan; maar voor de anderen, die aan den dooden vorm hangen bleven, was het ten oordeel.

Melchizedek. Aangezien het priesterschap van Melchizedek minder gemakkelijk en minder duidelijk is, zullen wij hierbij iets meer in details afdalen. — Van Melchizedek is sprake in het slot van Gen. 14; Ps. 110:6 en Hebr. 7.

In Gen. 14 komt hij voor als levende ten tijde van Abraham en als kennis dragende van den oorlog, dien Abraham te voeren had met Kedor Laomer. Nadat de koning van Sodom zich bij Abraham gevoegd had, toen deze weerkeerde van het slaan van Kedor Laomer, trekken zij samen op langs Jerusalem op den grooten heirweg van Nablaes. De koning van Jerusalem daarvan verwittigd, trekt hen te gemoet met mannen voorzien van brood en wijn, om de vermoeide manschappen van Abraham te verkwikken.

Deze Melchizedek wordt genoemd מֶלֶךְ שָׁלֵם; door sommigen wordt dit verklaard van een klein plaatsje *Salim* dicht bij Scythopolis gelegen, in het N. T. *Σαλείμ*. Dit steunt op een traditie bij Hieronymus vermeld en van de Rabbijnen tot hem gekomen. Hieronymus zelf houdt vast, dat het Jerusalem beteekent. Dit kan ook niet anders, want Salim bij Scythopolis ligt niet op de route van Damascus naar het Zuiden. Abraham had n.l. de koningen te Hoba, ten Zuiden van Damascus verslagen (cf. vs 15) en van Damascus naar beneden loopt slechts één heirweg, die van Nablaes, welke langs Jerusalem leidde. Dit gevoelen staat thans vrij algemeen vast. Er komt nog bij, dat een koningsnaam met שָׁלֵם daar gewoon was cf. Adonizedek.

In de derde plaats heet hij een priester van El Eljon. El Eljon is een naam, die ook wordt gegeven aan afgoden, maar dat dit hier niet zoo bedoeld is,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

blijkt uit de volgende woorden: בְּרֹךְ אֱבָרְכֶם לְאֵל עֲלֵינָן כְּנָה יְשָׁמִים וְאֶרֶץ, want deze benaming van God is een zeer besliste aanduiding, dat Jehova bedoeld is. Hij komt dus voor als priester van dienzelfden God, dien ook Abraham diende; dit blijkt evenzeer uit de volgende woorden: vs 20 „Gezegend zij de Aller hoogste God, die uwe vijanden in uw hand gegeven heeft”, waar dus aan Abraham's God de overwinning wordt toegeschreven.

In de vierde plaats vinden wij vermeld, dat Abraham hem tienden gaf van den buit.

Neenen wij al deze gegevens saam, dan is het begrijpelijk, dat allerlei gissingen bij Rabbijnen en Kerkvaders gevonden worden om te verklaren, hoe in dat heidensche land zoo'n godvreezend vorst kon komen.

Enkelen hebben gevraagd, of hij niet Sem kon wezen, want volgens de chronologie der Schrift kon Sem nog in Abram's dagen geleefd hebben en nu men zich eenmaal op 't gebied der conjecturen waagde, noemde men o.a. ook Sem.

Anderen zagen in hem een zoon van Kenan; men vindt deze voorstelling in 't *liber Adami*, een Aethiopisch werk door Dilman uitgegeven, waarin deze voorstelling gegeven wordt, dat Adam in Kenan's dagen gestorven was en begraven was onder den heuvel Golgotha en dat hij, Melchizedek nu de wacht bij dien heuvel betrokken had.

Onder de kerkvaders zijn er velen, die in Melchizedek een engel zien, plotseling aan Abram verschenen (vooral Origenes leert dit).

Nog anderen — bijv. Hieracas — meenen, dat Melchizedek was een incarnatie van den Heiligen Geest. Hij wees er nl. op, dat nergens in de H. S. sprake is van een incarnatie van den Heiligen Geest en dat toch door Jesaja gezegd was: „die Zijnen Heiligen Geest in 't midden van u stelde”. — Dit is evenzeer een bloot vermoeden op niets steunende.

Andere patres zagen in Melchizedek een tijdelijke incarnatie van den Logos, voorafgegaan aan zijn voortdurende incarnatie.

De secte der Melchizedikiten leerde, dat niet de Heilige Geest of de Zoon, maar een veel hoogere God (in den zin der Gnosticken) in Melchizedek verschenen was om zich aan Abraham te openbaren.

Die verschillende gissingen steunen alle op de zeer sterke epitheta aan Melchizedek in Hebr. 7 gegeven; op zijn plotseling verschijnen en verdwijnen in Gen. 14; op de verheffing van zijn vrij priesterschap boven dat van Aäron en op de analogie van dit priesterschap met het priesterschap van Christus.

Tegen al deze onhistorische gissingen staat voor den Christen vast, dat hier *historie* verhaald wordt. Van al die hyperbolische exegese zien wij af. Er wordt hier een historisch verhaal meegedeeld. Twee ontmoetingen had Abraham op zijn terugweg; één met den koning van Sodom en één met Melchizedek;

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

beide staan op gelijke lijn. Waar niemand er aan denkt om den koning van Sodom als een onhistorische persoon op te vatten, waarom dit dan wel met den koning van Salem gedaan?

Voorts — het voorval komt geheel als schakel in de historie voor; aan dorstige mannen wordt brood en wijn meegedeeld. Hier is niets ongewoons of wonderlijks in. Dat men bij het ontmoeten elkaar den zegen toesprak, was in het Oosten algemeen gewoonte; meer nog, dat ouderen dit over jongeren deden; meer nog een priester Gods over gewone menschen. Ook hierin is niets vreemds. -- Eindelijk dat men na in den krijg overwonnen te hebben tienden gaf van den buit, niet aan den priester, maar aan den God, dien Melchizedek diende, is evenmin ongewoon, geschiedde veeleer altoos.

Alles is dus gewoon; de plaats, waar hij woonde, maakte begrijpelijk, dat hij Abraham tegemoet toog; zijn naam Melchizedek klopt geheel met den naam van den lateren koning van Jerusalem: Adonizedek.

Het verhaal is dus historische realiteit.

Maar waar is nu de sleutel te vinden voor de verklaring van deze verschijning? Nergens anders, dan alleen in dat ééne wat Paulus zegt: *ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ*. En nu is er maar één mensch in de wereld geweest, die *ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ* was — niet de Heere Jezus, want die was niet *ἀμήτωρ* — maar Adam en dat wijst ons dus terug naar het priesterschap in de Schepping gegrond. Adam als *ἀπάτωρ* en *ἀμήτωρ* was priester des Allerhoogsten. En aan dat priesterschap nu, in de Schepping gefundeerd, sluit Paulus het priesterschap van Melchizedek aan.

Hoe wordt nu Melchizedek ons voorgesteld in de Heilige Schrift? Het verhaal van Gen. 14 leert deze twee dingen: 1^e dat hij niet alleen priester maar tevens koning was; dus priester en koning tegelijk. Nu is in de geheele bedeeing van Israel de tegenstelling tusschen het aäronitisch priesterschap en het koningschap zoo sterk mogelijk doorgetrokken. De priester heeft niets te maken met den troon; de koning niets te doen in den tempel. Dat moest wel voor ieder, die inziet, dat het priesterschap typisch, het koningschap reëel was. Al wat de priester deed, was figurant zijn; de regeering van den koning was reëel; wel liep ook door die regeering een typisch karakter, maar dat was bijzaak. Het priesterschap bestond alleen om een type te hebben; het koningschap was in zich zelf reëel, maar *werd* type, gelijk ook de wijnstok iets reëels is en toch type van Christus heet.

Bij Melchizedek staat dus op den voorgrond, dat de priesterlijke en koninklijke waardigheid één zijn. De priesterlijke waardigheid wordt door Melchizedek niet gedragen als iets bizonders maar komt vanzelf uit het natuurlijk leven op; het is niet het priesterschap van het rijk der genade, maar van het rijk der natuur en wordt daarom aan den koning als het natuurlijk hoofd van dat volk gegeven.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De quaestie van David en Saul kan nu nog niet in den breede besproken, maar wij weten, dat toen Israel om een koning vroeg, God dit afkeurde, wijl daardoor het koningschap als type van Christus zou gedegradeerd worden. Bleef het koningschap alleen figuratief (doordat het volk een republikeinsche regeeringsvorm hield) evenals het priesterschap, dan stond het hooger. Maar het volk wil dit niet; het vraagt een koning niet uit het rijk der genade maar uit dat der natuur.

Ook deze trek bij Melchizedek leidt dus tot het paradijs terug. Zijn priesterschap is niet een priesterschap ter verzoening, — maar evenals zijn koningschap, een uiting van het natuurlijke leven in het paradijs ingezet.

Voorts komt dit priesterschap van Melchizedek niet op door een bijzondere roeping of openbaring Gods. Die bijzondere roeping vinden wij wel bij Abram, waar God hem riep uit Ur der Chaldeen; ook hij was priester des Allerhoogsten; toen hij bad voor Sodom en Gomorrha verrichtte hij priesterlijken arbeid naar zijn priesterlijke roeping. Maar bij Melchizedek is van die roeping geen spoor. Hij treedt op niet als een „geroepen uit zijn volk en land”, maar als een gewoon volkshoofd der Kanaäniten. (De quaestie of de Jebuzieten toen reeds in Jerusalem woonden, laten wij in het midden; mogelijk bestond Jerusalem uit twee kleine stadjes Jebus en Salem, die later zijn saamgevoegd; in elk geval waren het geen Semieten). Wij hebben dus hier met een priesterschap te doen niet uit het rijk der genade maar door natuurlijke voortgang uit het rijk der schepping opgekomen.

Nemen wij dit saam, dan krijgen wij dit resultaat: Zooals Melchizedek optreedt, is hij een priester, die zijn priesterschap lijnrecht uit het paradijs afleidt uit de algemeene genade; bij wien van verzoening of offerande geen sprake is; wiens priesterlijke bediening volle realiteit bezit; ze is wel onzuiver (want hoe zou de gevallen mensch het priesterschap voortzetten?), van binnen uitgehold, van geestelijk leven ontbloot — maar toch een laatste gloor van het priesterschap door God zelf in het paradijs ingesteld. Hier hebben wij voor 't laatst in deze aanminnige verschijning een spoor van 't scheppingspriesterschap — dat daarna verdwijnt in 't Heidendom om „Gott widrig” te worden.

De Roomsche voorstelling. De Roomschen hebben zich altijd op Gen. 14 beroepen voor de Mis en gezegd, dat daar duidelijk van de Mis sprake was in deze woorden: הוֹצִיא לָהֶם יְיָ וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֵלְיוֹן, wat de Vulgaat vertaalde: *nam sacerdos Dei altissimi erat*. Zij vatten deze plaats dan aldus op: Melchizedek *offerde* brood en wijn, *want* hij was een priester Gods.

Hiertegen geldt echter 1^o dat er niet כִּי staat, maar de copulativum, zoodat het *nam* allen grond mist; 2^o dat uit de woorden genoegzaam blijkt, dat er

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geen sprake is van offeren, maar van **הִזִּיא**. Nu beroepen de Roomschen zich wel op Richt. 6 : 18, 19 om aan te toonen, dat **הִזִּיא** „offeren” beteekenen kan, maar dit beroep gaat niet op. Natuurlijk kan er geen offerande plaats hebben als er geen **הִזִּיא** is voorafgegaan; maar dat de acte van offeren zelf niet wordt uitgedrukt door **וַיִּזֶּא** blijkt uit vs. 20, waar de acte van het offeren wordt aangeduid door **נָתַן**; de engel toch zegt daar tot Gideon: neem de offergaven en *leg* ze op den rotssteen, en toen hij dit gedaan had, raakte hij ze aan met zijn staf en vuur kwam neder uit den hemel en verteerde alles. De eigenlijke offerande wordt dus niet in vs. 19, maar in vs. 20 beschreven; vs. 19 geeft de voorbereidende handeling (het **הִזִּיא**) en daarna volgt het leggen op den rotssteen (gelijk het leggen van het offer op het altaar). **הִזִּיא** ziet dus niet op de acte van het offeren, maar op die van het uitbrengen, wat niet alleen bij het offeren, maar bij elke gelegenheid plaats heeft, wanneer iets op een zekere plaats is en elders heen moet gebracht.

Laat ons thans terugkeeren tot Gen. 14. Wij zullen nu begrijpen, dat de woorden **וַיִּזֶּא לָהֶם וַיִּין** niet als een sequeel van het priesterschap, maar van het koningschap van Melchizedek moeten opgevat. Als sequeel van het priesterschap volgt de zegening van Abraham. Wel staat de sof-pasoeek tusschen het „priester des Allerhoogsten” en „hij zegende hem” in, maar de sof-pasoeek deelt niet in naar den zin der woorden, maar naar den rythmus. Naar den zin gelezen, moeten wij aldus vertalen: En Melchizedek, de koning van Salem bracht uit wijn en brood; ook was hij priester des Allerhoogsten en zegende hem.

Eindelijk, -- waar Paulus in den brief aan de Hebreëen, Cap. 7, alles doet, wat hij kan om den lezers voor te stellen *πῆλκος ἢ Μελχισεδέκ*, is het ondenkbaar dat hij, indien Melchizedek door het uitbrengen van wijn en brood de eerste acte van het Avondmaal, als symbool van Christus lijden en sterven gegeven had, dat hij juist komende op de overeenstemming tusschen Christus en Melchizedek, wegliet wat sterker dan iets anders de eenheid van lijn tusschen Christus en Melchizedek had doen kennen. Hoe zou het mogelijk zijn, dat Paulus, die letterlijk alles er bij neemt over het allerinteressantste n.l. het offeren van brood en wijn geen woord zou gesproken hebben!

Hoe moet dit **וַיִּזֶּא** dan opgevat? Het is vatbaar voor twee uitleggingen. Als nu nog een machtig vorst in het Oosten een stad voorbij trekt is het gewoonte, dat de inwoners dier stad hem een schotel met brood of zout en wijn aanbieden. Toen de Keizer van Rusland na de verlossing van Bulgarije, bij de Bulgaren kwam, las men nog telkens in de kranten, dat men hem in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de een of andere plaats „brood en zout” aangeboden had. Natuurlijk niet als leeftocht voor zijn reis, maar als bewijs van vrede.

Maar ook kan het geweest zijn het uitbrengen van een massa brood en wijn om het leger van Abraham, dat uit den oorlog weerkeerde, te sterken met voedsel.

Maar de eerste voorstelling moet er bij, omdat Rome terecht opmerkt, dat deze manschappen wel niet zoo'n honger en dorst zullen gehad hebben, waar zij den buit van vijf koningen met zich voerden. Toch is tegen deze bedenking dit in te brengen, dat het brood van Kedor Laomer c. s. bijna oneetbaar was geworden door de lange reis en versch brood dus alleszins welkom was.

In elk geval is dit zeker, dat bij nader onderzoek van de Roomsche voorstelling niets overblijft en de Gereformeerde zegevierend uit het strijdperk treedt.

En nu Hebr. 7.

In Hebr. 5 : 11 zegt Paulus, dat er omtrent Melchizedek vele dingen worden meegedeeld, die zwaar zijn om te verstaan, maar die men toch noodig heeft te kennen om tot de diepere dingen der Schrift door te dringen. Er zijn menschen, zegt hij, die nog met melk tevreden zijn, nl. de *νήπιοι*; maar er zijn anderen nl. de *τέλειοι*, die de *στερεὰ τροφή* gebruiken, de vaste spijzen. En nu vermaant hij deze *τέλειοι* in Cap. 6 : 1 de *γάλα* te laten varen nl. het fundament der bekeering van doode werken enz. en tot de volmaaktheid voort te varen en nu gaat hij na een lange tusschenrede over tot die moeilijker dingen, die echter een verkwikking zijn voor den dieper ingeleiden spreker in Cap. 7 en begint met Melchizedek. Hierop moeten wij wel letten, omdat wij anders zoo licht meenen gaan, dat wat nu volgt een soort Paulinisch kabbalisme is, wel aardig om zoo eens te hooren, maar geen stevig voedsel voor de geloovigen zelf.

Wij beginnen thans met vs. 3 slot, waar staat dat Melchizedek *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. Niet van Christus dus, maar van Melchizedek wordt gezegd, dat hij eeuwigdurend priester is. Wat men dit nu zoo op, dat ook Melchizedek een plaatsbekleedend priester was, dan krijgt men twee eeuwigdurende plaatsbekleedende priesters. Niet één Hoogepriester met de eenige offerande zijns lichaams maar twee, waarvan de eene niets deed, de andere zich zelf opofferde. Men voelt dit kan niet. En hoe kan dan deze leer omtrent Melchizedek, naar des Apostels eigen woord, een stevig stuk levensbrood zijn voor den geloovige? Mijn hart heeft er niets aan, als men mij vertelt, dat er hier of daar nog een stokoude man leeft, die nog priester is. Maar kom ik daarentegen tot dit standpunt, dat Melchizedek het paradijspriesterschap representeert, zooals dit bij de Schepping naar den beelde Gods den mensch is ingeschapen: het priesterschap dat inkleeft in de menschenlijke natuur en nu wel door de zonde is uitgeroeid, maar door de genade hersteld wordt --

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dan begrijp ik, wat ik er aan heb, want dan ben ik die Melchizedek, die priester *εἰς τὸ διηνεκές*. Dan spreekt daaruit tot mij het getuigenis des Heiligen Geestes: in u, kind van God! is niet het priesterschap van Aäron, dat aan uitwendige teekenen hangt, overerft van vader en moeder, begint op het dertigste jaar en bij den dood ophoudt — maar het priesterschap, dat eeuwig duurt in de hemelen. Zoo alleen heeft mijn ziel er wat aan; zoo alleen is te begrijpen, dat het een kostelijk stuk levensbrood is voor de *τέλειοι*, maar de *νήπιοι* er niets aan hebben, omdat deze nog maar alleen noodig hebben te weten, dat Christus hun priester is, maar er geen begrip van hebben, dat ze zelf koningen en priesters zijn.

Behooren wij echter tot de *τέλειοι*, tot degenen, die eenmaal zingen zullen in den hemel: „Eere zij het Lam, dat ons gemaakt heeft tot koningen en priesters”, dan hebben wij ook noodig te begrijpen, hoe het komt, dat zij door Christus tot priesters gemaakt zijn om God eeuwig te dienen *ὡς ἱερεῖς*.

Waarom gaat er nu vooraf (vs. 3) *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ νήπῳ τοῦ Θεοῦ*? Als hoedanig wordt de *νῆπιος τοῦ Θεοῦ* hier voorgesteld? Natuurlijk komt de Zoon Gods hier niet voor sensu generali, maar eo sensu speciali quo in epistola ad Hebraeos occurrit nl. als Hoogepriester en wel als zoodanige Hoogepriester, die wel door Aäron was afgebeeld, maar die niet dient in een tabernakel met handen gemaakt, maar in de Schepping cf. Cap. 3 : 3—5, waar staat, dat Christus, de Zoon Gods daarom zooveel meerder heerlijkheid waardig is geacht, wijl Hij dient in zijn eigen huis, dat Hij zelf gemaakt heeft; wat weer terugslaat op Cap. 1 : 2, waar de Apostel zegt, dat God door Christus de wereld gemaakt heeft. Christus is de Wereldschepper en de wereld is het huis Gods, waarin de Heere Jezus zijn priesterschap bedienen moet. En nu staan Aäron (of liever Mozes, want die wordt Cap. 3 genoemd) en Christus zoo tegenover elkander, dat Mozes wel als een dienstknecht gediend heeft in een huis, dat het zijne niet was — waarin de ark, de kandelaar, het altaar enz. stond — maar de Zoon in zijn eigen huis, dat Hij zelf gemaakt had. En daarom, omdat de priester in zijn eigen huis dienen moet, wijst de Apostel er op, dat de priester niet telkens, maar slechts éénmaal moet offeren; niet op aarde, maar in den hemel; niet voor een tijd maar in eeuwigheid, om aldus de eeuwige Hoogepriester te zijn, die een eeuwig offer brengt. En in dit opzicht nu is Melchizedek niet evenals Mozes en Aäron een tegenstelling met Christus, maar is hij evenals Adam *ἀφωμοιωμένος τῷ νήπῳ τοῦ Θεοῦ*.

Nu zullen wij ook het verband voelen met hetgeen rechtstreeks voorafgaat: *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων*. Men heeft wel getracht dit *ἀγενεαλόγητος* zoo te verklaren (o. a. Owen): „van wien geen geschreven geslachtsregister staat opgeteekend”; „wiens vader en moeder ons

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

onbekend zijn" -- maar dat is te zwak. Als Paulus niets anders bedoelde, had hij het zoo kras niet gezegd. De eerbied voor het Woord eischt dus, dat wij er meer in zoeken. Dit is n.l. de zin, dat zijn priesterschap niet hing aan zijn genealogie; dat zijn priesterschap geen *πατήρ* en *μητήρ* had. Hij als persoon had wel vader en moeder, maar niet als priester. Over Melchizedek wordt hier niet gehandeld als persoon, maar als priester; en dat priesterschap had geen genealogie, want het was het in de Schepping ingeschapen priesterschap, dat in den mensch als mensch was gesteld; dat niet hing aan geslacht of afkomst, maar aan zijn *mensch zijn*. Zoo is hier dan ook geen *ἀρχή* en geen *τέλος*; geen aetas canonica; geen opvolging na zijn dood door een ander; het is een priesterschap van geboren worden en sterven geheel onafhankelijk en dat kleeft in de menschelijke natuur. De menschelijke natuur heeft geen einde; bij haar hoort het eeuwige zijn ook na het leven op aarde. Wordt het priesterschap dus beschouwd als inklevende in de menschelijke natuur, dan heeft ook dat priesterschap geen *ἀρχή* of *τέλος τῆς ζωῆς*.

Melchizedek is daarom de volle type van wat Christus was, wijl Christus het beeld Gods weer terugbrengt en dus ook het volle priesterschap. Door de menschelijke natuur aan te nemen heeft Christus niet alleen praefiguratief maar reëel, niet alleen door de oboedientia passiva, maar ook door de oboedientia activa in den vollen zin des woords het priesterschap gerepresenteerd.

Laat ons thans Ps. 110 in verband met Hebr. 7 beschouwen.

Uitgangspunt is in Ps. 110 dat de Messias zitting zal krijgen aan de rechterhand Gods: dat zijn zetel niet op aarde zal zijn, maar eeuwig in de hemelen. De weg, waarop deze zetel verkregen zal worden, zal zijn uitgangspunt nemen in Sion; in Sion, waar het aäronitische priesterschap is, ligt het program van wat Christus zal moeten volbrengen. Vers 3 slaan wij over, wijl het veel moeilijkheden bevat. In vs. 4 en 5 wordt nu teruggekomen op vs. 1. Nu valt hierbij de nadruk op het woord, dat ook de athnach heeft, nl. *לְעוֹלָם*: dat is hetzelfde als het *εἰς τὸ διηνεκές* van Hebr. 7 : 3. Het zou geen geïnterrumpeerd, verbrokkeld priesterschap wezen, maar een eeuwig. Daarom valt èn bij Paulus èn hier de nadruk op dit: *לְעוֹלָם*; er waren wel veel priesters geweest na Aaron, maar geen enkele *εἰς τὸ διηνεκές*.

Dit *לְעוֹלָם* hangt onmiddellijk saam met vs. 1 *יְיָ לְיָמֵינוּ*, want op aarde kan niets *לְעוֹלָם* zijn; dat kan alleen als het uit de sfeer van den tijd in de eeuwigheid wordt overgedragen; *לְעוֹלָם* en *יְיָ לְיָמֵינוּ* hangen dus onmiddellijk saam.

Hierdoor hangt ook saam de koninklijke en priesterlijke waardigheid, want er volgt vs. 5: „de Heere is aan uwe rechterhand; Hij zal koningen verslaan ten dage

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zijns toorns; Hij zal recht doen onder de Heidenen" enz. Die koninklijke waardigheid moet niet opgevat als van een Souverein, maar als triump over de vijanden cf. vs. 2 רַרְה בְּקֶרֶב אֹיְבָיִךְ. Waardoor toch wordt het eeuwige priesterschap opgehouden? Door den vijand Gods, de zonde en haar macht. Daardoor is het figuratieve priesterschap met zijn gebroken lijn in de wereld gekomen. Het eeuwige priesterschap komt daarom pas terug, als de Messias de vijanden Gods overwonnen heeft. Uit zijn overwinning vloeit dan vanzelf het שָׁב לְיָמֵינוּ en daaruit het zijn van בְּתוֹךְ לְעוֹלָם. Daarin juist ligt de tegenstelling tusschen het priesterschap van Melchizedek en van Aäron.

Keeren wij thans weer terug naar Hebr. 7, dan wijzen wij er op, dat hier de nadruk valt op drie dingen.

1^o Dit priesterschap steunt op een eed cf. vs. 20 en 28. De grondslag van dit priesterschap ligt dus volgens Paulus in de ὁρκωμοσία. Wat is nu de betekenis daarvan? De ὁρκωμοσία staat in tegenstelling met het genealogisch optreden van het aäronietisch priesterschap cf. Cap. 7 : 15, 16, 17. Het ene is een νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς (d. w. z. een wet gebonden aan bepalingen, die in 't vleesch lagen; waardoor het priesterschap dus gebonden werd aan de geboorte uit een bepaalden stam nl. van Levi) en daartegenover staat een priesterschap, dat niet gebonden is aan het vleesch, maar aan de ὁρκωμοσία. De ὁρκωμοσία is het ongerealiseerde, het woord Gods; niet de Schepping, want die is het effect van het woord Gods (God sprak: daar zij licht en daar was licht); de eed blijft in het woord Gods hangen; het is de geestelijke achtergrond. De ἐνσαρκωσις is het reëel zichtbare — de ὁρκωμοσία is het onzichtbare. Het gaat terug achter de schepping; het is de wil Gods.

De woorden Gods zijn eeden of geen eeden (natuurlijk anthropomorphistisch gesproken). De eed is in onze menselijke taal een woord, waarop niet kan teruggekomen. Daarom staat er ook vs. 21: „maar deze door eedzwering door Dien, die tot Hem gezegd heeft: de Heere heeft gezworen en het zal Hem niet berouwen”.

Nu is God de Heere bij de Schepping op zijn woord teruggekomen (natuurlijk schijnbaar, in de oogen van ons, menschen). God had Adam gesteld tot priester, profet en koning; door de zonde werd Adam slaaf in plaats van te heerschen en verloor hij zijn priesterschap. En nu door de eedzwering neemt God zijn woord weer op en toont, dat het niet veranderd wordt en dat het priesterschap, in de Schepping neergelegd en door de zonde verwoest, weer opgenomen wordt en vastligt in Christus.

2^o Geheel in aansluiting aan Ps. 110 is het eeuwigdurende karakter van dit priesterschap in tegenstelling met het gebrokene van het aäronietische, hier het essentiële, cf. vs. 16 en 17 οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκικῆς ἀλλὰ κατὰ δυνάμιν ζωῆς ἀκαταλύτου — d. w. z. die niet vatbaar is voor analyse; dat is de ζωή

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

αἰώνιος, οὐ τέλος ἔχουσα, de ζωὴ μένουσα εἰς τὸ διηνεκές; die geen ἀρχή heeft bij de geboorte en bij het sterven niet ophoudt; waarvan dit leven een phase is; het heeft in het menschelijk leven zelf zijn aanzijn. En nu krachtens de *δύναμις*, die in dat leven ligt, is de mensch priester; vandaar in vs. 17 de verklaring, dat dit priesterschap εἰς αἰῶνα is.

Tegenover deze *δύναμις* ζωῆς ἀκατάλυτου wordt nu in vs. 18 gezegd, dat de ἐντολὴ σαρκική van Aäron's priesterschap ἀσθενές en ἀνωφελές is; geen *δύναμις* in zich had; wel was die *δύναμις* in 't priesterschap van Melchizedek en Christus, maar niet in dat van Aäron, het onreëele, het zwakke, het ingezonkene.

In vers 23 wordt nu een breede verklaring en aanwijzing daarvan gegeven. Waarom konden de aäronietische priesters het niet doen? Wyl zij *πλείονες* waren; dat is de tegenstelling met Melchizedek en Christus. Deze waren velen in aantal — zegt de Apostel — διὰ τὸ θανάτῳ κολύεσθαι παραμένειν. Zie ook hier weer de tegenstelling met Melchizedek en Christus (cf. vs. 24): ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην; omdat Hij eeuwig bleef, had Hij een ἀπαράβατος priesterschap, d. w. z. een priesterschap, dat niet overging van persoon op persoon. Daarom had Hij dan ook de macht (vs. 25) om te redden εἰς τὸ παντελές, terwijl wij tevens zien, dat de verklaring van die macht zit in het πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν; niet dat Hij leeft om altoos voor hen te bidden, maar dat Hij altoos leeft.

3^o Het priesterschap van Christus en Melchizedek bezit volgens Paulus een realiteit, die aan het aäronietisch priesterschap ontbrak. Reëel is in 't Grieks *ἀληθινός* en staat tegenover 't figuratieve, wat alleen een schijngestalte heeft. Nu zegt Cap. 8 : 1, 2 in terugslag op Ps. 110, dat wij hebben een ἀρχιερεὺς, die gezeten is aan de rechterhand van den troon Gods in de hemelen (cf. het יְהוָה בְּיָמֵינוּ) en vs. 2 dat de ἀληθινὴ σκηνὴ, de waarachtige, reële tabernakel in den hemel is. Waarin bestaat nu het verschil tusschen het reële en het figuratieve? Daarin dat het figuratieve door den mensch technisch incengezet wordt, maar het reële door God wordt gemaakt (ἦν ἐπηξεν ὁ Θεός). Een meisje kan wel een bloem maken met allerlei draadjes en papier; maar de ἀληθινός bloem is alleen die, welke God geschapen heeft. Daarom heet ook hier in tegenstelling met den aardschen tabernakel de hemelsche de ἀληθινή, ἦν ἐπηξεν ὁ Κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος. Diezelfde aanduiding vinden wij in Cap. 7 : 18 waar het aäronietisch priesterschap ἀνωφελές heet; ἀνωφελές is een boom, die geen vrucht draagt; ook daar is de tegenstelling tusschen Gods en der menschen werk en heet het figuratieve ἀνωφελές in tegenstelling met de bedeeing van Melchizedek, die realiteit en vrucht in zich zelf heeft. Hetzelfde drukt ook uit het woord τελείωσις in vs. 11 en 19: οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος, ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος; d. w. z. de figuratieve dienst van Levi was niets dan een toeleiding,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een voorstelling, die den mensch hope gaf op een beter iets. Nu is de hope zelf niet reëel maar de verwachting van iets reëels. In tegenstelling nu met de *ἐλπίς* heet daarom de realiteit de *τελειώσις* — de vervulling der *ἐλπίς* — en die is den mensch gegeven niet in Aäron, maar in Christus.

De resultaten, waartoe deze bespreking ons leidde, zijn dus deze:

1^e Wij vinden een ordinantie Gods in de Schepping, die vóór de Schepping reeds bestaat, dat het priesterschap in de menschelijke natuur inhaerent zal zijn en blijven zal *εἰς τὸ διηνεκές*.

2^e Door de zonde wordt dit werk Gods, dat in de Schepping moest gereali-seerd, schijnbaar gebroken; de mensch raakt er af.

3^e Nu voegt God aan Zijn woord een eedzwering toe, die geschiedde om, waar de indruk bij den mensch ontstond, dat Gods woord niet doorgaat, te doen uitkomen en gevoelen, dat het wel doorgaat. En deze eedzwering nu is mogelijk, omdat God Christus onmiddellijk in Zijn raad instelde als priester.

4^e Waar het waarachtige priesterschap bij den mensch wegraakte, moet het op een schilderij aan Israel geteekend worden; daartoe strekt het aäronietisch priesterschap, dat praefiguratief, *ἀσθενές*, tijdelijk en voorbijgaande, alleen voor deze aarde is.

5^e Nu komt Christus en Hij vervult de *ἐλπίς*; d. w. z. Hij geeft de vervulling aan al, wat in het figuratieve priesterschap van Aäron was afgebeeld; maar Hij geeft dit in aansluiting aan de ordinantie Gods in de Schepping en den door God gezworen eed, zoodat dit priesterschap weer een eeuwig karakter draagt en alleen bezit de *δύναμις τῆς ζωῆς ἀκαταλύτου*.

6^e Hij, die dit alles doet, is koning, evenals Melchizedek, wat tweeërlei inhoudt:

a. dat hij om alzoo priester te zijn, de vijanden overwonnen heeft.

b. dat hij als priester aan het hoofd van zijn volk staat en plaatsbekleeder voor dat volk is. Gelijk Melchizedek als koning priester was van het volk, zoo ook Christus, die nu zijn volk in de priesterlijke heerlijkheid van zijn ambt doet deelen.

§ 7.

Overmits het plaatsbekleedend karakter van de ambten van den Middeelaar het sterkst bij de *ἱεροσύνη* uitkomt, dient hier deze plaatsbekleeding toegelicht. Deze plaatsbekleeding nu mag niet opgevat als het optreden van het eene individu in de plaats van het andere, maar heeft haar grond in het solidair en organisch verband, waarin het den Heere beliefd heeft ons menschelijk geslacht te scheppen. Door dit verband heeft Adam plaatsbekleedend voor ons de eeuwige verdoemenis verworven, en, dank zij hetzelfde verband, heeft een tweede Adam, plaatsbekleedend voor ons, de eeuwige gerechtigheid kunnen verwerven. Deze plaatsbekleeding wortelt derhalve in het feit, dat ons menschelijk geslacht niet een aggregaat is van op zich zelf staande substantiën, maar een organisme, waarvan de leden in levensverband met elkander staan, uit één wortel opkomen en onder één hoofd saamgevat zijn en wel zoo, dat ook de zedelijke verantwoordelijkheid niet per individu rekent, maar begint met solidair voor allen saam te gelden en eerst uit den bodem van deze solidaire verantwoordelijkheid de persoonlijke verantwoordelijkheid voor elk afzonderlijk mensch doet opkomen. Deze solidaire verantwoordelijkheid geldt voor alle deelen van het organisme. Zoo is de vader solidair voor zijn gezin; de patriarch voor zijn geslacht; de koning voor zijn volk en zoo eindelijk de stamvader van heel het menschelijk geslacht voor heel de menschheid. Dit nu geldt ook voor Christus. Ware hij slechts één onder de menschen geweest, zoo had hij alleen eigen verantwoordelijkheid gedragen; ware Hij koning van een volk geweest, zoo had zich zijn aansprakelijkheid niet verder dan dit ééne volk uitgestrekt. Nu Hij daarentegen Hoofd der menschheid wierd, rekent Hij voor heel ons geslacht. In dit worden van den tweeden Adam ligt alzoo de grond van zijn plaatsbekleeding en is mitsdien deze plaatsbekleeding gebonden eenerzijds aan de incarnatio en anderzijds aan onze incorporatio in Hem. Slechts zooverre strekt zijn plaatsbekleeding, als zijn „caput esse” voor het menschelijk geslacht strekt. Hoofd nu van ons geslacht wordt Hij door eenerzijds de natuur van dit geslacht aan te nemen en ten andere door deze natuur aan te nemen op eene wijze, die Hem als het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hoofd in genetisch en organisch verband stelt tot alle anderen. Dit laatste nu geschiedt, doordien de unio mystica ons inlijft in het lichaam van Christus. Niet gelijk bij Adam, gaande van vleesch naar geest, maar langs den omgekeerden weg; in den geest beginnende en in de verheerlijking des lichaams eindigende.

Op die wijs, God zijnde en blijvende, en toch niet als individu maar als hoofd van allen, die potentieel reeds nu in organisch verband met Hem staan en eens actu met Hem komen zullen, in onze natuur opgetreden, kon Hij niet anders dan plaatsbeksleedend handelen. Zijn val, stel die ware denkbaar geweest, zou onzer aller volstrekte ondergang geweest zijn, maar ook — zijn glorieijke triumf is onzer aller rechtvaardigmaking en volkomen zegepraal.

Deze paragraaf is metterdaad een der meest ingrijpende, die bij het Munus Sacerdotale van Christus ter sprake komt en is daarom iets uitvoeriger toegelicht. In onze christelijke wereld bestaat de belijdenis, dat Christus in onze plaats het rantsoen der zonde aan God betaald heeft; aldus onze vrij-spraak verwierf en zoo ons den weg der zaligheid opende. De over deze zaak bestaande, meest juridische voorstelling is ontleend aan het Romeinsche recht en wel aan het denkbeeld van „substitutio” en „expromissio”. Menschen, die het Romeinsche recht niet bestudeerd hebben, nemen het denkbeeld van plaats-beksleeding uit die plaatsbeksleeding, die onder ons het meest gewoon is, nl. die van borgtocht. Vandaar dat het spreken van Jezus als „onzen Borg” onder het volk zoo geliefd is.

Toch steekt hierin een groot gevaar. De niet-geloovige wereld heeft eeuwen lang met kracht en ernst daartegen geprotesteerd en het veroordeeld als „bloed-theologie”; veroordeeld, omdat het aan het denkbeeld van gerechtigheid in God te kort deed, daar deze leer inhield, zoo men zei, dat Hij den onschuldige voor den schuldigen liet lijden. Nu is men er niet van af met te zeggen: dat zij ongeloofigen — want het rechtsbesef is een der scintillae in de gevallen natuur door God overgelaten. Zelfs is het rechtsbesef bij den ongeloofige vaak sterker dan bij den geloovige. Bij de ongeloofigen vindt men vaak een voor-zichtigheid en eerlijkheid in geldelijke zaken, die weldadig aandoet en bij vromen maar al te veel gemist wordt. Bankroeten in christelijke kringen zijn niet zoo heel zelden; terwijl omgekeerd bij geheel wereldsche families dikwijls alles, wat de financieele verhoudingen betreft, zoo accuraat mogelijk in orde is. Opmerkelijk is het dan ook, hoe juist in Amsterdam bij de ongeloofige

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

radicalen het warmste protest tegen het onrecht der antirevolutionaire partij aangedaan, vernomen werd, terwijl er onder de Christenen juist enkelen waren, die om financieele voordeelen voor hun kerk, een immoreele fusie aangingen met de Liberalen. Dit is dan alleen te begrijpen, wanneer men onderscheidt tusschen algemeene en bijzondere genade en voelt, dat het rechtsgevoel een gave is niet van de bijzondere maar van de algemeene genade.

Als er dus een protest uitgaat van de ongeloovigen tegen het bestaan van engelen of van wonderen, dan raakt ons dit niet, wijl zij daarvan zonder bijzondere openbaring niets weten *kunnen*. Maar als hun protest, wortelend in hun ingeschapen rechtsbesef, uitgaat tegen 't onrecht, dan zijn wij er niet van af met ons hoofd te schudden en de schouders op te halen.

En wat opmerkelijk is, juist die mannen, die bij dit protest der ongeloovigen het hoofd schudden, hebben, als het op verklaring der zaak aankwam, hun vormen ontleend, *niet* aan het Joodsche volk maar aan het heidensche Rome. Zie slechts de bewoordingen van den Catechismus. En het denkbeeld van borg- en borgtochtelijk lijden, dat in de Heilige Schrift hoogstens een enkele maal voorkomt, ligt hun op de lippen bestorven. En terecht doet men dit; want de ontwikkeling van het recht is juist door God aan de heidenen gegeven. Maar dan moet ook in *deze* materie het protest uit de ongeloovige wereld niet zoo gering geschat.

De wijze, waarop men zich verzet heeft tegen deze verzoeningstheorie, had daarom te meer klem op de conscientie der gemeente moeten hebben, wijl men zeide: „Op deze wijze maakt ge uw Christus wel heel lief, maar uw God afgrijselijk.” En dit is volkomen waar. Als bij het Romeinsche recht een jong man zich aanbiedt, om in plaats van zijn vader de straf te ondergaan — dan is die jonge man zeer aantrekkelijk en levert hij een heerlijk voorbeeld van de substitutie van Christus; maar vergeet niet, dat de rechter, die zulks aanneemt, een onnensch wordt. En zoo wordt door deze theorie Christus wel zeer hoog gesteld, die zijn leven veil heeft voor ellendige zondaren — maar wat te denken van den Vader in de hemelen, die dat aanbod aanneemt en goedkeurt? Het heilloos gevolg bleef dan ook niet uit. In de gemeente liep Christus groot gevaar God op den achtergrond te dringen. 't Sterkst ziet men dat bij de Hernhutters, wier liefde voor Christus dweperij wierd en bij wie van liefde voor den Drieëenigen God nauwelijks quaestie meer is.

Tot eere van de *streng* Gereformeerden in ons land moet echter gezegd, dat zij juist de mannen waren, die dit gevaar hebben ingezien. En neemt men de lijn, die over Comrie en Holtius loopt, dan heeft men den goeden weg, om aan dit kwaad te ontkomen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Moet dan het denkbeeld van borg en plaatsbekleeding weg uit de theologie? Neen, maar wel moet men inzien, dat de voorstelling van borg en substitutie een figuurlijke wijze van uitdrukken is, maar *niet de zaak zelf*.

Moet ik aannemen (gelijk de Methodisten leeren), dat de zaak van de verlossing hierin bestaat, dat er aan den eenen kant een goed, edel mensch Jezus Christus is en aan den anderen kant een menigte ellendige zondaren; en dat nu die uitnuntende mensch Jezus Christus in de plaats van die verdoemelingen zich aan het kruis laat hangen en God nu zegt: „Ik ben voldaan” — dan verzet mijn religieus gevoel zich tegen zulk een voorstelling, waarbij, o zeker! ik wel zalig word, maar mijn God van Zijn eere beroofd!

Maar er is nog een bezwaar.

Als er een borg en plaatsbekleeder is, voor hoeveel personen maakt dan die *één* plaatsbekleedende borg de zaak in orde? Gesteld: ik moet f100.000 betalen. Daar ik niet kan, betaalt de borg ze. Hoeveel personen zijn nu vrij? Natuurlijk alleen ik, voor wien hij betaalde. Met het stelsel van borgstelling (niet figuratief maar essentiëel opgevat) komt men dus nooit klaar voor *al* Gods uitverkorenen, want dan had Christus voor elk der uitverkorenen eenmaal moeten sterven.

Nu heeft men wel getracht dit bezwaar uit den weg te ruimen door te zeggen, dat, wyl de Borg God was, de waarde van zijn substitueerend lijden, dat op zich zelf voor slechts één persoon gelden kon, oneindig vermenigvulde — maar hiertegenover staat de vraag: „Leert de kerk of de H. S. dan, dat Christus secundum Divinam naturam passibilis is, of heeft de Kerk dan juist niet altoos geleerd: *Χριστὸς οὐ πάσχει κατὰ θεῖον φύσιν*? En als Christus dus leed naar zijn menschelijke en niet naar zijn goddelijke natuur, hoe kan dan het feit alleen, dat hij God is, de waarde van zijn substitutie oneindig maken?”

Op al deze bedenkingen hebben wij wel degelijk te letten, te meer, wanneer wij bij de Hernhutters metterdaad de ellendige gevolgen van deze theorie in de Jesulatrie en minachting van den Drieënen God zien.

Hoe hebben dan onze goede, strenge Gereformeerden deze leer zuiver voorgesteld? — Alleen door vast te houden aan het eenig ware beginsel: Quod valet de Adamo, valet de Christo — een beginsel, dat ze dankten aan de goede exegese van Rom. 5. Onze goede Gereformeerden op het voetspoor van Comrie en Holtius hebben dit consequent op de heele lijn doorgezet: is Adam plaatsbekleedend, dan Christus ook; *en*: op gelijke wijze als Adam plaatsbekleedend was, is ook Christus het. Stel voor een oogenblik, dat Adam de eeuwige zaligheid had verworven, dan zou hij die niet alleen voor zich zelf maar voor ons allen verworven hebben. Desgelijks heeft Adam door te vallen niet alleen over zich zelf, maar over al zijn nakomelingen de rampza-

ligheid gebracht. En zoo is het ook met Christus. Ware Hij gevallen, dan zouden wij allen in Hem gevallen zijn. En alleen om die reden is zijn opstanding ons aller opstanding.

Nu is men in ver afgedaalde kringen van de Gereformeerden nog wel gewoon van erfschuld en erfzonde te spreken (hoewel men liefst nog de erfschuld door den doop laat wegnemen) en dan komt daar later wel de verzoening van Christus bij, maar zoo, alsof die beide met elkander niets te maken hadden.

De echt-gereformeerden brengen deze dingen altoos bij elkander — vooral bij de vraag: wat is eerst, erfschuld of erfzonde? De afwijkende richtingen (cf. Prof. Doedes) leeren, dat er eerst erfzonde en dan erfschuld is. Maar de Gereformeerden antwoordden daar steeds op: wat is eerst, rechtvaardigmaking of heiligmaking? Wie buiten de Heilige Schrift om redeneert, zegt: eerst is de mensch heilig en dan rechtvaardig. Maar de heele Heilige Schrift zegt daarentegen: eerst komt de rechtvaardigmaking, daarna de heiligmaking. Nu redeneeren de Gereformeerden aldus: zooals het bij Christus is, aldus bij Adam en omgekeerd. De rechtvaardigmaking neemt de erfschuld, de heiligmaking de erfsmet weg; dus is de erfschuld eerst.

Nog twee bezwaren blijven ter bespreking over, die tegen de absoluut juridische opvatting van Christus lijden worden ingebracht.

1^e Men zegt, dat op juridisch standpunt onverklaard blijft, waarom de voorstanders van het „Christi pro omnibus” niet gelijk hebben. Men stelt, dat Christus als borg gesubstitueerd heeft, dus als één voor één in de plaats is getreden. Daardoor zou Hij maar voor één persoon redding hebben kunnen aanbrengen. Maar zegt men daartegen: het feit, dat Hij niet alleen mensch maar tevens God was, geeft aan zijn lijden oneindige waardij en aldus strekt de verzoening door zijn bloed zich niet alleen uit over één maar over velen. Laat dit zoo zijn — antwoord ik, maar dan doet het er ook niets toe af, of die verzoening geldt voor één, twee of honderd millioen menschen, want er is rantsoen aangebracht voor een oneindige hoegrootheid. Ben ik nu een schuldeischer, die van 10 personen 10.000 gulden te eischen heb en brengt iemand mij zelfs f 100.000, dan ben ik voldaan voor allen. Zeg ik dan toch: ik accepteer die betaling wel als afdoening van schuld voor enkelen, maar niet voor allen, dan is dit grenzenlooze willekeur. Door die theorie van de oneindige waardij redt men zich dus niet uit de moeilijkheid en vervalt altoos weer in het oude kwaad: dat Christus de lieve en goede Middelaar — God de Heere een tyran wordt.

2^e Als het waar is, dat Christus als borg onze zonden droeg, *waar* begon dat dragen dan en *hoe* geschiedde het? De gewoné voorstelling, die bij de meeste menschen bestaat, is, dat Christus van Bethlehem tot Gethsemané

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een goed leven gehad heeft en daarna de zonde is gaan dragen. Maar hoe is dat dan geschied? Is Christus toen gaan *denken*: van nu af zal Ik de zonde dragen? Neen, want dan ware het een bloot ideëel dragen geweest. Is er dan door God iets op Christus gelegd? — Neen, want dat leidt tot materialiseering der zonde. Wil men in streng juridischen zin het dragen der zonde rekenen van het oogenblik af, dat hij veroordeeld werd door Kajaphas en Pilatus, waar blijft dan het lijden van Gethsemané?

Om al deze redenen meent Prof. dat de leer en voorstelling uitsluitend aan den Goël ontleend, en door min kundige theologen vooral sterk gedreven, de leer der verzoening niet tot klaarheid brengt.

Wat leert nu de Heilige Schrift zelf?

Wij vinden dat voornamelijk in Rom. 5 en I Cor. 15. Ook op tal van andere plaatsen, maar hier 't helderst.

Bij de quaestie van het „absoluut-juridisch” is een groote strijd gevoerd over de praeposities *ὑπέρ* en *περί* (dewelke overal gebruikt worden om uit te drukken, dat Christus iets *voor ons* deed), of ze nl. een significatio substitutionis dan wel finalis hadden. Hebben zij een significatio finalis, dan wil dit zeggen, dat Christus stierf *ons ten behoeve*; om ons te redden. Hebben ze een substituërende beteekenis, dan drukken ze uit, dat Christus *in onze plaats* stierf. In de hollandsche vertaling komt dit niet uit, omdat ons *voor* beide beteekent nl. „*loco alterius*” en „ten behoeve van.”

Die praepositie-strijd moest zoo fel gevoerd, omdat, kon men het substituërend karakter dier teksten niet handhaven, de zaak zelf viel.

Nu staan twee dingen vast:

1^o dat zij misgaan, die het begrip van substitutie geheel wegnemen, omdat er op sommige plaatsen *ἀντί* staat, en *ἀντί* nooit anders dan substitutie beteekent.

2^o dat ook zij misgaan, die er niets anders dan substitutie in zien, omdat dan op vele plaatsen een dogma *in* de exegese wordt gebracht, wat evenmin mag.

Zien wij nu I Cor. 15 : 20 en vv.

vs. 20 *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* Er staat niet *πρῶτος* maar *ἀπαρχή*. *Ἀπαρχή* is niet het begin van een rij, maar van een ontwikkeling. Het zaad is de *ἀπαρχή* van de plant. Er is dus een organisch verband tusschen Christus en de andere *κεκοιμημένοι* — cf. 't volgende vers, waar deze twee momenten in voorkomen, dat Adam en Christus geparalleliseerd worden en beide malen gezegd wordt, dat en de dood en de opstanding in andere menschen inkwamen *δι' ἀνθρώπου*. Dit is niet door *éenen* mensch (want *ἓνός* staat er niet bij) maar gelijk van een plant gezegd wordt, dat het sap

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

allen twijgen toekomt door den wortel en van daar door de cellen van den stam moet, om de takken te bereiken, zoo ook hier bedoeld, dat het niet van buiten af inkomt in ons (nl. dood of opstanding) maar alleen, als wij in organisch verband met den wortelmensch staan.

Vs. 22 is een nadere verklaring van vs. 21. De dood van de andere menschen heeft niet plaats, elk op zich zelf; maar die dood kan alleen komen als ze vastzitten aan den stam, die dood is; en leven kunnen ze niet, dan als ze vastzitten aan den stam, die leeft.

In dezelfde beeldspraak blijft vs. 23 *ἕναστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*; er bestaat een opeenvolging, een *τάξις* in het organisme tusschen de verschillende deelen. Zoo is er een *τάξις* in ons lichaam, in de bloem: eerst de wortel, dan de stengel, vervolgens 't blad. En zoo is er ook hier een *τάξις*; de *ἀπαρχή*, de wortel is Christus en al het andere komt op Hem te staan.

Vs. 24—45 is een pericoop waarmee wij bij deze quaestie niet te maken hebben.

Gaan wij nu verder na, wat de Apostel van de verhouding tusschen Adam en Christus zegt, dan zien wij in vs. 45 *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἕσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Duidelijker kan de organische samenhang tusschen Adam en ons, en Christus en ons niet parallel naast elkaar gesteld, Christus wordt zelfs genoemd *ὁ ἕσχατος Ἀδὰμ*. En nu wordt verder gezegd, dat deze beide Adams elk iets verschillends meedeelen. De eerste bij de geboorte de *ψυχὴ ζῶσα*; de andere het *πνεῦμα ζωοποιοῦν* bij de wedergeboorte. Hieruit volgt, dat men door de geboorte zelf organisch met Adam in verband komt; maar dat het aldus niet is met Christus — met Hem eerst door de wedergeboorte. Hoe gaat die wedergeboorte nu toe? Adam is eerst uit het stof gemaakt en toen is de *ψυχὴ ζῶσα* in zijn neusgaten geblazen. Geschiedt de wedergeboorte nu ook zoo, dat Christus eerst het oude lichaam pulveriseert, dan het tot een nieuw herschept en er nu een *πνεῦμα* inblaast? Neen, juist omgekeerd; cf. vs. 46 en 47; de *δεύτερος ἄνθρωπος* begint niet met het lichaam te reformeeren, maar de *πνεῦμα*, wijl Hij niet *χοϊνός* is, d. i. uit de aarde, maar *ἐξ οὐρανοῦ*. Nu is er ook door dien organischen samenhang een gelijkheid tusschen alles, wat op den wortel groeit en den wortel zelf. Adam is *χοϊνός* en al zijn nakomelingen zijn *χοϊνοί* (cf. vs. 48); het verband met Christus is *ἐπουρανίως* en al de zijnen zijn dus *ἐπουράνιοι*. Heeft Adam een zoon voortgebracht: „naar zijn beeld” (Gen. 5), zijn wij allen krachtens onze geboorte uit Adam zijn beelddragers; eveneens (cf. vs. 49) zal Christus ons naar zijn beeld herscheppen en zullen wij zijn beelddragers zijn.

Duidelijker kan wel niet aangetoond:

1° dat de samenhang tusschen ons en Christus organisch is.

2° dat hij zijn parallel vindt in den organischen samenhang met Adam.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

3^o dat de wijzen, waarop wij in organischen samenhang komen met Adam en met Christus tegenovergesteld zijn. Bij Adam onmiddellijk door de geboorte; opklimmende van *χοϊνός* tot *ψυχικός*; bij Christus door de wedergeboorte uit den hemel; afdalend van het *πνεῦμα* naar het *σῶμα*.

In de tusschengelegen verzen, die wij oversloegen (vs. 25—45) behandelt Paulus de opstanding van het lichaam. Die opstanding komt, zegt hij, achteraan. Eerst wordt het *πνεῦμα*, daarna de *ψυχή* en dan eerst 't *σῶμα* hersteld.

En nu *Rom. 5*.

Om dit te verstaan, moeten wij eerst *Rom. 6 : 4—12* opslaan.

Als wij (cf. vs. 11) lezen, dat wij leven *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* dan heeft dit altoos de beteekenis van een *tak, die in een boom zit*. Gewoonlijk vat men het als een hollen klank op; ziet er niet het *organisch verband* in, en dat verzwakt de beteekenis. Het is volkomen 't zelfde, als wat men *Gal. 2 : 20* leest. Als de tak geënt is in den boom, dan leeft de tak zelf niet meer, maar wat hij leeft, leeft hij in den boom. *In Christus zijn*, wil dus altoos zeggen: organisch in Hem zijn. Nu kan de tak zeer ver af zijn van den stam; bijv. bij een hoogen populier; maar dit neemt niet weg, dat die tak toch van den wortel leeft. Hetzelfde drukt de Apostel vs. 5 uit met het woord *σύμφυτοι; σύμφυτος* is het stekje, dat in organisch verband met den boom is getreden.

Is dit organisch verband nu van dien aard, dat er, als ik een eikel verbrand, dan een eikboom te niet gaat; en als ik een eikel uit het vuur red, ik een boom red, zoodat, als uit dien eikel later een boom voortkomt, ik zeggen kan: ik heb u het leven gered door u uit het vuur te halen—dan kan Paulus met recht van ons zeggen: toen Christus aan het kruis hing, hing *gij* daar; toen Christus opstond, zijt *gij* uit den dood gered. Dat is geen figuratieve taal, maar reëel organisch. En evenzoo, als er elders staat, dat wij in Christus in den hemel zijn, dan wil dit zeggen, dat wij, omdat Christus er is, ook daar zijn in principe. Zoo eerst begrijpen wij de uitdrukkingen in vs. 4: *συνετάφημεν αὐτῷ* — in vs. 5 *σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ — καὶ τῆς ἀναστάσεως*; — in vs. 6 *ὁ καλαὶς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη* — en in vs. 8 *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ πιστεύομεν ὅτι καὶ σὺνζήσομεν αὐτῷ*. Overal hetzelfde idee van de organische betrekking met Christus. Een uitverkorene, die nu nog als kind daar speelt en misschien zeer boosaardig is en ondeugend, is toch reeds in Christus ingeënt en draagt in zich de schoonste heerlijkheid; naar denzelfden regel als hij, die een onooglijken hyacinthenbol in huis brengt, tevens de prachtigste bloem meebrengt. Want wel moet voor de ontwikkeling van de plant water en zonlicht er bij komen, maar *dat* geeft de bloem niet; de bloem zit *in* den bol zelf.

Wij lieten *Rom. 6* voorafgaan, omdat eerst het organisch verband moest verstaan en daarvan in *Rom. 5* weinig sprake is.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Rom. 5:1 begint Paulus met deze hooge roemtaal: „Wij dan nu gerechvaardigd zijnde door het geloof, hebben vrede met God door onzen Heere Jezus Christus.” Al wat verder volgt, is verklaring van deze woorden. Is een takje ingeënt in een boom, dan kan dat takje zeggen: nu ben ik *klaar*. De levenssappen worden het vanzelf *door den boom* toegevoerd; als de zon er op schijnt, komen de bladeren vanzelf voor den dag.

Om nu aan te toonen, dat er niets bij hoeft, zegt hij vs. 11: *καυχώμενοι ἐν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν. Κύριος* is hier verbondshoofd; d. w. z. het organisch hoofd van heel de Kerk. Men moet dus roemen in God, *wijl* men een hoofd heeft en in dat hoofd alles gegeven is wat noodig is: *δι' οὗ τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*. Bij een boom is de wortel het hoofd — dus juist omgekeerd; in dien wortel ligt alles; uit dien wortel komt het. Maar bij ons is het anders. Bij een menselijk embryo ontwikkelt zich het hoofd 't eerst en bouwt uit dat hoofd het organisme zich op. — Om die reden wordt Christus slechts enkele malen de *ρίζα*, de wortel genoemd, en meestentijds *ἡ κεφαλὴ*, wijl het animale leven ons meer verwant is.

En nu vs. 12. De zin is een anacoloeth, zóó aan te vullen: Want gelijk door een mensch de dood tot allen kwam — zoo ook kwam door een mensch het leven over allen. De hoofdzaak, die hier beschreven wordt, is dus *niet* de val; Paulus handelt hier niet eens apart over Adams zonde. Hij handelt hier over deze quaestie, dat de *δικαιώσυνή* van den mensch hem verdorven heeft en de *δικαιώσυνή* van God hem redde, dat er in Christus *εἰρήνη πρὸς τὸν Θεόν* werd. Om *dat* nu aan te toonen, trekt hij een parallel met den val. De val dient hier dus alleen om te verklaren, *op wat wijze* wij gered zijn. Dan hebben wij echter ook het recht, om al wat hier staat van het organisch verband en Adams val — evenzeer toe te passen op Christus. Comrie voelde dat — ook al vergat hij Rom. 6 er vooraf bij te nemen.

Dat dit zoo is, bewijst de anacoloeth; ze was onzin als hier een wijdloopige verhandeling van den val gegeven werd; maar ze is het niet, als het voorafgaande: wij hebben zooveel heil in Christus — de hoofdzaak is, en er nu op volgt als ter verklaring: het is met dat heil, gelijk het was met Adam, door wien de dood tot alle menschen kwam. Dan kan de apodosis wegblijven, omdat ze als vanzelf uit 't voorafgaande voortvloeit.

Vs 12–15 even overslaande, lezen wij in vs 15: *ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παρέπιωμα οὕτω καὶ τὸ χάρισμα*. Daar wordt de parallel dus afgebroken, en wel zoo, dat ze niet wordt opgeheven, maar dat de Apostel opmerkzaam maakt *in welk* opzicht ze niet *volkomen* doorgaat. Wil dit nu zeggen, dat wij verder geen parallel hebben? Neen; de parallel gaat volkomen door, mits wij nauwkeurig letten op wat Paulus zelf telkens van die parallel excipieert. En wat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is nu de eenige exceptie, die Paulus maakt? Ze ligt in het *μᾶλλον* en *περισσεύειν*. Door de zonde van den éénen stierven *οἱ πολλοί*; maar *veel meer* is de genade Gods in Jezus Christus tot *οἱ πολλοί* overvloedig geweest. Wat wil dat zeggen? In een gewone flesch gaat genoeg water om daaruit die glazen vol te schenken; maar het water in die buitengewone flesch is zooveel te meer, omdat ik er al die glazen mee volschenk *en nog overhoud*. Er wordt dus m. a. w. gezegd: de organische kracht in Adam (nl. om te decideeren over den val) was volkomen genoeg om geheel het organisme den dood toe te brengen; maar de decideerende kracht van Jezus Christus is niet in mindere maar in veel hoogere mate beslissend voor zijn organisme. En dit ziet terug op vs 1: wij hebben vrede met God door Jezus Christus. Die rijkdom was zooveel vaster en zekerder nog dan onze val in Adam, omdat de levensvolheid van Christus zooveel grooter is dan het verderf in Adam.

En nu vs 12 zelf. Het begint met *ᾧπερ*, dat de geheele volgende passage regeert, (waarvan ook elk onderdeel met *ᾧς* wordt aangevangen aan het eind dezer passage), in vs 21 het *ᾧπερ* weer op te nemen. Voorts moet er op gewezen, dat deze heele passage wordt ingesloten door twee bijna gelijkkluidende zinnen (vs 11 en 21) — en bij den aanvang en aan het slot wordt Christus gesteld als het Hoofd van het lichaam der uitverkorenen: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν*,

Wij krijgen dus als resultaat:

1^e blijkens Cap. 6 dat er een *σύμφυσις* is

2^e dat Christus 't hoofd is van 't lichaam (Cap. 5 : 11, 21)

3^e de parallel van Adam als hoofd van 't organisme der menschheid — en wel met dit onderscheid, dat terwijl Adam rekt voor *πάντες ἄνθρωποι*, Christus niet is *Κίριος πάντων ἀνθρώπων*, maar *ἡμῶν*; *ἡμεῖς* staat hier tegenover *πάντες ἄνθρωποι*. Er blijkt dus uit, dat wij bij Christus wel te doen hebben met de organische menschheid, maar anders optredende. Er vallen van de oude menschheid af. Het menschenlijke organisme in Adam ondergegaan, staat in Christus op; maar verkleind; gereduceerd tot *ἡμεῖς*. In dat kader nu moet vs. 15—21 beschouwd.

Thans een opmerking over 't begrip van *βασιλεύειν*. *Βασιλεύειν* is een beeld ontleend aan een rijk, dat een hoofd heeft; de daden van dat hoofd zijn beslissend voor heel het volk, zóó, dat de gevolgen van die daden niet alleen het hoofd treffen, maar het geheele rijk — hetzij ten goede, hetzij ten kwade. Als de keizer van Rusland den oorlog verklaart aan Duitschland en in dien oorlog de nederlaag lijdt, dan gaat het geheele volk onder dien slag gebukt. Een koning heeft dus dit eigenaardige, dat zijn daden beslissen voor heel het organisme. Zoo nu is Adam *βασιλεύς*, hoofd van het rijk der menschheid; hij

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

trok op tegen God; koos den dood en zoo is nu de dood een macht geworden in zijn geheele rijk. En omgekeerd, waar Christus nu optrekt aan het hoofd van zijn volk en nu voor het leven kiest, daar gaat zijn koninklijke macht als *ζωὴ αἰώνιος* over heel zijn rijk heen.

Nu heeft menige lezer van Cap. 5 reeds bij zich zelven gezegd, dat het veel duidelijker geweest zou zijn, indien overal, waar van Adam sprake was, stond *πάντες ἄνθρωποι* en waar over Christus gehandeld wierd: *πολλοὶ ἄνθρωποι*; want, zoo denkt men, de zonde ging wel op *allen* over, maar niet allen werden door Christus gered. Was deze onderscheiding gemaakt, zegt men, de pericoop zou doorzichtiger geweest zijn.

Ja, wel doorzichtiger, maar minder juist. *Πάντες* en *οἱ πολλοί* zijn begrippen, die tegenover elkander staan — niet zoo, dat *πάντες* = *οἱ πολλοί* plus nog wat of *οἱ πολλοί* = *πάντες* min wat; — dat is wel de Hollandsche, maar niet de Grieksche tegenstelling; — maar zoo, dat er tegenstelling is tusschen *οἱ πολλοί* en *εἷς*; tusschen de deelen en het hoofd; de veelheid en de eenheid (eenheid en alheid vormen geen tegenstelling). *Εἷς* en *οἱ πολλοί* ziet dus op de antithese van 't hoofd en de onderscheiden deelen van 't organisme. Neem ik daarentegen *πάντες*, dan ziet dit niet op de leden, maar op het geheele organisme als totaliteit gedacht.

De zaak staat dus zoo: in Adam's organisme is er eenerzijds tegenstelling tusschen hem zelf en *οἱ πολλοί* en voorts onderscheid (niet tegenstelling) tusschen hem en *πάντες* als de totaliteit. Evenzoo is er in het organisme, waarvan Christus het hoofd is, eenerzijds tegenstelling tusschen Hem, als het hoofd en *οἱ πολλοί* als de leden en anderzijds onderscheid tusschen Hem en *οἱ πάντες* (niet de leden apart, maar 't geheele organisme). De vraag is dus alleen, of men 't hoofd neemt in tegenstelling met 't heele organisme of met de leden.

Voordat wij nu verder bespreken het organisch karakter van Christus' plaatsbekleding, zullen wij eerst een enkel woord spreken over Christus als *Borg*; een quaestie, die vooral van belang is, wijl in de gemcente deze terminologie zoo leeft, ook in het gebed.

Onder de geloovigen heerscht de gewoonte om van Christus als Borg te spreken; de ethische en supranaturalistische theologie opponeert tegen die gewoonte en wel op grond hiervan, dat in de eenige plaats van het N. T. waar Christus als Borg voorkomt, Christus niet is Borg voor ons bij God, maar omgekeerd.

Deze eenige plaats Hebr. 7 : 22 sluit zich aan bij de passage over Melchizedek. Na dat onderwerp geeindigd te hebben, komt de Apostel terug op Ps. 110 en zegt, dat God gezworen heeft: *σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* en nu vervolgt hij: *κατὰ τοσοῦτον καὶ κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγνος Ἰησοῦς*. Hierbij nu valt op te merken:

1^o dat er staat *γέγονεν* en evenzoo in vs. 20 *ἱερεὺς γεγονότης*; dat worden van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ἱερεὺς heeft geen andere beteekenis, dan dat zij door God tot priesters zijn aangesteld; ook vs. 22 moet het dus beteekenen, dat Christus in de constitutio Mediatoris tot *ἑγγυος* is aangesteld.

2^o dat er onderscheid wordt gemaakt tusschen tweeërlei *διαθήκη* — één, waarin Aâron priester was en één, waarin Christus als *ἑγγυος* optreedt. Dus niet de tegenstelling van genade- en werkverbond, maar tusschen de twee fasen van het genadeverbond: schaduw en vervulling.

3^o dat deze twee *διαθήκαι* tegenover elkaar worden gesteld als zwak en sterk (coll. vs. 18 en 22). Een verschil dus niet in den vorm, maar in de energie van het verbond.

4^o dat *ἑγγυος* hier parallel voorkomt met *ἱερεὺς*; immers tegenover elkaar worden geplaatst de *ἱερεὺς* van 't Oude en de *ἑγγυος* van het Nieuwe verbond.

De hoofdvraag is dus, of de *ἱερεὺς* van 't Oude Testament borgen waren van Gods wege bij de menschen of van de menschen bij God? En dan is het antwoord van den Hebreërbrief zelf, dat de *ἱερεὺς* staat om de zaken des menschen bij God te bedienen. De *ἐπαγγελία*, die van Gods wege tot den mensch komt, wordt door den profeet bediend; de priester daarentegen bedient de *θυσία*, doet de intercessio voor de menschen bij God. Reeds dit redeverband dwingt ons dus het *ἑγγυος* zijn van Jezus Christus aldus te verstaan, dat Christus bij God borg is voor den mensch.

Voorts wijst Prof. er op, dat het denkbeeld van borg zelf de nieuwerwetsche exegese van dit woord uitsluit — een exegese, alleen uitgevonden om aan 't verzoenend karakter van Jezus' lijden afbreuk te doen. De aard van een borg brengt mee, dat hij *beter* moet zijn dan degeen voor wien hij borg staat, d. w. z. dan de schuldenaar. Waar de schuldenaar solide is, komt uit den aard der zaak geen borg ter sprake. Wie *f* 1000 moet hebben van Borski, vraagt geen borg; maar wel vraagt hij aan Borski om borg te zijn, als hij *f* 1000 leent aan een zwak kantoor. Bij iemand, wiens crediet ongeschonden is, denkt niemand er aan om een borg te vragen. Waar dit nu reeds geldt bij de relatieve zekerheid, die menschelijk crediet geven kan, daar spreekt het vanzelf dat het denkbeeld van een borg, die Gods beloften aan ons bezegelen moet, onzinnig, irreligieus en Gode onwaardig is. Die gedachte moge opkomen bij Pantheïsten en Hernhutters, die den „Godmensch” Jezus Christus boven God zelf stellen; die meer fides hebben in Jezus Christus dan in God Drieëenig, maar hoe het mogelijk is, dat iemand, die waarlijk vroom is, aan Christus zou kunnen vragen: wilt Gij mij voor God, dien ik niet vertrouw op Zijn woord, borg zijn — begrijpen wij niet. Wie zóó tot Christus sprak, zou Christus zelf met een scherpe berisping afwijzen: Wat noemt gij Mij goed; niemand is goed dan God alleen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deze nieuwe rationalistische exegese, thans bijna in alle handboeken en aan alle Universiteiten geleerd, als wilden deze woorden zeggen, dat Christus daarvoor borg was, dat het verbond door God zou gehouden worden — stuit af en op den context en op de idee zelf.

Waarin lag nu voor Israel de borgstelling van het genadeverbond in den dienst der schaduwen? In datgene wat de *ἱερεὺς* deed, nl. dat hij als *ἱερεὺς* offeranden offerde in plaats van de schuldigen; daardoor was aan den priester macht gegeven om Israel, dat in zonden verzonken lag, nochtans heilig voor God te stellen. De conditie van het verbond was: „Zijt heilig, want *Ik* ben heilig!” Het verbond zou dus verbroken zijn, tenzij Israel heilig voor God werd gesteld. Wie had nu de macht om in Israel die conditie van 't verbond uit te voeren? Konden de Israelieten dat zelf? Neen. Dientengevolge moest een borgtocht intreden, die, waar zij zelf het niet konden presteeren, het voor hen deed. En dat nu waren de priesters, die op den grooten Verzoendag zich zelf, den tempel en het heele volk heiligden en alzoo heilig stelden voor den Heere. Zij waren het, die op hunne wijze konden doen, wat Cap. 7 : 25 staat van Christus *ᾧθεν καὶ σώζειν δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ Θεῷ*. Wie in de tent der samenkomst tot God naderde (*προσέρχεται*), was verloren, als hij onheilig was; en juist de *ἱερεῖς* dienden om deze *προσερχομένους*, hoewel in zich zelf onheilig, te redden, te *σώζειν*, zoodat ze voor Gods aangezicht bestaan konden. In deze pericoop is dus *niet* sprake van den *μεσίτης* van het verbond, maar van den *priester*. De fout, die de meeste nieuweren tot deze valsche exegese bracht, was, dat ze hier een tegenstelling zochten tusschen *Mozes* en *Christus*. Mozes als borg van het slechte, Christus als borg van het beter verbond.

De context bewijst echter, dat er niet sprake is van Mozes maar van Aäron's priesterschap: en tusschen de Aäronietische priesters en Christus wordt nu dit verschil geconstateerd, dat *zij* voortdurend dood gingen, zoodat er telkens anderen in hun plaats moesten komen (vs. 23). Dit is de tegenstelling die vóór en na vs. 22 alles beheerscht en *die* tegenstelling moet dus ook vs. 22 zelf beheerschen. In vs. 25 wordt deze tegenstelling tusschen Christus en Aäron's priesterschap verklaard. Ze ligt niet in het *wezen*; beider karakter was: onheilige menschen heilig voor God te stellen; maar het *εἰς τὸ παντελές* is het verschil; en dat komt weer daar van daan, dat de Aäronietische priester sterft, maar Hij blijft *πάντοτε ζῶν* om voor zijn volk te bidden.

Gesteld, die priesters van het Oude Verbond hadden eeuwig kunnen leven — hadden zij dan maar eenmaal behoeven te offeren en hadden wij dan aan hun offerande genoeg gehad? En daarop antwoordt vs. 26 en 27: Neen; om een priester te hebben, die in een offerande alles kon concentreeren, was zulk een noodig, die heilig, onbesmet, afgescheiden van de zondaren enz. was.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

En nu wordt in vers 27 (slot) uildrukkelijk verklaard, dat dit ἔγγυος zijn van een beter verbond dan het O. Test., hierin bestond, dat het Hem niet noodig was gelijk den Adronitischen priesters elken dag te offeren, dewijl Hij dat eenmaal gedaan had *ἑαυτὸν προσενέγκας*.

In Cap. VIII wordt dan de vergelijking doorgetrokken. *Κεφάλαιον* is, dat wij zulk een Hoogepriester hebben *ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ* enz. Uit het voorafgaande bleek, dat *ἱερεὺς* en *ἔγγυος* op één lijn staan; wehnu'rs. 3 wordt weer als kenmerk van den *ἱερεὺς* genoemd, dat hij *καθίσταται εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας*, tercijl de apostel dan met dezelfde conclusie sluit als Cap. 7: 25 *ὅθεν ἀναγκαῖον* etc.

De taak van den *ἔγγυος* is dus niet, dat hij een zekerheid biedt voor Gods Woord aan den mensch, of borg staat bij ons, dat God zijn beloften nakomen zal — maar uitsluitend daarin gelegen, dat hij ons, die nog zondaren zijn, voortdurend heilig voor God stelt, zoodat God zijn uitverkorenen aanziende, niets dan volkomen geheiligden ziet.

En nu het denkbeeld van borg zelf!

Onze theologen ontleenden het begrip aan 't Romeinsche recht, waar de formule was: „ad me recipio; faciet aut faciam.” — Nu komt de borgstelling in 't Romeinsche recht voor onder den algemeenen titel van „intercessio.” Daar wordt onderscheid gemaakt tusschen *intercessio* en *satisfactio* — in de Theologie niet.

Er is in 't Romeinsche recht tweeërlei borgtocht nl. *expromissio* en de *fidejussio*. Over deze twee termen is in de dagen van Voetius en Coccejus door beiden druk gedisputeerd en in den grond hangt hieraan de quaestie of men Gereformeerd of Arminiaansch is.

't Begrip van *expromissio* houdt in, dat als A is de schuldenaar en B de schuldeischer, C intercedeert, dat dan A niets meer met B te maken heeft en B alleen van C eischen kan. Is A bijr. f 1000 schuldig aan B, en intercedeert C, dan heeft B alleen een actie tegen C, niet tegen A.

't Begrip van *fidejussio* daarentegen houdt in, dat als A f 1000 schuldig is aan B en C intercedeert, B zijn actie houden blijft tegen A, maar ook een actie heeft tegen C.

Bij de *expromissio* heeft de oorspronkelijke schuldenaar dus niets meer uitstaande met den schuldeischer; bij de *fidejussio* treedt daarentegen de borg pas in als de schuldenaar in gebreke blijft.

Nu heeft men nog een aparten vorm van de *fidejussio* nl. de *fidejussio in solidum*. Gij zijt f 1000 schuldig, maar de eischer vertrouwt u niet, mij wel. Hij vraagt mij nu: wilt gij *fidejussor* worden in *solidum*. Zeg ik ja, dan heeft de man gelijke actie tegen u en mij; niet pas als gij in gebreke blijft, maar terstond; van het eerste oogenblik af zijn wij *solidair*. — De gewone vorm van *fidejussio* daarentegen is deze, dat de *fidejussor* pas dan intreedt, als de schuldeischer den oorspronkelijken schuldenaar terergeefs aansprak.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Een derde vorm van de fidejussio is de *constitutum debiti alieni*, die verschilt niet in de consequentie, maar in den vorm, waarin hij tot stand komt. Fidejussio en expromissio komen gewoonlijk tot stand door stipulatie (overeenkomst tusschen de partijen); daarentegen heet ze *constituta debiti alieni*, wanneer ze tot stand komt door pactum d. i. ex constituto praetoris. Een vorm, dien men ook wel bijbracht, omdat er geen stipulatie plaats vond tusschen Christus en den zondaar, maar de borgtocht geschiedde ex constituto Dei.

Doch genoeg over de Romeinsche vormen van borgstelling. Laat ons thans terugkeeren tot de Heilige Schrift en dan zien wij, dat behalve Hebr. 7 : 20 nog een plaats voorkomt, waarop men zich wel beroepen heeft voor de borgstelling van Christus n.l. Jer. 30 : 21. Hier is sprake van **הִקְרַבְתִּי** = ik zal Hem doen naderen n.l. *in foro*, in judicio -- en Hij zal naderen tot God, -- en Hij *alleen* zal dat kunnen doen, omdat niemand anders op aarde wanneer God hem oproept, een hart heeft om borg te stellen, wanneer hij nadert. Wij zijn schuldenaars tegenover God; God heeft een recht op ons, maar de mensch kan niets brengen; niemand kan zich borg stellen, wijl het hart van den zondaar onrein is. Daarom zal de Heerscher, die uit Israel voortkomen zal, dat doen, wat de mensch niet doen kan.

Ps. 119 : 122, „wees borg voor uwen knecht ten goede“ (**עָרַב עֲבָדִי לְטוֹב**). Als ik een borg heb, kan de schuldeischer mij niet aanraken, maar moet hij den borg aanspreken; hij mag niet tegen mij woeden. Sta ik dus tegenover onderdrukkers en roep ik God aan om mijn borg te zijn, dan kan de onderdrukker mij niet meer plagen. -- Deze tekst is slechts een zijdelingsche, wijl er niet van den Messias sprake is en er alleen van aardsch leed en van een borg gehandeld wordt. Maar wel ligt er dit in: o God! op aarde is er geen borg voor uw knecht, maar Gij kunt mij een borg zenden.

Evenzoo Gen. 43 : 9; Jes. 38 : 14 e. a. pl.

Nog een plaats moeten wij nagaan, die aangevoerd wordt tegen onze exegese van Hebr. 7 : 22, als kon er hier geen sprake zijn van een borg voor God bij ons, omdat dit begrip zelf irreligieus zou wezen. (Iets wat nog te meer klemt, omdat daar niet sprake is van een gewoon woord Gods, maar van een belofte met *edzwerwing* bevestigd). Job 17 : 3 schijnt daartegen te strijden: „zet toch bij; stel mij een borg bij U; wie zal hij zijn? Dat in mijne hand geklapt worde.“ (Bij borgstelling was het n.l. onder de Joden gewoonte in de hand te klappen). Job vraagt hier dus: „wie zal mij een borg zijn bij U?“ Wat beteekenen nu deze woorden? Uit den context moet wel als het meest waarschijnlijk worden opgemaakt, dat zij zeggen willen: Ik wil wel met U, o God in 't gericht gaan, maar moet eerst een waarborg hebben, dat naar recht met

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

mij zal gehandeld worden. — Wie Job kent, weet dat Job's heele strijd is dat hij tegen God zegt: „Heere God, Gij maakt misbruik van Uwe Almacht; tegen U is niet te strijden; wat helpt het mij dan, of ik mij al op het recht beroep. Ik ben onschuldig; ik verdien geen ongeluk, maar geluk; dat ik ellendig ben, is niet door mijne schuld. Ik wil dat bewijzen; laat God de vierschaar maar spannen; maar God moet dan eerst een *borg* stellen, dat Hij naar recht met mij handelen zal.” Dat dit de beteekenis is, volgt bijna zeker uit hetgeen in Cap. 16 voorafgaat, waar Job telkens en telkens herhaalt: ik ben onschuldig. Een onschuldige nu heeft geen borg noodig. Ook blijkt het uit het woord: שִׁימָה; want het stellen van een borg moet geschieden door den schuldenaar, niet door den schuldeischer.

Bezwaar levert deze tekst echter niet tegenover het vroeger gezegde. Wat Job zegt is dwaasheid. Job is in een toestand tegenover God, dat hij God niet vertrouwt. Dat is schuld in Job. Job was rechtvaardig tegenover zijn vrienden, niet tegenover God. Dat men, verkeerd staande tegenover God, van God een borg vraagt, is begrijpelijk. Maar daaruit kan nooit volgen, dat Jezus zich zelf bij ons als borg voor God stelde — als gaf de Heilige Geest toe, dat God niet betrouwbaar was.

En nu de *juridische theorie in 't algemeen*.

Een borg komt alleen te pas in rechten. Hoe nu te oordeelen over de juridische opvatting van de verzoening?

De juridische theorie is in onzen tijd ondermijnd. Het wapen waarmee dit geschiedde was dit: „Reeds onder menschen op aarde gaat billijkheid boven recht en zedelijk besef weer boven billijkheid. „Ja, naar recht kunt ge dat eischen, maar naar billijkheid niet,”” zegt men in 't dagelijksch leven. Recht is dus iets lagers. „Naar, billijkheid behoef ik het niet te geven, maar als ik uit liefde handel, dan wel””. Liefde is dus nog hooger dan billijkheid. Recht is dus een heel lage levensvorm. Ge hebt daar een vader en een kind; het kind heeft iets misdreven; naar recht kon hij 't een pak slaag geven, maar als hij billijk is, bedenkt hij, dat zijn eigen onvoorzichtigheid er aanleiding toe was — en als hij uit 't beginsel der liefde werkt, zal hij niet alleen vergeven, maar ook trachten de liefde van zijn kind weer te winnen. Als er nu reeds bij een vader van recht geen sprake meer is, hoe wilt ge dan dien lagen levensvorm op God overbrengen; voelt ge dan niet, dat ge daarmede God verlaagt, aan Gods vaderhart te kort doet.” Zoo redeneert men, en wat is nu hierin de fout?

Is het recht op aarde hetzelfde als het recht in den hemel? Neen, want 't recht op aarde is in allen deele gebrekkig, terwijl daarentegen het recht in den hemel absoluut is. Is nu soms dat laag schatten van het recht

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

in tegenstelling met de billijkheid en de liefde gevolg van den gebrekkigen rechtsvorm op aarde, dan geldt natuurlijk de heele conclusie, die hierboven getrokken werd, niet.

Dat op aarde de billijkheid boven het recht gaan kan, komt voor in twee gevallen:

1^e als op aarde het geldende recht over de voorgevallen zaak geen juiste en stipte bepaling bevat, zoodat het recht voor dat bepaalde geval niet wel omschreven en dus slechts bij benadering te vinden is. Dit heeft daarin zijn oorzaak, dat alle rechtsregels algemeen zijn en vele speciale gevallen zich in die algemeene kaders niet schikken.

2^e de rechtsregels zijn niet alleen algemeen wat de *zaak*, maar ook wat den *persoon* betreft. En daar het nu bij het recht doen vooral aankomt op het afwezen der toerekenbaarheid, komt bij de meeste vonnissen dit euvel voor, dat de rechtsregel niet gerekend heeft met de bijzondere omstandigheden, waarin de schuldige optreedt.

Bovendien het recht op aarde wordt gesproken naar gebrekkig inzicht; vandaar dat het aan waarheid en juiste applicatie der rechtsregels zoo dikwijls hapert.

Wanneer zegt men nu, dat billijkheid gaat boven recht? Als de rechtsregel correct is en juist op het onderhavig geval slaat? Immers neen. Wanneer dan wel? Als er in de toepassing van den rechtsregel iets ontbreekt, zoodat het recht niet past op den persoon of de zaak.

Dit punt nu valt bij God geheel weg. De rechtsregel is bij God niet algemeen, maar is voor elk persoon en elk geval concreet en absoluut.

Een andere vraag is, of dan misschien de *liefde* tegenover het recht kan opkomen? — Antw. Mag een rechter uit liefde een dief of moordenaar laten gaan? Is het niet wreed — zou men kunnen zeggen — dat de vrouw en kinderen van zulk een schuldige onverzorgd achterblijven; indien ze daardoor van honger en gebrek omkomen, wordt de rechter dan geen moordenaar? — En toch voelt ieder, dat hij, die zoo sprak, den rechter beledigen zou; hij zit daar niet om liefde te toonen, maar om recht te spreken.

Wanneer gaat dan liefde boven recht?

1^e als ik zelf alleen er schade door lijdt.

2^e als in een bepaald geval liefde moreel meer verbeterend zal werken *dan kastijding, wetende dat God het recht handhaaft in de consciëntie.

Schending van het recht der liefde is nog erger dan schending van mijn persoonlijk recht. Is nu in een persoon het gevoel voor *mijn* recht slapende, maar leeft er nog wel een gevoel voor 't heilig recht der liefde, dan appelleer ik van de lagere op de hoogere rechtssfeer.

Kan God nu denken: ik zal maar toegeven, want er staat nog een hooger

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

God boven mij, die het recht der liefde zal handhaven? Neen, want boven God is geen God en tusschen recht en liefde is in God geen scheiding te denken, zonder op God over te brengen de kortzichtigheid van den mensch.

Dat stellen van liefde boven recht, mag op aarde, maar heeft geen zin bij God. Denk u een absoluut recht op aarde en zelfs op aarde zou de tegenstelling met billijkheid en liefde verdwijnen.

Worden deze bedenkingen dus ingebracht door de ethischen tegen de juridische theorie der verzoening, dan concludeeren ze feitelijk van den gebrekken vorm van 't aardse recht op God. Was die conclusie juist, zoo hadden ze gelijk. Maar waar bij God het recht absoluut is, kan bij Hem geen tegenstelling zijn tusschen recht en liefde.

Maar er is meer!

De wijze van redeneeren is eigenlijk deze: „er is op aarde een rechtsbedeeling onder de menschen, maar in den hemel is geen rechter of recht. De menschen hebben slechts, om zich bij vergelijking de zaken bij God voor te kunnen stellen, hun juridische beschouwing op God overgedragen. Geheel die juridische theorie is dus een anthropomorphisme.”

Wie zoo redeneert, neemt de basis onder alle menschelijk recht weg. Want nooit mogen wij stellen, dat er iets in God is, wat uit vergelijking met het menschelijke voorkomt, maar omgekeerd alles, wat op aarde wordt waargenomen, is afschaduwing van wat in God is. Aardsch recht is een flauwe afschaduwing van het recht, dat in God rust. Recht op aarde verliest alle vastigheid, als er niet onder ligt de basis van het goddelijk recht. Daar de basis in God ligt en slechts de afschaduwing op aarde gezien wordt, daarom mag het recht niet beoordeeld naar die afschaduwing — en is dus alle beoordeeling naar het aardse recht feitelijk vernietiging van het recht zelf en een te kort doen aan God als Schepper ook van de aardse rechtsbedeeling.

Wij hebben thans tegenover de theorie van Hegel c.s., die beweert, dat het recht van lageren levensvorm is, die reeds bij heiliger menschen verdwijnt en waarvan bij God dus geen sprake kan zijn, — getoond, dat dit stellen van billijkheid en liefde boven recht wel kan hier op aarde om den gebrekken vorm van het recht, maar niet kan bij God wiens recht absoluut is.

Het is dan ook opmerkelijk, hoe de Heilige Schrift ons juist in die verfoeide theorie van Christus' substitutie voor den zondaar — ons de hoogste openbaring van Gods liefde leert kennen.

Thans moeten wij nog dieper ingaan op de quaestie, dat alle recht op aarde alleen bestaat als afschaduwing van het recht Gods. Het recht Gods is geen anthropomorphisme. Alle recht op aarde klemt alleen daarom, wijl het zijn basis in God heeft.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Er is tweeerlei recht: civiel en publiek recht (onder het laatste wordt ook 't strafrecht gerekend). Waarop rust nu het recht om te straffen voor wets-overtredingen? Tenzij men de revolutionaire theorie wil aannemen, is er geen ander antwoord op die vraag mogelijk, dan dat overheid en rechter hun recht om het publiek recht te handhaven alleen ontleenen aan God. En evenzoo wortelt het crimineel recht alleen in de Souvereiniteit Gods, die op den mensch gelegd is. Vandaar leert de Heilige Schrift: „God staat in de vergadering Godes; Hij oordeelt in 't midden der Goden.” (Ps. 82 : 1) d. w. z. dat, wanneer de rechters spreken, God spreekt.

En in de 2^o plaats het civiel recht, wat feitelijk neerkomt op contract. Waarom ben ik gehouden iets na te komen, als ik het beloofd heb en waarom moet de overheid de partij, die te kort gedaan wordt, daarbij helpen? M. a. w. waarom bindt een belofte en een contract? 1^o Krachtens den eisch van het zedelijk leven, dat schending van ons woord misdaad acht en dus ons woord waarachtig moet blijken. Die zijde van 't civiele recht steunt niet in den mensch, maar daarin, dat God in de consciëntie dit eischt en trouwbreuk veroordeelt. Was er geen consciëntie of God, dan zou er ook geen reden zijn, waarom trouwbreuk verkeerd was. 2^o Rechtspraak in civiele zaken geschiedt alleen onder tutela der overheid. Ik heb maar niet het recht den trouwelooze zelf af te ranselen. De band van het gegeven woord wordt in rechten eerst bindend gemaakt door de overheid. Daarom moet een contract altoos eerst geregistreerd d. i. door de overheid erkend worden, wijl er anders geen actie op komen kan. De klem dus ook van het civiele recht, ligt in de overheid.

Waar aan ontleent nu de overheid zelf de macht om een contract uit te voeren? Aan het Verbond Gods — wijl God zelf met den mensch in verbond trad en krachtens dat verbond Gods het breken van zijn woord niet alleen is belediging van den persoon, met wien men een contract sloot, maar ook van den God des Verbonds. De mensch is geschapen naar Gods beeld; alleen aan dat beeld Gods ontleent hij zijn zedelijke faculteiten; ook de trek naar recht in den mensch kan dus alleen zijn uit dat beeld Gods. Omdat nu bij alle zedelijke verschijnselen van den mensch de archetype in God is en de afstempeling in den mensch, zoo volgt daar logisch uit, dat ook het recht niet archetypisch in ons, maar archetypisch in God is en in den mensch slechts afgeschaduwd.

Nu een andere quaestie.

Onze Catechismus en verdere belijdenisschriften behandelen de schuld van den mensch tegenover God in den vorm van *betalen* cf. Cat. vr. 16: „dat een mensch, zelf zondaar zijnde, niet konde voor anderen betalen.” vr. 12 „dat hij de schuld nog dagelijks meerder maakt.” enz. De vraag is nu, hoever

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wij ons in die voorstelling volgens de Heilige Schrift mogen vinden; of *dat* de juiste formuleering is van onze verhouding tegenover God? Leest men die uitdrukkingen, dan schijnen zij oppervlakkig beschouwd civiel-rechtelijk te zijn. „Er is een contract aangegaan en dat contract is niet nagekomen; op verbreking van het contract is een geldboete bepaald, en het contract is verbroken.” Gelijk een aannemer, die een werk op een bepaalden dag zou afleveren, voor elken dag later bijv. *f* 1000 moet betalen, zoodat elken dag te laat zijn schuld vermeerderd wordt, zoo staan wij ook tegenover God; elken dag van ons leven vermeerdert onze schuld.

Maar al maken deze uitdrukkingen in de Symbolen dus den indruk van civiel-rechtelijk te zijn en al worden ze door bijna alle commentatores zoo verklaard — de civiel-rechtelijke idee *mag* hier niet toegegeven. God eischt, wat Hij eischt van den mensch, niet civiel-rechtelijk, maar als Souverein. Dus, spreekt men van „betalen”, dan moet gedacht aan *cijns* en *tol*. Niet krachtens een contract verschuldigd, maar wijl Hij als Souverein het ons oplegt. En in de tweede plaats, waar er sprake is van straf, komt het betalen voor als poena, als *boete*, dus als straf afgewogen in geld.

Maar met deze beschouwing, waarbij als uitgangspunt Gods Souvereiniteit wordt genomen, komen wij toch niet ver genoeg. God is niet alleen onze Souverein, maar ook onze Schepper; aan Hem danken wij ons levensbestaan. En krachtens dat feit nu heeft Hij ons in zijn dominium, waarvan de figuurlijke uitdrukking op aarde niet voorkomt in *cijns* en *tol*, maar in den *δούλος*, die al zijn arbeid en vrucht van dien arbeid aan God zijnen Schepper schuldig is.

Maar er is nog meer.

God heeft niet alleen als Souverein het recht *tol* en *cijns* van ons te eischen; als Bezitter (קִנְיָה) de resultaten van onzen arbeid; maar Hij kan ook eischen van ons, wat de koning eischt van zijne miliciens, dat zij hun *leven* voor zijn zaak zullen stellen.

Nu kunnen alle deze drie eischen in den vorm van *betalen* omgezet, hetzij als *cijns* en *tol*; hetzij als som voor vrijkopen van den slaaf; hetzij als remplaçanten-geld; tegen de uitdrukking zelf van betalen hebben wij dus geen bezwaar, mits men wèl in 't oog houde, dat deze uitdrukking niet op een civiel-rechtelijke verhouding maar op het souvereiniteitsrecht ziet.

Toch is er ook in de verhouding tot God een civiel-rechtelijke zijde, die thans nadere toelichting en analyse eischt. Vooreerst is ze ontstaan krachtens het werk- en genadeverbond — in casu alleen het werkverbond. De aard van het zedelijk leven eischt het inbrengen van den verbondsvorm in de verhouding tusschen God en mensch. Ook de verbondsvorm is maar niet „een manier van voorstellen”, zooals onnadenkende lieden zeggen (zelfs Böhl beweert dit

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

nog van de foederaal-theologie van Coccejus) — neen, de verbondsvorm is eo ipso met het zedelijk leven gegeven. Het zedelijk leven bestaat niet zonder dat. Het zedelijk leven is verantwoordelijkheid en verantwoordelijkheid ontstaat alleen door bedingen. Daarom is van meet af in het verbond der werken het contract gesteld, dat zijn figuurlijke afbeelding vindt in 't civiel recht. Die contractueele verbintenis komt het sterkst uit op Sinaï, waar de Heere zegt: „vervloekt is een iegelijk, die niet blijft in al de woorden dezer wet om die te doen — en al het volk antwoordt: Al wat de Heere zegt zullen wij doen.”

Maar ook dit is nog niet genoeg.

Er is een hogere eenheid, waarin het souverain-rechtelijke en het civiel-rechtelijke incenvloeien. Elk souverain op aarde draagt zijn souveriniteit voor een ander, niet voor zichzelf. Een koning, die zijn positie goed begrijpt, zegt niet: *ik* moet dien tol hebben, maar: God vraagt dien tol door mij.

Dit feit nu, dat de souverain op aarde vraagt namens een ander, maakt het verschil tusschen hem en God. Bij God is de souveriniteit niet afgeleid maar oorspronkelijk. Waar God iets vraagt, vraagt Hij 't niet voor een ander, maar voor zichzelf — en wel zeer bepaaldelijk, wijl *Hij* zelf in absoluten zin, dat *hebben* wil. De gewone theorie van de koningen is, dat zij die belasting hebben moeten *voor het land zelf*. Maar God zegt in de Heilige Schrift, dat Hij alle dingen schiep en alle dingen doet om *Zijns zelfs wil*. De volkomen productie van ieders leven, arbeid en werk vraagt en eischt God niet om een secundair doel: den mensch zelf gelukkig te maken, — maar om en voor Zich zelf. De ratio der Schepping ligt in God zelf. Als iemand een stuk land bezit en er een boomgaard op plant, dan heeft hij recht op de productie van die boomen; dat recht ontstaat niet eerst door contract, maar door wording en toch is dat recht niet publiek recht maar *civiel recht*. Waar God den mensch plant, komt Hem de productie van den mensch toe, doch niet in publiek-rechtelijken, maar in civiel-rechtelijken zin. In zooverre God nu tegelijk Souverein en Schepper is, valt publiek- en civiel-recht hier dus samen. En in dezen wijden, breedten omvang moet de uitdrukking van „betalen” in onze Formulieren opgevat; „betalen” is daar volkomen gelijk met „schuldig zijn”.

In de Heilige Schrift vinden wij nu al die verschillende rechtsvormen gebruikt: de eene maal is er sprake van een „rantsoen voor onze zonden” — een andere maal „van de straf, die om onzentwille op Hem was” enz.; alle rechtsvormen, waardoor een verplichting onder menschen ontstaat, worden aangewend om Gods recht op den mensch uit te drukken.

Vraagt men nu ten slotte, of in de Heilige Schrift die begrippen van recht, verschaar, straf enz. niet alleen vergelijkenderwijze, maar ook principiëel van God worden uitgesproken, dan is ons antwoord: Of deze uitdrukkingen figuurlijk dan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wel reëel bedoeld zijn, wordt hierdoor beslist, of God enkel rechter en de zondaar schuldenaar *genoemd* wordt en er geen werkelijk oordeel, geen werkelijke rechtsacte, geen wezenlijke straf komt — dan natuurlijk kan dit alles figuurlijk opgevat. Maar wordt door de Heilige Schrift het waarlijk als een *feit* voorgesteld, dat de Heere ter vierschaar zitten zal; als een *feit*, dat het vonnis zal uitgesproken worden en de straf er op volgen zal; wordt zelfs bij de zaligmaking der ziel de justificatio als uitgangspunt gesteld, dat voor alle verdere actie dient — dan is het ook onmogelijk vol te houden, dat wij hier met een figuurlijke, overdrachtelijke wijze van spreken te doen hebben.

Om de realiteit dezer juridische theorie te bewijzen, moeten wij ons dus niet beroepen op uitdrukkingen als: de Heere is onze Koning; de Heere is onze wetgever; de Heere is onze Rechter, noch op passages als Jes. 1: Laat eerst af van te zondigen en komt dan, laat ons te zamen rechten, noch op de gelijkënis van den Heer en zijn dienstknechten, waarin van deze tot den laatsten penning toe geeischt wordt — maar wel:

1^o op het feit, dat door profeten en apostelen een dag gesteld wordt, waarop Christus de wereld rechtvaardig oordeelen zal.

2^o op de reële existentie van de Gehenna als plaats der verdoemenis.

3^o daarop, dat de geheele Heilige Schrift door de leer der zaligmakende genade tot uitgangspunt heeft de leer der rechtvaardigmaking (of liever nog tot voorcoming van misverstand: rechtvaardigstelling).

En wat leert dan ook feitelijk de ervaring? Dat in al die kringen, waarin men de rechtvaardigmaking uit zijn hoofdplaats heeft losgewrikt en de heiligmaking voorop heeft geschoven — de uitkomst getoond heeft, dat het Christelijk leven verzwakt, bederft, overvloedt in het Rationalisme, of wel terugvalt in de werkhelligheid van Rome. De heele strijd van de Reformatie tegen Rome was deze, dat Luther zei: ik stel de justificatie op de eerste plaats — gij, Rome op de tweede plaats.

Ook in ons land leeft dit reformatorisch besef nog zoo sterk, dat juist als toetssteen voor de predicatie bij Gods volk steeds gegolden heeft, of men 't borgtochtelijk lijden van Jezus Christus als uitgangspunt nam of niet. Waar het borgtochtelijk lijden wel gepredikt wordt, maar niet als uitgangspunt, wil men er niet van weten. En het volk heeft daar gelijk in. Waar toch vaststaat, dat (zie den brief aan de Romeinen), de Heilige Schrift de zaligheid der ziel afhankelijk maakt van de justificatie en de justificatie alleen rust op de juridische theorie van Jezus' lijden — daar valt met het op zij zetten dier theorie, de geheele Heilige Schrift.

Wij zagen tot dusverre:

1^o waarom de juridische theorie niet kan weggenomen en hoe elke poging

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

om de zedelijkheidstheorie boven de juridische te stellen, uitloopt op vernietiging der zedelijkheid zelve;

2^e hoe in de juridische verhouding tot God het Souvereiniteits-, het verbonds- en het crimineel-recht dooreenloopen en hoe in de uitdrukking „betalen” in den Catechismus, cijns, poena en afdoen van wat wij krachtens 't verbond schuldig zijn, begrepen ligt.

Thans willen wij er op wijzen, *hoe in de Heilige Schrift die drie theorieën voorkomen.*

1^e wat betreft de Souvereiniteitstheorie wordt in de Heilige Schrift gesproken van *rantsoen* (λύτρον ἀντὶ πολλῶν). 't Is deze Souvereiniteitstheorie, als de Catechismus zegt, dat wij *uit alle geweld* des duivels verlost zijn, want geweld is hier niet violentia, maar het Duitsche Gewalt = hoogheid, potestas. — Die Souvereiniteitsverhouding nu wordt in de Heilige Schrift verdiept tot in de Scheppling. Er is altoos sprake van de יֵצֶר en כְּרִיא; dat is het begrip, waaruit de Souvereiniteit opkomt. Dat bezitsrecht nu wordt in de Heilige Schrift onder meer dan één beeld voorgesteld. 1^e 't Meest gewone is de verhouding van heer en slaaf, wjl den heer het jus vitae ac necis toekwam; een slaaf was geen persona. Voorts 2^e de verhouding van man en vrouw; de vrouw was in potestate viri, zij had geen macht over haar zelf; het jus matrimoniale werd door den man in absoluten zin over haar uitgeoefend. 3^e De verhouding van schaap en herder — niet naar ons valsch begrip als een man, die het opzicht over de kudde heeft, maar de absolute bezitter en voortteler van de kudde; de ποιμήν zelf brengt den ram bij de schapen; over een zekeren tijd heeft hij alleen schapen, die hij zelf liet voortbrengen; daar zit dus het begrip van כְּרִיא en יֵצֶר in; hun wol en melk is voor hem; en eindelijk slacht hij ze en verkooft hun vleesch. — Dat zijn de 3 voornaamste beelden waarin de Souvereiniteitsrechten voorkomen. Nog een beeld zou men er bij kunnen nemen voor de rechtsbetrekking, nl. de verhouding van de τέσσα tot den πατήρ. Maar het is in de Schrift onzeker in hoeverre dit beeld doorgaat ook na ons komen onder de zonde. Jezus zegt: gij zijt uit den vader den duivel en doet de begeerte uws vaders. Johannes voert de tegenstelling tusschen de τέσσα τοῦ Θεοῦ en de τέσσα τοῦ πονηροῦ streng door — maar overal ziet dit meer op de zedelijke-, de liefdesverhouding dan op de rechtsverhouding. Ook de verzoening, die over het recht heengaat, wordt weer aan die verhouding ontleend.

2^e wat de juridische theorie betreft, gebruikt de Schrift den vorm van *straf*, *poena*. In Jes. 53 is dit zoo absoluut mogelijk ontwikkeld: „de straf, die ons den vrede aanbrengt, was op Hem, de Heere heeft ons aller ongerechtigheid op Hem doen aanloopen; als dezelve geeischt werd, toen werd Hij verdrukt”.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

En eindelijk: „als zijn ziel zich tot een ∞ zal gesteld hebben, dan zal Hij zaad zien”. Het strafrechtelijke begrip van „betalen” is hier dus zoo streng mogelijk doorgevoerd. Waar er staat „dat Hij zijn mond niet open deed en als een schaap ter slachting geleid werd”, daar is dit slechts per analogie om Christus’ gedweeheid uit te drukken — en geen zinspelen op de offertheorie.

3^o wat de rechtsverhouding krachtens het verbond betreft, die ligt afgetekend in groote trekken in Job en in Jes. 1. „Komt dan en laat ons te zamen rechten”. Dat is niet de uitdrukking van een rechter, die een schuldige voor zijn vierschaar roept, maar een uitdrukking van het civiel recht. Een rechter spreekt zoo niet, wel twee partijen onderling. ’t Is een privaat-rechtelijke verhouding.

Thans komt een nieuwe vraag aan de orde: *Hoe treedt Satan in dit gheele vraagstuk op?*

De Catechismus zegt, dat Christus ons verlost heeft uit het *geweld* van den duivel; en uit II Thess. 2 blijkt ons, dat de Heere zelf den *ἀντιχρίστος* (vs. 4) laat opwassen — m. a. w. dat de Heere uit het *plus* van zijn waarheid en recht een *minus* van leugen en onrecht doet voortkomen. De zonde is geen pure negatie, evenmin als minus bloot negatief is. Vier graden onder nul is geen negatie van warmte alleen, maar positief koud. Zoo is het ook met de zonde leugen en dwaling. Ze zijn energische grootheden, evenals een minusreeks energisch is; daar zit positieve kracht in. God geeft een positieve reeks: waarheid, gerechtigheid, heiligheid enz. die opklimt in ’t oneindige, maar daartegenover staat evenzeer een aflopende reeks, antithetisch tegenover het *παράδειγμα* in het paradijs gegeven. Dat minus drukt de Heilige Schrift uit door *ἀντιχρίστος* — het ligt tegen elkaar over. Dat is het *μυστήριον τῆς ἀδικίας*. y/

Omdat nu het recht, de waarheid enz. in God niet abstracte begrippen zijn, maar persoonlijke qualiteiten, die als zijn krachten afstralen, inwerken en zich ontwikkelen in den mensch, — daarom moet ook in de leugen de onge-rechtigheid etc. een macht zijn om zich te personifieeren. Dat is het wat Luther zei: dat Satan de aap is van Christus. Waar Christus zich incarneert en komt als de *υἱὸς ἀνθρώπου* — daar wil ook Satan zich incarneeren en verschijnt hij in den *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*.

Waar nu krachtens de energisch antithetische verhouding van waarheid en leugen, het motief, dat drijft, in de leugen aanwezig is, daar ligt in dezelfde anthithese ook de oorsprong van Satan's *rijk*. Heiligheid, gerechtigheid en waarheid stralen zoo uit God uit, dat ze een *rijk* van waarheid, recht en heiligheid creëren. Waar de antithetische lijn zich daartegenover ontwikkelt, ontstaat dus organisch het *rijk* van duisternis, leugen en zonde. Dat is de organische ontwikkeling van het *μυστήριον τῆς ἀδικίας* staande negatief tegenover de ontwikkeling van het rijk van waarheid en recht.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Gelijk nu in dat *rijk* der waarheid een Souvereiniteitsrecht ligt uitgedrukt, zoo ook in het rijk der leugen. Dientengevolge is er een „overste der wereld;” staat Satan tegenover God *ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν οὐρανοῖς* en *ὁ πατὴρ τῆς ἀδικίας*, die zijn eigen *τέκνα* genereert. (Gijlieden zijt uit den duivel en doet de begeerte van uw vader!)

De grenslijn tusschen die beide rijken ligt daar waar het + en — uiteengaan. Geen schepsel, geen mensch kan zich ooit atomiseeren. Geen schepsel kan zeggen buiten het heelal op zich zelf te staan. Een *δὲς μοι ποῦ στῶ* is er niet. Hij kan niet anders dan in een organisch levensverband leven; hij moet onderdaan van een rijk zijn. En waar nu de grens tusschen die rijken zoo ligt, dat men hier nog onder de Souvereiniteit Gods is, maar met één voetstap onder de Souvereiniteit van Satan komt — daar moet ook de wereld, de mensch en heel het aardsche leven eenmaal door de zonde van onder Gods Souvereiniteit uitgevallen zijnde, onder die van Satan komen. En daarom is het doel van Christus' komst en werk óók geweest te *λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* en elk van Gods uitverkorenen te *μετατίθεναι* uit het rijk der duisternis in het rijk des lichts. Men zij er dus wel op bedacht, sprekende over deze woorden, dat rijk niet op te vatten als een bloot ethisch begrip, maar wel degelijk als een begrip van Souvereiniteit.

In het strafrecht komt Satan ook voor, maar op een andere wijze, nl. als beschuldiger, aanklager, openbaar ministerie, waaraan zijn naam van Satan dan ook is ontleend. Met het oog daarop vraagt Paulus, Rom. 8: „wie zal beschuldiging inbrengen tegen de uitverkorenen Gods?”

Voorts komt Satan in het crimineel proces voor als *beul*, scherpreechter, die 't doodvonnis executeert. In dien zin leert Hebr. 2 : 14, „dat Christus des vleesch en des bloeds deelachtig was geworden, opdat hij door den dood te niet zou doen, dengene die 't geweld des doods had, dat is, den duivel; en verlossen zou al degenen, die met vreeze des doods, door al hun leven, der dienstbaarheid onderworpen waren.”

Ten slotte de offertheorie.

Na eerst de juridische theorie, waarmee de borgtochtelijke saamvloei, afgehandeld te hebben, komen wij thans tot de *offertheorie*. Ten onrechte wordt deze dikwijls gecoördineerd met de juridische; dat mag niet. Dat de borgtochtelijke en juridische theorie ineenvloeit, spreekt van zelf. In elk der drie genoemde gevallen *kan* een borg voor ons optreden; moet iemand belasting betalen en wil een ander het in zijn plaats doen, den koning is dit even goed; wordt een straf in boete geconverteerd en betaalt een ander die boete, den rechter is dit 't zelfde; en zoo ook als ik tegenover een ander civielrechtelijk schulden heb en een derde wil die schulden betalen — voor den

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

schuldeischer maakt dit geen verschil. Maar met de offertheorie is het een gansch andere zaak; die heeft met het voorgaande niets te maken. De offertheorie is niets dan een aanschouwelijk figuratieve voorstelling. In de gansche offertheorie zit geen zweem realiteit. Vandaar dat de apostelen en profeten telkens herhalen: God heeft geen bokkenbloed en stierenvleesch begeerd. In de juridische borgtochtelijke theorie hebben wij te doen met realiteit, maar de offertheorie heeft geen realiteit en is er niet op aangelegd om reëel te zijn. De offertheorie is als het program van een muziekkuitvoering: evenals dat program geen muziek geeft, maar de muziek *na* het program komt en het program dan waardeloos is, zoo ook de offertheorie. Ze is slechts een aanduiding van de verzoening, die in het reële offer komen zou. Is dat reële offer gekomen, dan scheurt God zelf het voorhangsel en vallen de offers weg; ze hebben niets meer te zeggen. Alleen -- gelijk men na een concert het program bewaart om later zich, wat gespeeld en gezongen werd, te herinneren, zoo doet ook de offertheorie dienst om ons te herinneren, wat wij in het groote drama van Golgotha genoten hebben. Ze is dus niets wezenlijks; haar eenig doel is: aanschouwelijk onderwijs te geven.

Hierop moet echter ééne exceptie gemaakt. De offertheorie onder het Oude Verbond is ingesteld niet alleen als aanschouwelijk onderwijs, maar ook als *eisch*. Ware het alleen onderwijs, dan hadden de priesters het alleen kunnen vertoonen. Neen, de Israëliet moest zelf met het offerdier komen en zijn hand op het dier leggen. Dat zelfdoen nu was eisch van gehoorzaamheid. Het had God liefd het geloof aan den Messias aan dat teeken te binden; in zooverre droeg het een eenigszins sacramenteel karakter. Evenals wij weten dat brood, wijn en water bij Doop en Avondmaal op zich zelf niets zijn, maar dat, als wij ze in gehoorzaamheid gebruiken, God door die teekenen ons geloofsgemeenschap met den Middelaar schenkt, zoo waren de offeranden ook, als zij in 't geloof gebracht werden, een teeken, van wat God den offeraar schonk.

In die beide verhoudingen nu, zoowel als aanschouwelijk onderwijs, maar ook als ten deele sacramentele teekenen van de beteekenende zaak -- waren al die offeranden één portret van Christus. Daarom mogen die offeranden nooit gescheiden, maar moeten ze alle te zamen genomen als analyse van Christi offerande -- en die offeranden niet geïsoleerd, maar in verband genomen met heilgdom, altaar en priester, zoodat die alle te zamen het volledige beeld van Christus vormden, die als onze Verlosser en Goël komen zou.

Waar nu de Christus komt en in het N. T. aan die offertheorie het beeld ontleend wordt, om ons Christus' verzoenend lijden te teekenen, daar geschiedt dit naar den regel van voorbeeld en vervulling; *συνά* en *σῶμα* (of *σπερμα*) *τῶν πραγμάτων*, zoodat daarmee aan het reeds besprokene niets nieuws wordt toe-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gevoegd, maar alleen wat wij bij de juridische theorie bespraken, niet theoretisch maar graphisch ons wordt voor oogen gesteld. Vandaar dat de juridische theorie de offertheorie geheel beheerscht. Onder die offeranden vinden wij nl. Souvereiniteits-, schuld- en verbondoffers — en het is in die drievuldige volkomenheid dat in den ceremonieelen dienst van het O. T. aan Israel vertoond werd in dieren, wat met den *mensch* zelf moest plaats hebben.

Bij deze offeranden is ook een spijsoffer, bestaande uit meel, koekenbaksel en boomgewas (olie enz.) Hier hebben wij dus te doen met de tegenstelling tusschen Kaïn en Abel; Kaïn offerde van de vrucht des lands, Abel van zijne kudde. Dit is het eigenaardig karakter, waardoor die spijsoffers geïsoleerd staan, dat de andere offeranden van dieren zijn, waarbij bloed vergoten wordt en kenmerken zijn van de verzoening in juridischen zin of van de toewijding van den geheelen persoon (de holocausta) — maar bij de spijsoffers niets van dat alles te vinden is. Hoe moeten die spijsoffers dan beoordeeld?

De mensch is in de wereld geplaatst niet alleen om *zich zelf* te wijden aan God, maar ook alles wat in die wereld is. Onze Confessie drukt dit zoo schoon aldus uit: „dat God alle schepselen onderhoudt en regeert, om den mensch te dienen, ten einde de mensch zijnen God diene” (Art. 12) m. a. w. dat God alles aan den mensch heeft onderworpen, opdat de mensch het wederom aan God zou toewijden. Dat denkbeeld ligt in 't spijsoffer. Daarom moesten onder Israel naast de holocausta — een figuratieve voorstelling van 's menschen geheele toewijding aan God — ook de spijsoffers komen, als figuratieve voorstelling, hoe de mensch de wereld aan God toewijdt, en daarom wordt voor die offeranden genomen de vrucht der aarde. —

Christus nu heeft al die offeranden in zich geresumeerd; óók het spijsoffer. Eerst de complex van dat heele stel van offeranden met tempel en priester er onder begrepen, geeft een volledig beeld van Christus.

Wat leert nu het O. T. zelf omtrent die offeranden? Dat ze alle waren offeranden van substitutie cf. Lev. 16 : 21; (ook Lev. 1 : 4; 3 : 2; 4 : 4; 4 : 15). Immers in al de genoemde plaatsen wordt gezegd, dat „Aäron zijn handen zal leggen op het beest” en wat die uitdrukking beteekent, verklaart Lev. 16 : 21 „en hij zal op hem leggen al de zonden van de kinderen Israels en al hun overtredingen”. Aldus wordt hier verklaard, dat door de formaliteit van het opleggen der handen op den kop van den bok, de zonden van Israel op den bok werden gelegd. De zaak zelf ligt zóó: als er voor Gods aangezicht een wezen staat met zonde, dan moet God dat wezen dooden met zijn toorn. Het oordeel Gods over Adam: „ten dage, dat gij daarvan eet, zult gij den dood sterven”, gaat onverbiddelijk door, al duurt dat sterven lang. Christus op Golgotha werd door dien toorn Gods gedood. Het dier, dat voor God komt te

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

staan, niet zonde beladen, *moet* gedood. En zoo nu ook, staat de mensch voor God met zonde, dan moet één van beide geschieden: of hij zelf moet gedood worden of hij moet een borg vinden, die zijn zonden overneemt en die dan in zijn plaats door God gedood wordt. Zulk een zondaar moet dus eerst zijn zonden van zijn persoon afscheiden; dit geschiedt, doordat hij zijn zonde legt op het beest; maar voorts zelf nu heilig staande, omdat zijne zonden van hem af op het beest zijn overgegaan, moet hij nu als kind van God dat beest niet meer kunnen dulden; Gods wrake aan dat beest voltrekken; dat beest dooden.

Waar de Heere dat onderwijs nu aan zijn volk geven wilde: n.l. het afscheiden der zonde van den zondaar en het dooden van het met zonde beladene — wat kon Hij daartoe gebruiken? Een engel? — neen, want die had geen lichaam. Een mensch? — neen, want die had eigen zonde. Een boom of steen? — neen, want die kon niet geslacht. Slechts één ding kon genomen n.l. de dieren, want zij hebben met den mensch dit punt van overeenkomst, dat door slachting hun het leven kan ontnomen. In de tweede plaats nam God niet een dier naar willekeur, maar een, die 't naast aan den mensch stond; die soort dieren dus, waar de mensch mee omging, die voor hem waarde hadden. En in de derde plaats nam God dieren, die alle denkbeeld van onreinheid en afschuwelijkheid verre van zich lieten — dus niet een slang of tijger, maar een koe, schaap, duif. Een rund in de wei, een duif in smettelooze pracht geeft een idee van reinheid en zuiverheid.

Een dier nu had geen zonde, wyl geen zedelijk wezen zijnde en was in zoverre onzondig, maar niet zondeloos. Daarom werden deze dieren aangewezen als analoog middel om figuratief den mensch een symbolische acte te laten volbrengen, die de afscheiding der zonde en de substitutie voor zijn bewustzijn levend zou maken.

Maar hier komt nog iets bij.

Wie goed nadenkt, begrijpt dat een mensch half een koe is. De mensch eet rundvleesch; dat vleesch wordt omgezet in zijn bloed; dat bloed is het bestanddeel, waaruit zijn eigen vleesch geformeerd wordt. De fons zelf van het bloed is wel in den mensch, maar het kader wordt aangevuld door deze ingrediënten. Door deze nauwe affiniteit kon dus te gemakkelijker voorgesteld: afscheiding van de zonde en substitutie door het leggen der handen op het hoofd van het beest. En nadat dit geschied was, moest het dier geslacht op den drempel van de tent der samenkomst. Ook dit is symbolisch (evenzeer als bij ons het sluiten van het oog bij het gebed); de **אֵל מֶעֶד** is de woonplaats Gods; voor de mensch dus met God in gemeenschap treedt, moet eerst het met zijn zonde beladen dier gedood.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu vinden wij in het N. T. deze offertheorie door de apostelen wél terdege concreet op Christus overgebracht. Eerst bij Johannes den Dooper in zijn: „Ziet het lam Gods, dat de zonden der wereld draagt” — dat een dragen was der zonde, wijl zij op hem gelegd was. Maar niet alleen daar, telkens komt dat denkbeeld van het lam in het N. T. terug. Zie I Petr. 1 : 19 en 't zelfde in vs. 2, waar met duidelijke zinspelings op het uitgieten en sprengen van het bloed des offerlams gesproken wordt van de *θανυσμόν αἵματος* van Christus — II Cor 5 : 21 waar *ἁμαρτία* niet is zonde maar *ἁγία* zondoffer of schuldoffer, dat hier dus volstrekt niet zeggen wil, dat Hij zelf met zonde bevuurd of besmet was, maar dat Hij deze droeg. Door de Neo-Kohlbruggianen wordt dit dus verkeerd opgevat. Wel ligt er in, dat hij met zonde overdekt en overstort was — denk slechts aan Lev. 16 : 21, hoe al de oudsten saamkwamen om de zonden van Israel over dat beest uit te storten, zoodat het als onder dien berg van zonden geheel verdween — maar niet, dat Hij zelf zonde gedaan had. — 't Zelfde ook I Petri. 2 : 24 *ὅς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι* enz; dit ziet duidelijk op Lev. 16 : 21; als een Jood zijn hand op het hoofd van 't offerdier gelegd had, dan was ook hij *ἀπογενόμενος* d. w. z. afgekomen van de zonde en dan moest zoo een leven voor de gerechtigheid, door 't dier te slachten; dit laatste ligt opgesloten in het *ἀνήνεγκεν τὰς ἁμαρτίας ἐπὶ τὸ ξυλόν*. In vs. 25 volgt daarop een schoone omwending; onder het O. T. slachte de herder zijn schaap in zijn plaats; hier zijn het juist de schapen, die hun zonde op hun herder leggen, die in hun plaats geslacht wordt.

Die gedachte, dat Christus gerealiseerd heeft, wat figuratief in de offers was voorgesteld, ligt ook uitgedrukt in Ps. 40 : 7 vergeleken met Hebr. 10 : 8—10. In Ps. 40 vinden wij de tegenstelling tusschen wat de offerdieren waren onder Israel en wat Jezus doen kwam, en verklaart de Heere uitdrukkelijk: „brand-offeren en slachtofferen hebt Gij niet gewild” — sommigen zeggen, dat uit deze woorden blijkt, dat de Heere God ze dus *niet* aan Mozes bevolen heeft, maar dit is bespottelijke exegese, want er staat bij *ἠθέλησας* — welbehagen: als iemand een portret heeft van zijn meisje, terwijl zijn meisje zelf weg is, dan kan hij zeer goed zeggen: dat portret is het niet, waarop ik verliefd ben. Zoo nu ook hier. Die holocausta waren de portretten van wat komen zou. Niet die holocausta, die portretten, zegt Christus, die Israel voor realiteit uitgaf, hebt gij o Vader! begeerd; maar datgene, wat in die holocausta lag afgebeeld; en *dat* nu zal Ik U brengen; zie Ik kom om Uwen wil te doen. God dorst naar voldoening voor de zonden, die de mensch hem brengen moest. Maar die voldoening kwam niet, ook niet door Israel's offeranden, wijl die figuratief, niet wezenlijk waren. Daarom zegt Christus: Zie, Ik kom om die reële voldoening U te brengen. Dat nu is de idee, die wij hier hebben moeten

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het figuratieve karakter van Israëls offerande; de eisch, dat op dat figuratiere het reële volgen moet en het feit, dat in Christus' lichaam dat reële offer gebracht is — dat is de apostolische exegese van Ps. 40 en die alleen hebben wij te erkennen.

De *expromissio* van den Heere voor hen, die in Adam gevallen zijn, gaf aanleiding tot twee dolingen, die apart dienen besproken: de *acceptilatieleer* der Remonstranten en de *superabundantieleer* van Rome.

1^e de Acceptilatieleer.

Wat is de *acceptilatieleer*? Zij is nog de gewone opinie in die half-orthodoxe kringen, waar het gereformeerde beginsel niet tot op den bodem heeft doorgewerkt. Het is nl. dit gevoelen, dat de Heere Jezus Christus door zijn lijden en sterren zeer zeker iets gedaan heeft, wat waardij bezat, maar dat daarin voor het oog des Heeren geen *aequivalente* waarde lag, die op zou wegen tegen wat de gezamenlijke zondaren aan God schuldig waren. Was die schuld bijv. een biljoen drachmen, dan waren Christus' verdiensten maar 10.000 drachmen. Maar God heeft dit kleinere bedrag van Christus geaccepteerd als voldoende voor de grootere schuld der menschheid, zooals dit ook onder menschen wel eens voorkomt, dat wanneer men een vordering tegen iemand heeft van f 100 en deze persoon niet meer dan f 60 heeft, men deze f 60 maar accepteert en een quitanctie van f 100 overlegt. Dat noemt men dan *acceptilatie*.

De Remonstrantsche leer gaat dus van deze gedachte uit: God is een Vader van liefde en barmhartigheid. Als de menschen nu maar berouw toonen over hun zonde, scheldt God hun de schuld kwijt. Maar als God dit nu maar zoo deed zonder meer, dan zouden de menschen nog losbandiger worden in 't zondigen. Daarom heeft God als een wijs opvoeder gehandeld en paedagogisch in 't lijden van Christus toch een zeker punt van zijn recht doen uitkomen, als waarschuwing tegen de zonde. Eigenlijk is God zoo liefderol, dat Hij geen straf vraagt en gaarne dadelijk vergeeft, maar omdat dit ethisch verkeerd werken zou, wanneer Hij alles in eens kwijt schold, daarom heeft Hij in Christus' lijden toch iets van Zijn heiligheid laten zien.

Volgens hen is dus Christus' lijden:

1^e niet noodzakelijk geweest maar *voluntaria*.

2^e niet *aequivalent* maar *accepta*.

3^e heeft het tot vrucht niet de *reconciliatio* maar de *reconciliabilitas*.

Op grond van de Heilige Schrift leeren de Gereformeerden daarentegen, de ἀνάγκη; aan dat ἀνάγκη kan men altoos een Gereformeerde kennen; wat geschied is, moest gebeuren; het is geen schijnvertooning van God geweest maar heilige noodzakelijkheid.

Een Remonstrantsch mensch daarentegen is een knoer en knutselaar, een

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vertoonster van spelletjes, die ons allerlei chassinetten voor de oogen draait. Een Gereformeerde is een logicus met kracht en innerlijken band. Een Remonstrant rijdt met een waggelend wagentje met losse wielen en losse spaken; een Gereformeerde wil een locomotief, waar alle scharnieren en raderen vast ineenschluiten en die langs vaste rails rijdt. Dat waggelende, die zeezieke wiegelingen, dat slingerend op en neer gaan, mogen wij niet in God stellen; dat is wel zoo in ons, zwakke menschen, maar dat op God over te brengen is ongodvruchtig; irreligieus. — Als wij reeds onder menschen het constante, vaste, besliste, gesloten karakter eeren, dan is het een valsch anthropomorphisme om juist het onvaste en onbesliste op God over te brengen.

Tegenover al dat losse en wiegelende van de Ethischen, Remonstranten en Pelagianen, stelt de Heilige Schrift zoo sterk mogelijk, dat er een heilige ἀνάγκη is: ze verkondigt het θείον Gods, den vasten raad des Allerhoogsten als het cement aller vastigheden.

Volgens de Remonstranten is 't lijden van Christus niet noodzakelijk; God had het ook op andere manier kunnen doen; 't is geen straf, maar een waarschuwing; er is geen reconciliatio, maar reconciliabilitas — er is geen effect, geen besliste vaste lijn.

Niets daarvan zegt de Gereformeerde. Christus *moest* lijden. 't Is Gode diep onwaardig te zeggen, dat Hij het lijden en den dood van Zijn Zoon heeft gewild, als het niet noodzakelijk was en anders had kunnen geschieden. Het is, wat wij een knoeierij noemen, als God een pretium aanneemt, wat niet equivalent is. Dan is de vrucht van Christus' lijden onvast en onzeker, afhangende van den vrijen wil des menschen, die de verzoening moet accepteren.

Laten wij thans de acceptilatieleer zelf nog verder bestrijden:

1^e Kon dit, dat God vergeeft en kwijtscheldt zonder dat er aan zijn gerechtigheid voldaan is — door bijv. 30% te laten betalen — dan is er in God willekeur gesteld en rijst onmiddellijk de vraag: Kon God mij dan ook die resteerende 30% niet vergeven?

2^e Gold die acceptilatieleer, waarom had God de Heere dan niet genoeg aan de offeranden van het O. T.? Zij waren inderdaad geen aequivalens, maar een pretium accomdatum. Leert nu de Heilige Schrift, dat zij waarlijk verzoenend waren? Neen, juist omgekeerd zegt de brief aan de Hebreëen, dat de realiteit (σῶμα genoemd) niet in die offeranden lag; dat zij maar een σκιά waren, een schaduw en de realiteit alleen lag in Christus' offerande.

3^e Is het waar, dat God vergeven kan zoo maar zonder eenige betaling en Christus' dood alleen maar dienen moet om te verhinderen, dat de mensch met zondigen voortgaat — waarom is dan dat lijden van Gods Zoon noodza-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kelijk? Was daarvoor het asceten-leven, het loopen met een haren pij, het wonen in de wildernis op een zuil, niet voldoende? Die menschen meenden het toch ernstig en waren zeer vroom. Wat *raison d'être* heeft Christus' lijden dan nog?

4^e Als Christus' lijden een acceptilatie is, waar blijft dan de oneindige waardij van dat lijden? Wordt die waardij verkleind, dan wordt feitelijk Jezus' Godheid genegeerd. Immers is Jezus: God geopenbaard in het vleesch, dan geeft juist de exponent van 't goddelijke een oneindige waardij aan zijn lijden. Ontneem ik met de acceptilatieleer de oneindige waardij aan Jezus' lijden, dan wordt Christus zelf dus feitelijk *in 't eindige* ingezet en van zijn Godheid beroofd.

Met die flijngesponnen leer van de acceptilatie-theorie der Remonstranten, wordt dus in den grond niets anders gezegd, dan wat nu Ritschl, de Ethischen, de Modernen en alle ongeloovige kringen verkondigen, dat nl. Gods liefde zoo groot is, dat de stelling, alsof God wezenlijk ernst zou maken met de zonde en met de handhaving van zijn recht, Gode onwaardig is. Altoos komt het dus hier op neer, dat volgens hen de voorstelling, alsof God zou verzoend moeten worden, een bloot anthropomorphisme is.

2^e de *Superabundantie*leer.

De Roomsche leer der superabundantie staat lijnrecht, *ex diametro*, tegenover de Remonstrantsche. Zijn nerf heeft het hierin, dat er tweeërlei straf is: een tijdelijke en een eeuwige en dat Christus onze eeuwige straf droeg, maar niet de tijdelijke. Een lijn, waarop eigenlijk ook de theorie van Böhl ligt, die Christus wel de straf voor onze erfschuld laat dragen, maar niet die van onze werkelijke zonden (*peccata actualia*). Een dergelijke scheiding nu, waardoor Christus maar *voor een deel* de straf draagt en verzoening aanbrengt, vindt men evenzeer bij Rome. De R. Kerk toch leert, dat Christus voor de wedergeborenen (en dat zijn volgens haar de gedoopten) de eeuwige straf droeg, maar niet de tijdelijke, waarom ieder mensch die tijdelijke straf door boete, zelfkastijding enz. moet boeten.

Toch leert Rome, dat Christus' lijden een oneindige waardij heeft; al worden alle wedergeborenen zalig, er blijft nog over. En wat deed Christus nu met dat restant? Hij gaf het aan de kerk als *thesaurus ecclesiae*; een spaarpot voor de kerk, waarvan de paus den sleutel heeft. In dien thesaurus komt nu ook nog wat sommige menschen in hun al te grooten ijver om de tijdelijke schuld te delgen, hebben oververdiend. Zoo ontstaat er alles te zamen een aardig kapitaaltje om de vele menschen, die in 't kwijten van hun tijdelijke straf te kort schieten, een handje te helpen. Houdt een moeder wat over van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

haar speldegeld, dan komt zij haar zoon, die te kort schiet, te hulp. Zoo ook de Moeder de Kerk; alleen zij kan dit zelf niet doen en daarom schrijft de paus het in haar naam in zijn grootboek op den zoon over. Evenals nu een bank banknoten uitgeeft, waarvoor 't kapitaal in de kelders ligt en die altoos inwisselbaar zijn, zoo geeft ook de paus banknoten, waar waarde voor gereed ligt bij God en waarmee men dus bij God kan aankomen; de paus is daarbij als 't ware Gods kassier. Die banknoten nu zijn de indulgentiën en aflaten.

In deze theorie ligt een schoone gedachte. 't Begrip nl. van zedelijke solidariteit; dat wij menschen een gemeenschappelijke rekening hebben. Vind ik in een huisgezin een vrome, lieve moeder met ondeugende kinderen, dan compenseert in mijn schatting het deugdsume van de moeder voor het ondeugende van de kinderen; ik ruil als 't ware 't een tegen 't andere uit. Dat solidaire begrip nu zit dan ook diep in de Heilige Schrift tegenover de atomistiek van 't Pelagianisme. De beschikking over die geestelijke spaarpenningen, leert Rome, dat bij God den Heere berust, die nu door den paus als door zijn orgaan deze beschikking aan de menschen bekend maakt. Hier ligt dus een schoone ethische gedachte en een heldere consequentie in.

Ook in het laatste punt, wat hierbij ter sprake komt, den aflaathandel voor geld, ligt, als men maar eenmaal het voorafgaande heeft toegegeven, een schoon denkbeeld. Het is op zich zelf edel en goed, wanneer men iemand bewegen kan om iets stoffelijks ten offer te brengen om een geestelijk goed te verkrijgen. Kan ik een dronkaard er toe brengen om het geld, dat hij anders voor den drank uitgeeft, voor een geestelijk belang te geven, dan heb ik moreel reeds veel op hem gewonnen. Op zich zelf is dus het afstand doen van iets stoffelijks om iets geestelijks te verwerven, goed.

Men ziet dus, dat deze Roomsche leer niet zoo absurd en dwaas is, als men haar wel eens voorstelt, dat wij eerst dan sterk tegenover haar zijn kunnen, wanneer wij haar vooraf flink onder de oogen hebben gezien!

De laatste Encycieliek van paus Leo (o. a. overgedrukt in de Maasbode) bevat de vermelding van al de eer en hulde hem door de grooten der aarde gebracht bij zijn zilveren priesterjubileum, waarbij hij opmerkt, dat zulks natuurlijk niet geschied is, dan onder Gods Alvoorzienend Bestuur. Voorts zegt hij, dat de Kerk nu ook voor de wereld moet zorgen en dat hij daarom den thesaurus spiritualis weer heeft opengedaan en de schatten er van laten uitstroomen over den mensch; ja, dat hij ook zorgen zal voor de afgestorven zielen, wat geen ander mensch doen kan.

Men ziet uit deze Encycieliek, dat de bovengemelde voorstelling niet een aberratie van Rome is, niet een onverschillig zijpad, maar een der hoofdfundamenten waarop zij steunt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De grondfout van dit stelsel is, dat volgens Rome Christus wel de eeuwige maar niet de tijdelijke straf gedragen heeft. Uit dit eene vloeit al de rest voort — en wij moeten dus daartegen vooral ons geschut richten.

Aan den zondaar nu waren in het paradijs tijdelijke en eeuwige straffen opgelegd. De eeuwige straf bestaat daarin, dat de zondaar van het aangezicht des Heeren verstooten wordt in de plaats der eeuwige verdoemenis; de tijdelijke in allerlei ongeval en lijden in dit leven en eindelijk in den tijdelijken dood. Welke van die straffen heeft Christus nu gedragen? Slaat men 't Evangelie op, dan is 't nog wel te begrijpen, dat men zegt: „Christus heeft alleen de tijdelijke straffen gedragen” — maar niet, dat men beweert: „Hij droeg alleen de eeuwige.” Was het Roomsche standpunt juist, dan had Christus op aarde een heerlijk leven moeten leiden, daarna, na zijn dood, in den poel des eeuwigen vuurs moeten geworpen worden, waarvan ons dan een engel of God zelf het bericht had moeten brengen. Maar van dat alles zien wij niets; eer omgekeerd lezen wij, dat Hij hier op aarde een „Man van Smarte” is geweest, dat Hij gestorven is, maar ten derden dage weder opgestaan. Volgens dat alles zou er dus veeleer juist iets voor te zeggen zijn, dat Christus volstrekt niet de eeuwige, maar alleen de tijdelijke straf droeg.

Christus *moet* beide, de tijdelijke en de eeuwige straf gedragen hebben, zal er een pretium aequivalens zijn. De eeuwige straf is een straf bestaande in oneindige intensiteit; dat is haar karakter. Nu kan een oneindige intensiteit tweërlei vorm hebben: of een eindige maat met een oneindigen duur, of een eindigen duur met een oneindige maat. De zondaar is een schepsel; dus een eindig wezen met een eindige maat; daarom kan hij de oneindige straf niet dragen dan door een oneindigen duur; vandaar de worm, die nooit ophoudt en 't vuur, dat nooit gebluscht wordt. Christus daarentegen is een oneindige persoon; Hij kan daarom lijden met een oneindige maat en dus vervalt bij Hem de oneindige duur.

Het pretium aequivalens voor de oneindige straf is dus niet te putten uit wat Christus op zich zelf aan 't kruis geleden heeft, maar alleen uit de oneindige intensiteit van zijn persoon. Zeer zelden wordt er in de predikatie op gewezen, dat Christus het eeuwige hellelijden geleden heeft en toch kan eerst, waar dat recht ingezien is, het gevoel van verlossing komen. Die oneindige exponent, die multiplicator ligt dus niet in de druppelen bloeds; ook niet in het „Lama, lama sabachthani” — maar alleen in 't oneindige karakter van Christus' persoon en wezen.

Maar staat dit zoo, dan moet ook de tegenstelling, alsof Christus niet de tijdelijke maar wel de eeuwige straffen gedragen heeft, wegvallen, omdat oneindig groot niet voor vermeerdering vatbaar is. Oneindig groot blijft altijd even veel, al doet men er 10, 100 of 1000 bij.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De Roomsche voorstelling nu lijdt aan innerlijke tegenspraak. Ze zegt toch: 1^e er schiet van de oneindige waardij wat over; superabundat aliquid — want dat is het fundament van haar geheele leer.

2^e datgene wat superabundat, verklaart ze geschikt om in rekening te komen voor de tijdelijke straf.

Ellieve, indien dit nu waar is, waar blijft dan die heele theorie, dat Christus wel voor de eeuwige, maar niet voor de tijdelijke straf zou geleden hebben? Immers wat blijft er over, als ik van het oneindige iets aftrek (of ook als ik er iets bij optel)? Natuurlijk iets oneindigs. Heeft Christus dus een oneindig offer gebracht en schiet er van dit offer nog iets over, dan is dit restant zelf ook oneindig. Onze eeuwige schuld deed Christus af; nu blijft er nog een oneindig restant over, wat dus meer dan voldoende is voor onze tijdelijke straf. Immers één van tweeën: of er schiet niets over en dan vervalt de heele theorie van den thesaurus ecclesiae; of er schiet wel iets over en dan is dit „iets” oneindig en behoeft er niets meer aan toegevoegd.

Er schiet niets over! De Roomsche voorstelling kan niet geduld. Een oneindige schuld was gemaakt; die kan nooit betaald dan door een oneindige straf; want oneindig groot is alleen gelijk aan oneindig groot. Rome's fout is hier dus, dat zij het eindige en oneindige verwart.

Toch blijft hier nog een dubium bij over.

De Dordsche leerregels Cap. II § 3 zeggen: „deze dood des Zoons Gods is... overvloediglijk genoegzaam tot verzoening van de zonden der gansche wereld.” In Rom. 5: 15, 20 wordt dit ook met even zoovele woorden uitgesproken; desgelijks in II Cor. 9: 14, 15; I Tim. 1: 14. Ook § 4 van Cap. II der Dordsche Canones leert 't zelfde.

Wat wil dit zeggen? — Indien een verdoemde in de hel vroeg: Zou Christus' dood genoegzaam geweest zijn om ook mij van 't eeuwig verderf te redden — of had Christus daarvoor meer moeten lijden? — dan zou moeten geantwoord: Neen, voor de boeting van uw schuld had Christus niets *meer* behoeven te doen; immers zijn verdienste is oneindig groot. Daar gaat niets van af en kan niets aan toegevoegd.

Onze vadersen gebruikten ter toelichting het beeld van de zon. Al was er maar één mensch te redden geweest, dan had Christus niets minder kunnen lijden, dan Hij nu geleden heeft; ook voor één zondaar had Hij den eeuwigen dood moeten ondergaan. Gesteld toch, dat er op een eiland slechts één mensch was, dan had hij om te leven de gansche zon noodig; hij kon er niets van missen. En omgekeerd voor al de millioenen menschen, die er op aarde leven, behoeft de zon niets meer te doen; zij hebben aan die ééne zon genoeg. Of er één mensch van geniet of een millioen — het blijft dezelfde uitstraling; er komt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

niets bij. Er is hier dus een begrip van sufficientia; 't licht wordt nooit uitgeput; er vindt geen consumptie plaats; 't blijft altoos 't zelfde. Zoo is het nu ook met het oneindige lijden van Christus. Voor allen, al waren er nog zooveelen, was zijn lijden voldoende. De oorzaak, dat zooveelen ten verderve gaan, ligt dus geenszins hierin, dat Christus' lijden niet genoegzaam was om alle menschen te redden. Neen, dat lijden zelf zou genoegzaam geweest zijn, al waren er 10 ja 100maal meer gezaligden, maar de oorzaak van dat ten verderve gaan ligt uitsluitend hierin, dat de eene mensch zich wel, de andere zich niet stelt onder de uitstraling van Christus' lijden. En de reden waarom de eene mensch dit wel, de andere dit niet doet, ligt weer in 't welbehagen Gods.

De vraag of de bedoeling van Christus' lijden ook was om voor allen te gelden, laten wij hier onbesproken en verwijzen daarvoor naar: „Uit het Woord, Dat de genade particulier is” — deel I: Geen Christus pro omnibus!

Men drage toch wel zorg bij het handhaven van de particuliere genade, de waardij van Christus' lijden niet te beperken. Doet men dit, dan neemt men de schuld van hen weg, die verloren gaan. De Christus is niet alleen gezet tot een opstanding maar ook tot een val; Zijn evangelie is niet alleen een reuke des levens maar ook een reuke des doods. En dat komt omdat ook voor ieder, die verloren gaat, geldt, dat de kracht om hem te redden in het offer van Christus overvloedig zou zijn voorhanden geweest.

Ten slotte hebben wij nog te behandelen de vraag van de goede werken, die volgens Rome bij den thesaurus spiritualis (het restant van Christus' lijden) bij komen. Het antwoord daaromtrent vinden wij in onze Confessie Art. XXIV in de woorden: „Zoo doen wij dan goede werken, maar niet om te verdienen (want wat zouden wij verdienen?) ja, wij zijn ook in God gehouden voor de goede werken, die wij doen en niet Hij in ons.” — „Wij zijn bij God gehouden voor de goede werken” is een uitdrukking ontleend aan 't boekhouden: „ik ben gehouden in Borski of Van Loon” — wil zeggen: ik sta in 't krijt bij hen; ik ben hun debiteur. 't Wil dus zeggen: wij zijn in Gods boek gehouden als schuldenaars voor onze goede werken en niet Hij in ons boek. 't Is een Latijnsche uitdrukking; een vertaling van „tenetur” „houdt gij hem nog? — is hij je nog schuldig?”

Ben ik nu eens in staat om eens een buitengewoon goed werk te doen, resulteert daar dan uit, dat God mij nu voor dat werk loon schuldig is of word ik er nog grooter schuldenaar door tegenover God? Natuurlijk 't laatste. Immers wat een kind van God doet is niets anders dan het dragen en vertoonen van het sieraad, dat God hun Vader aan hen schenkt. Naarmate de Vader aan den een meer geeft dan aan den ander, vertoont Hij ook meer. Wie 't meest ontvangen heeft, is dus 't meest verantwoordelijk; van verdienste kan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bij niemand sprake zijn, want het is *alles* Gods gave. Eer omgekeerd brengt iedere gave schuld mede en hoe meer goede werken wij mogen doen, hoe meer dank wij Gode schuldig zijn en niet Hij aan ons.

Rome's fout komt hieruit voort, dat ze de rechtvaardigmaking verkeerd begrepen heeft. Slechts zelden wordt de justificatie goed gevoeld. Calvijn en Luther hebben haar begrepen en ook enkele kringen na hen maar 't is toch een klein getal. Alleen hij voelt haar volle kracht, die voor God zeggen durft: „Ik ben heilig”. „Ik sta even rein voor God als Christus voor God staat.” Natuurlijk beginnen wij met in ons gebed uit de zonde op te komen. Maar dan is het gebed juist het middel om ons in Christus te brengen. Staan wij in Hem, dan voelt onze geest en getuigt de Heilige Geest in ons, dat de Vader ons aanziet als volkomen rein en heilig. Met niets minder kan de belijdenis der rechtvaardigmaking toe. Dat is het roepen van „Abba, lieve Vader.” Dan is er geen sprake meer van verdiensten of goede werken.

3e de leer van Böhl.

De voorstelling, die Prof. Böhl geeft van de wijze, waarop de toerekening van Christus' verdienste plaats had, heeft een goed uitgangspunt hierin dat hij die toerekening serieus heeft opgevat. Verreweg onze meeste theologen hebben dit nooit gedaan; heel de Utrechtsche school met al haar Ethische leerlingen moge de woorden „toerekening” en „justificatie” gebruiken — maar 't is bloot figuurlijk, niet de zaak zelf, die zij bedoelen, en de confessioneele richting, die het wel meende, als zij van toerekening sprak, vroeg nooit naar den wortel der zaak. De confessioneele richting is wortelloos; ze roept wel zeer luid voor de waarheid, maar vraagt men haar, in hoeverre zij zich rekenschap gaf van die waarheid, dan bleek dit o zoo weinig te zijn. Dit is nu van lieverlee anders geworden en het moet tot eere van Prof. Böhl gezegd, dat hij behoort tot die theologen, die het met de toerekening meenen en die zich de moeite geven haar te verklaren.

De vraag naar de toerekening, doet de vraag ontstaan: wanneer, *quo tempore* het leggen van onzen schuldenlast op Christus heeft plaats gehad? De confessioneele richting denkt over die vraag niet eens na; voor haar volstaat het antwoord, dat hij op Christus kwam. Maar Prof. Böhl beantwoordt haar in den eenig goeden zin evenals onze Catechismus: van het moment zijner vleeschwording af. De gewone voorstelling, die vooral onder Groningers heerscht, is deze: dat Christus eerst een gemakkelijk en rustig leven had; dat het toen langzamerhand al donkerder om Hem heen wierd, tot eindelijk aan het kruis het onweder over Hem losbarstte. Böhl nu stelt daartegenover, dat Christus *al* de dagen zijns levens Gods toorn gedragen heeft, maar vooral aan het einde zijns levens, gelijk ook onze Catechismus met nadruk releveert. Dus wel

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

erkenning van een *gradueel* verschil in het lijden, maar tevens vastgehouden, dat het lijden zelf loopt van de kribbe tot het kruis.

Het tweede goede punt in Prof. Böhl is dit, dat hij ook de vraag, *hoe* die toerekening plaats greep, voor zich zelf heeft zoeken te beantwoorden en tot bewustzijn te brengen. De anderen wisten hier geen weg mee; ze hadden een vaag en duister idee van de zaak; wel niet, dat de zonden der menschen als een pakje op Christus gelegd waren, maar dan toch, dat die zonden ergens waren en nu op Christus overgebracht. Böhl maakt daaraan een einde, door te zeggen: als er sprake is in de Heilige Schrift van een dragen van de zonde, dan wil dit nooit zeggen, dat de zonden zelf op Christus gelegd werden, maar de *schuld* der zonde.

In deze beide punten nu heeft Böhl gelijk.

Maar zijn fout en wel een schrikkelijke fout, waartegen niet ernstig genoeg kan geprotesteerd en die met wortel en tak moet uitgeroeid, is deze heillooze en roekeloze voorstelling, alsof de toerekening van de schuld bij Christus gelijk was als bij ons; alsof Christus nl. „als onzer een” onder de erfschuld van Adam zou geboren zijn.

Voor den min-kundige heeft deze voorstelling iets, wat zeer toelacht. Wie zich over de vraag, wat de erfschuld bij Adam is, geen helder denkbeeld heeft gemaakt, komt er zoo licht toe om te zeggen; elke mensch draagt die schuld van Adam; Christus was ook een mensch, dus ook Hij had die schuld en heeft ze op 't kruis gedragen. Dan vervalt alle moeilijkheid, en het is inderdaad deze gemakkelijheid van oplossing, die Prof. Böhl parten heeft gespeeld. Prof. Böhl is iemand, die gaarne invloed heeft in de Gereformeerde kringen, die ook wel op sommige punten gereformeerd is, maar die toch in zijn hoofdelementen Luthersch denkt en niet die diepe kennis van de erfschuld heeft, die bij de Gereformeerden te vinden is.

Vraagt men nu waarom deze voorstelling zoo diep verderfelijik en heilloos is, dan moet geantwoord: omdat zij het geheele verlossingswerk omverwerpt, den persoon van den Christus aanrandt en het begrip van de toerekening vervalscht. Elk dezer drie punten eischt toelichting.

1^o deze voorstelling *werpt 't werk van de verlossing omver*. Immers:

a. als Christus de erfschuld van Adam droeg *gelijk onzer een*, dan moet Hij ze ook boeten „gelijk onzer een”. Hoe moeten wij ze nu boeten? Door *zelf* daarvoor tijdelijke en eeuwige straf te dragen. Heeft „onzer een” daarom al die straf gedragen, dan heeft hij nog maar alleen geboet zijn *eigen* persoonlijke schuld, uit Adam op hem overgekomen. Heeft Christus dus de erfschuld van Adam gehad, dan heeft Hij die persoonlijk voor zich zelf te boeten. Waar Hij die geboet heeft en verzoening heeft te weeg gebracht, daar geldt die verzoe-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ning uitsluitend voor Hem zelf en zoo is in Christus' lijden geen zweem of spoor van verzoening voor anderen en is het alleen een pretium aequivalens voor Hem zelf. Spreken wij van erfschuld bij iemand, dan bedoelen wij de schuld, die persoonlijk op onze rekening staat bij God. Is dus uit Adam op Christus bij God zooveel schuld overgekomen, dan kan ook zijn lijden en sterven alleen dienen om zijn eigen schuld uit te delgen, maar niet die van anderen.

b. als wij zeggen en belijden, dat Christus een verzoening is voor onze zonden, dan belijden wij daarmee tevens, dat Hij een verzoening is voor de zonde der geheele wereld; wij onderscheiden dus tusschen de verzoening, die te volbrengen was voor ons zelf en voor onze erfschuld. Ik heb dus erfschuld, maar daarvan afgescheiden ook persoonlijke schuld. Bestaat het overnemen van onze schuld dus alleen daarin, dat Christus onze erfschuld droeg, dan blijft alle persoonlijke schuld onverzoend; zonder rantsoen zou ze op ons blijven kleven en daar één zonde voldoende is om het eeuwig verderf op ons te doen komen, zouden wij toch in de macht der verdoemenis blijven.

Om deze twee redenen werpt Böhl's voorstelling dus de leer der Verlossing omver.

2^e Deze voorstelling *randt Christus' persoon aan*. Immers

a. als ik zeg, dat de erfschuld van Adam mij toegerekend is, dan bedoel ik dit zoo, dat ik werkelijk in Adams lendenen in zijnde overtreden en schuld op mij geladen heb. De voorstelling van een erfschuld, die zonder dat ik er part of deel aan zou hebben, op mij zou zijn overgebracht, is onrecht. De Gereformeerde kerk heeft er daarom steeds nadruk op gelegd, dat wij *in Adam* gezondigd hebben en daarom de schuld van Adam ons is toegerekend. Zeggen wij dus, dat Christus de erfschuld deelachtig is, dan volgt hier ook uit, dat Christus in Adam Gods gebod overtreden heeft en tegen God in rebellie is geweest.

b. spreek ik van erfschuld en erfzonde, dan is de erfzonde een gevolg van de erfschuld; ik heb niet eerst erfzonde en dientengevolge erfschuld, maar het geboren worden in de verdorven natuur is juist straf voor de erfschuld. Daaraan moet vastgehouden, anders geeft men het creationisme prijs en krijgt traducianisme. Waar nu de erfschuld de wortel is, waaruit de erfzonde met *ἀνάγκη* opkomt, daar rand ik Christus aan, door te leeren, dat hij erfschuld had, want dan moet Christus niet alleen erfschuld maar ook erfzonde gehad hebben.

3^e Deze voorstelling *vervalscht* ook de *toerekening*, immers: de toerekening is volgens de Heilige Schrift de imputatio expromissoris; de borgtoerekening; het overnemen van de schuld door den expromissor. Dat wat de juridische zijde betreft. Wat de organische zijde betreft, is het betaling door het hoofd

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

voor het organisme, opdat de vrucht daarvan aan alle leden ten goede kome. Christus is dus volgens de Heilige Schrift niet een afstammeling van Adam; niet een van Adam's nakomelingen; is niet in Adam's ledenen geweest; maar Christus vervangt Adam. Adam was het hoofd van het organisme en legt het af; nu komt een ander hoofd voor hem in de plaats en dat is Christus. Daartegen baat niet, dat in Luc. 3 het geslachtsregister begint bij Adam „den zoon van God” en doorgetrokken wordt tot Maria. Want dat Maria een kind van Adam was, bestrijdt niemand; maar aan Maria toegekomen leert de Heilige Schrift nu juist dat de lijn wordt afgesneden en er een geboorte geschiedde door „overschaduwing van den Heiligen Geest”. Nu wijzen de apostelen er op, dat Christus Adam als hoofd verving en alleen als zoodanig kon Hij als expromissor voor *allen* komen; als individu kon Hij dit slechts voor één. De voorstelling van Böhl moet er dus toe leiden, dat Christus als één slechts voor één geleden heeft en niet voor allen. Tot de conclusie van één voor allen kan men slechts komen door te zeggen dat Christus 't hoofd is van 't organisme.

Alzoo ziet men, dat deze voorstelling van Böhl Christus als hoofd van het verbond afwerpt; de toerekening van den Borg op zij schuift; Christus tot een eenling, een individu maakt in plaats van tot een hoofd en voor de toerekening voor allen, de toerekening voor een in de plaats schuift.

Om al deze redenen kan niet ernstig genoeg tegen al deze insluipsels gewaakt. Juist omdat de Kerke des Heeren zoo van kennis ontbloot is, is het gevaar zoo groot. Waar de sleutel der kennis weg is, staat men 't meest bloot voor zulke ketterijen.

§ 8. *De Intercessione Sacerdotali.*

Als onze Hoogepriester voor ons intredend, boet de Middelaar niet alleen onze schuld en voldoet voor ons de Wet, maar Hij draagt ons ook op zijn hart. Als zoodanig maakt Hij gestadig zijn offeranden voor ons geldend; stelt ons verzoend voor het Eeuwige Wezen; leidt onze gebeden op naar boven en leidt van boven den zegen op ons af. Deze intercessio Mediatoris drukt uit, dat geloovigen in dit leven geen gemeenschap met den Vader hebben dan door Hem, die voor hen bidt en den toegang tot den Vader voor hen ontsluit. Zij sluit in zich de gebedsoefening van den Heiligen Geest, die op de voorbede van den Christus rust en haar leidt tot haar oogmerk. Bij deze intercessio valt elke tusschenschakel weg; ons bidden en danken voor anderen is vermenigvuldigend, niet plaatsbeksleedend. Trappen van heiligheid, waardoor de een met meerder hoop op gevolg zou kunnen bidden dan de ander, zijn er niet, zoo min bij die leven op aarde, als bij hen, die reeds gestorven zijn.

De zaak, die wij thans gaan behandelen, is een quaestie, die verslapt en verzwakt is en tot schande van de Kerk van de eerste rij naar de laatste gedrongen is. In de dagen der Reformatie stond ze nog op den voorgrond. Zie slechts hoe in de 36 artikelen van onze Confessie een der breedste (Art. 24) aan die voorbidding van Christus gewijd is; terwijl het nu vaak is, alsof de § de intercessione Mediatoris een soort appendix is van de verzoeningsleer. — Dit nu getuigt tegen 't geloofsleven in de Kerk. Uit Art. 24 van de Conf. blijkt, welk een breede plaats dit stuk heeft ingenomen in de schatting van het toen levend geslacht. En ziet men dan, dat het thans levend geslacht in preek, gesprek en lied nauwelijks plaats heeft voor dit onderwerp, dan blijkt daaruit, hoever wij zijn afgedwaald van het heiligdom daarboven. Het is zoo licht te smalen op de Roomsche Kerk; onze vaderen hadden in die Roomsche Kerk hun eerste opleiding ontvangen en het blijkt, dat juist zij het stuk van de intercessio Christi het sterkst voorop hebben gesteld.

Voor wij nu tot de behandeling der paragraaf overgaan, moet één zaak voorafgaan. De Heere Jezus zeide eens in een teeder oogenblik tot zijne jon-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geren: „Ik zeg u niet, dat ik den Vader voor u bidden zal, want de Vader zelf heeft u lief”. Joh. 16 : 26, 27. Die woorden schijnen in onverzoenbare tegenspraak met de leer van de intercessio en die andere plaatsen der Heilige Schrift waar staat, dat Jezus in den hemel leeft om voor ons te bidden. Dat scrupulum moet dus eerst weggenomen.

Er is nl. tweeërlei voorbidding of intercessie bij het bidden. Als aan een hooggeplaatst persoon op aarde een verzoek wordt gedaan, dan kan dit geschieden op tweeërlei wijze: of zoo dat de verzoekende persoon aan den tusschentredenden persoon eenvoudig zijn nood bekend maakt en hem het verzoek laat doen, of dat hij zelf zijn verzoek op schrift stelt en het door een ander laat overhandigen. Geval één kan weer in tweeën gesplitst: het kan nl. zijn, dat deze tusschentredende persoon iets verzocht voor een ander op of zonder diens verzoek. Onder Koning Willem I mocht een vader, die zes zoons had, en een zevende kreeg, aan den koning vragen peet over dat kind te zijn; dat deed de vader dan voor zijn kind, maar zonder dat het kind zelf er iets van af wist. Zoo is er ook tweeërlei voorbidden van Christus: en op ons verzoek en zonder dat wij zelf er om gevraagd hadden. Nu heeft de uitspraak van Christus tot zijne discipelen deze beteekenis: deze toestand, dat Ik zelf voor u 't verzoek doe, is niet blijvend; er komt een tijd, dat ge zelf het verzoek doen zult en Ik alleen het verzoek overbrengen zal. De intercessio gaat dus nergens weg, maar draagt een onderscheiden karakter. Daar van denzelfden Evangelist Johannes zoo stellige uitspraken zijn, dat Jezus zelf voortdurend voor zijne discipelen bidden zal, blijkt, dat wij hier dus niet te doen hebben met een onderscheid van opinie tusschen Paulus en Johannes, maar alleen met tweeërlei vorm van voorbidding. —

En nu de zaak zelf.

In de voorstelling van de meeste menschen is er op Golgotha eenmaal iets geschied; is daarmee de verzoening volbracht en gebeurt er nu verder niets meer. Dat feit op Golgotha heeft hen verlost en alles is dus in orde. Men weet wel, dat Christus nog leeft; men denkt wel eens aan Hem, maar dan meest zoo, dat Hij bij Zijn Vader in den hemel leeft in eeuwige gelukzalige genieting, maar de hoofdzaak is en blijft Golgotha, daar kwam Christus' werk klaar.

Die voorstelling nu moet den kop ingedrukt en daarvoor in de plaats dit gesteld, dat het woord van Christus aan het kruis: „Het is volbracht” niet beteekent, dat het nu uit is, maar dat het groote, heilige verzoeningsproces in het paradijs begonnen doorloopt tot op het moment, dat de Engel in de Openbaring roept: het is geschied. Het „volbracht” van Golgotha raakt alleen het rantsoen, niet de verlossing. Men moet dus van Golgotha terug en vooruit.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Golgotha is niet te verklaren, tenzij men de lijn doortrekt tot het paradijs, waar God Adam riep. Daar begint Golgotha; wat tusschen het paradijs en Golgotha geschied is, staat met Golgotha in levensverband. De wortel van het kruis gaat tot in het paradijs terug. Niet alleen tot in Israel met zijn offers en ceremoniën, maar tot in den zondvloed, ja tot in het slachten van het lam om Adam's en Eva's naaktheid te dekken.

Maar dit is niet genoeg. De lijn van Golgotha gaat ook vooruit, reeds 19 eeuwen lang — en gaat door tot den jongsten dag, en eerst als de laatste vijand zal zijn te niet gedaan en heel het geslacht der uitverkorenen in de eeuwige zaligheid zal zijn ingegaan — dan is het *élos*. Daarom gaat de werkzaamheid van Christus rusteloos, onafgebroken door tot dat tijdstip toe en zal ook eerst dan zijn taak als Middelaar voleindigd zijn en Hij het koninkrijk overgeven aan den Vader.

Die werkzaamheid van Christus splitst zich in zijn profetischen, priesterlijken en koninklijken arbeid en dien arbeid volbrengt Christus van het paradijs af tot Golgotha en van Golgotha tot nu toe. Wij zagen dit reeds van zijn profetischen arbeid — wij zullen het nu ook zien van zijn priesterlijk werk.

Uitdrukking van dat feit, dat Christus' priesterlijk werk rusteloos doorgaat, is wat de kerk leert in de intercessio Christi. Van die intercessio moet dus geïsoleerd zijn koninklijke en profetische arbeid. Met zijn werkingen, die van Hem uitgaan en met zijn strijd tegen zonde en Satan hebben wij hier dus niet te maken; dat is zijn koninklijke arbeid.

Nu is helaas! bij de gemeente deze voorstelling heerschende geworden, dat hij als profeet en priester zijn taak heeft afgedaan en nu alleen nog regeert als koning. Profeet was Hij dan van zijn 30^{ste} jaar tot Gethsemané; daarna tot zijn dood priester en na zijn opstanding en hemelvaart koning aan de rechterhand Gods. De Sabelliaansche Triniteitsleer overgebracht op de drie ambten, alsof zij drie opeenvolgende openbaringen waren van Christus' Middelaarschap. Zoo bleef er natuurlijk in de prediking voor de intercessio geen plaats over.

Ziet men dus goed in, dat er een leemte is, dan komen wij thans tot de vraag, wat Christus' priesterschap in den hemel is? Is in den hemel een tempel? Twee uitersten moeten bij het antwoord op die vraag vermeden. Eukelen (vooral de Engelsche Methodisten) willen den hemel voorstellen naar aardse vormen; anderen zijn even gevaarlijk door zich den hemel te denken als vaag, onbelijnd, vormloos en zonder gestalte. De Heilige Schrift verbiedt dit; toont in de openbaring aan Mozes, in de profetiën en de Openb. van Johannes, dat de hemel wel degelijk vorm, gestalte aanbiedt — zeer zeker van de aardse vormen en lijnen verschillende, maar toch een analogon biedend

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

voor het anti-typische op aarde. Vandaar dat Mozes ook naar de חֲבִיתָה van dat hemelsche zijn aardschen tabernakel maken kon.

De Schrift leert dus:

1^e dat er in den hemel een tempel of heiligdom is niet door menschen gemaakt maar door God; waarvan God de opperste bouwmeester en kunstenaar is.

2^e dat Christus' hemelvaart is geweest een ingaan in dat heiligdom en wel zóó, dat dit ingaan afgeschaduwd was onder het O. V. in het ingaan van den Hoogepriester op den grooten Verzoendag door het voorhangsel in het Heilige der Heiligen met wierook en bloed om dat bloed te sprengen op 't verzoendeksel.

3^e dat, waar Christus in dat Heiligdom ingegaan is Hij daarin blijft, niet werkeloos maar werkende; dat Hij er ambtelijke daden verricht en dat die daden in den strengsten zin voor ons onmisbaar zijn om als kinderen van God in gemeenschap met den Vader te kunnen treden.

En nu de zaak van *onzen* kant genomen. 1^e De Heilige Schrift leert, dat het werk van verlossing en wedergeboorte zoo toegaat, dat de kinderen Gods tot het einde toe blijven belijden, dat zij wat zich zelf betreft, midden in den dood liggen; dat ze een pool van ongerechtigheid in hun hart omdragen en dat ze niets voor den hemel hebben, tenzij 't hun gegeven worde uit den hemel.

Men kon zich dezen toestand op aarde ook anders denken: dat nl. door een plotselingen ommekeer na de bekeering alle zonde uit het hart weg en het beeld Gods volkomen hersteld was. Was dat geschied, dan zou niets ons verhinderen om tot God te gaan. Daar echter de Heilige Schrift juist 't tegenovergestelde leert en de levenservaring zoowel van de Kerk als van elk geloovige de zekerheid geeft, dat de pool der zonden ook na de bekeering in het hart zitten blijft — zoodat zelfs de allerheiligste hier op aarde nog maar een zeer klein beginsel dezer gehoorzaamheid heeft — zoo volgt hier ook uit, dat zij onbekwaam zijn om voor God te verschijnen.

Zal de geloovige dus voor God kunnen bestaan, terwijl hij zoo is, als Rom. 7 hem teekent, dan heeft hij een deksel noodig, een hulpe, die hem voortdurend de verzoening deelachtig maakt.

2^e Te meer nog, daar het volgens de Heilige Schrift en de ervaring der geloovigen, zoover gaan kan, dat het kind van God in een doodslaap kan komen; een schijndoode kan worden als een boom zonder bloesem of blad! In dien toestand nu, dat hij niets afweet van het eenwig heil en in de schrikkelijkste doodschheid zich geheel van God verlaten voelt, of niet eens meer voelt zelfs — moet er een andere zijn, die over hem waakt of het zou mis met hem gaan.

Uit dezen met zonde behepten toestand der geloovigen volgt dus de noodzakelijkheid, dat zij een wachter moeten hebben, die nooit sluimert.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3^e In de Heilige Schrift wordt voortdurend gesproken van den toegang en de toeleiding; woorden, die uit de tegenwoordige prediking zoo goed als verdwenen zijn.

Als wij op zoovele plaatsen in de Heilige Schrift lezen „door wien wij ook den toegang hebben tot den Vader” enz. — zijn dat dan phrases, holle klanken of heeft het reëlen zin? De Heilige Schrift bij monde van de apostelen betuigt, dat zij geleefd hebben in de overtuiging, dat zij zelf geen toegang hadden tot den Vader en dat ze om dien toegang te verkrijgen dus gepostuleerden hebben de intercessio van Christus.

Neem die drie nu samen:

1^e dat Christus' priesterlijk ambt doorgaat van het paradijs tot den jongsten dag;

2^e de gebrekkigheid van het kind van God, zoolang het nog in het lichaam des doods op aarde rondwandelt;

3^e de hooge beteekenis, die de apostelen geven aan de toeleiding door Christus tot den Vader;

dan volgt daaruit, dat elk Christen, die *niet* met die intercessio rekent op een dwaalspoor is. Dat heeft ten gevolge, dat het geestelijk leven niet bloeit maar verarmt. Want natuurlijk de feiten, waarop de intercessio rust, bestaan toch en dan gaat men bij verwaarloozing van het ware middel allerlei andere hulpmiddelen zoeken, die niet reëel zijn: gevoelsaandoeningen; de hulp van andere menschen enz. En het eenige, waardoor vrede en gemeenschap met God weerkeert, is als elken avond en morgen, dag en nacht de priesterlijke werkzaamheid van Christus in het heiligdom daarboven even reëel voor hem is, als het brood en de drank op zijn tafel; als hij elk oogenblik die levende gemeenschap met Christus geniet en alle eigen werk wegwerpende door Christus wordt opgetild als een kind door zijn moeder en gedragen voor het aanschijn van den Vader daarboven.

Wij hebben tot dusverre het algemeene standpunt geschetst, waarop men zich plaatsen moet om de intercessio te begrijpen — thans zullen wij de twee lijnen trekken, die in haar snijpunt deze intercessio voor ons tot een levend begrip maken.

1^e Gods volk leeft op aarde potentiëel, niet actu. Toch is datgene, wat het leven in potentia en 't leven actu scheidt, noodzakelijk en onmisbaar. Een pas gepote stek, een in de aarde geworpen zaadkorrel leeft potentia, *niet* actu. Er bestaat tusschen die stek en dien zaadkorrel en 't geen ze later zijn zullen, als ze actu leven een zekere distantie. De zaadkorrel ligt in de aarde verborgen; de halm zal eens uit de aarde opschieten en de aarde overdekken; er is dus verschil. Maar datgene, wat er nu bijkomen moet om dien afstand

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tusschen *potentia* en *actu* aan te rullen, moet niet nog apart geschapen worden, maar is wat de *forma* betreft in de kiem gegeven en wat de *materie* betreft in licht en grond. Zoo nu is het ook met Gods kinderen op aarde; ze zijn gezaaide zaaikorrels; gepote stekjes; ze zijn er *potentia*, maar *actu* zijn ze er nog niet. Er bestaat een groote afstand tusschen wat ze de *facto* zijn en wat ze eens zijn zullen. Wat dien afstand aanvult, moet niet apart geschapen, maar is er en is er op tweeërlei wijze: *potentieel* in het hun ingeplante leven en wat de *materie* betreft in Christus. Datgene wat aan Gods kinderen op aarde ontbreekt, is er toch, en vraagt men: waar het dan is — dan luidt het antwoord: in Christus, en wanneer zij eens *actu* geworden zullen zijn, zullen zij eens alles uit Christus genomen hebben. „Uit het mijne zal de Heilige Geest het nemen en het u verkondigen” geldt niet alleen van het bewustzijn maar ook van het leven. „Zoek de dingen die boren, niet die op de aarde zijn, want nu leven is met Christus verborgen in God”. cf. Het beeld van de ranken en den wijfstok.

Wanneer ik dus vraag, waar voor het kind van God zijn eigenlijke persoon te vinden is — dan is het niet in dien mensch, die daar op aarde rondloopt; dat is een onappetijtelijke verschijning; maar de eigenlijke persoon van Gods kind is in Christus verborgen, waarom de Heilige Schrift ook leert, dat wij met Christus in den hemel gezet zijn. Waar rust dus de gemeenschap des Heeren, de genade des Vaders op? Op dat wezen, dat daar in zonde leeft op aarde of op zijn eigen wezenlijk kind in Christus? God ziet niet op zijn kind, zooals het daar rondwandelt in de wereld, maar zooals het in Christus ligt. Wanneer verschijnt het kind van God voor Gods aangezicht? Dan, als Christus voor den Vader verschijnt en alle verlost en heel zijn kerk in Hem. Zoo kunnen wij dus, juist krachtens onze unio mystica cum Christo en onze inplantingen in Hem niet voor God verschijnen tenzij in Hem als ons hoofd. Dat drukte God symbolisch uit in den ofod met zijn 12 steenen, voorstellende de 12 stammen van Israel, gedragen op de borst van den Hoogepriester. Waar was Israel; waar waren de 12 stammen? Daar in de woestijn, gelijk ze er klaagden en morden? Nee, maar zooals God ze zich voorstelde gedragen als keurgesteenten op het hart van den Priester. Zoo droeg de Hoogepriester het ware Israel en verscheen met dat Israel voor Gods aangezicht. Dit nu is symbolisch onderwijs, maar toont, hoe ook onze Hoogepriester Jezus Christus al zijn volk in zijn stammen en geslachten, niet denkbeeldig maar reëel op zijn hart droeg: even reëel als de steenen in den ofod reëel waren. De eerste lijn is dus dat het volk van God, dat de Heere aanziet, niet het volk is, zooals het op aarde leeft, maar zooals het in Christus voor God verschijnt.

2^e En nu de andere lijn.

Wij neigen er vanzelf toe ons zelf eigenlijk als de lerende personen te beschouwen en God als een abstractie. Denken wij aan God, dan denken wij aan een oneindig

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wezen; bij wien een eeuwige raad is en rechtvaardigmaking; het maakt op ons meer den indruk van een formule dan van een levend wezen. — Daarom komt de Heilige Schrift ons te hulp, zeggende: „dat God een verterend vuur” is. Het onderscheid tusschen vuur en licht is juist daarin gelegen, dat van het vuur werking uitgaat. God is geen abstractie, maar een werkende macht; Hij is innamant in de ruimte en vervult haar geheel. Hij heet daarom ook de fontein, de springader — d. w. z. de levende, bruisende macht, die de druppelen opwerpt naar boven en heel den omtrek bevochtigt.

Waar de Heilige Schrift ons zoo den levenden God leert kennen en Hem teekent in zoo machtige beelden, daar krijgen wij een heel anderen indruk van Hem als uit de leerboeken en is het alsof Gods Majesteit ons omgeeft en doordringt. En dat is nu de andere lijn. Waar de Majesteit Gods indringt in ons leven, werpt zij alles neer, wat niet volkomen heilig en rein is. En hoe zal nu Gods volk met zulk een God gemeenschap oefenen; hoe zal de Kerk in gebeden tot Hem durven naderen als niet tusschenbeide treedt die Hoogepriester en Middelaar, aan wien niets gebroken of onrein is en die met de vrucht van zijn kruis de zonden van zijn volk toedekt en overdekt?

Zoo ligt dus in het snijpunt dezer twee lijnen — eenerzijds het potentia arm zijn van Gods kind maar actu rijk in Christus, en anderzijds het immanente indringen van Gods Majesteit in ons — de noodzakelijkheid, dat Christus als onze Hoogepriester voor ons intercedeere en verzoening teweeg brenge.

Die daad nu van Christus heet zijn *voorbiddinge*. Ze kan òf door excessie òf door defectus miskend worden. Door excessus, als men zich Christus voorstelt van het oogenblik van zijn hemelvaart af altoos geknield liggende voor den genadetroon om te bidden — maar ook per defectum, als men *allen* vorm van gebed wegneemt en Christus herleidt tot een losse, zwevende gestalte, die daar ergens in den hemel is, niets doende.

Het eerste kan niet, wijl het te kort doet aan zijn koninklijke waardigheid, die altoos met de profetische en priesterlijke vereenigd blijft, voorts ook wijl de Heilige Schrift ons Christus niet voorstelt in den hemel als geknield liggende, maar als zittende ter rechterhand Gods.

Het laatste kan evenmin, wijl de Heilige Schrift leert, dat Christus met *ons* vleesch ten hemel gevaren is en dus in een eindige gestalte; dat er derhalve een menscheijk bewustzijn in Hem is en dat er ten slotte ook in den hemel een wereld moet zijn, waarin Hij als mensch handelen en werken kan.

Verder in den *vorm* door te dringen, waarin Christus voor ons bidt, komt ons niet toe. Alles wat sentimenteele fantasie daarover verdichtte, moet verworpen. Slechts dient men wel aan deze beide momenten vast te houden: eindige vorm en menscheijke verschijning — maar in den staat der heerlijkheid.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deze actie van Christus nu vinden wij afgebeeld in wat God de Heere den Hoogepriester onder Israel op den grooten Verzoendag doen liet. cf. Lev. 16. Wij vinden daar, dat al het volk buiten bleef en de Hoogepriester alleen inging in het Allerheiligste met bloed en reukwerk. Dat was bij Israel symbolisch; 't was een afbeelding van Christus' hemelvaart. Het ware Heilige der Heiligen is daarboven; de lijn naar dat Heilige liep toen horizontaal, nu verticaal; de voorhangsels zijn nu de wolken, waardoor Christus heenging om voor God te verschijnen.

Dat ook de priesters onder Israel de roeping hadden om voor het volk te bidden, blijkt uit Joël 2 : 17. Dat dit niet accidenteel was, maar bepaald lag in hun ambt als priester en dat in die voorbedding een aanduiding lag van Christi intercessio in coelis, leert ons Hebreëu uitdrukkelijk. cf. Hebr. 4 : 14; 6 : 19, 20; 7 : 24, 25; 8 : 1—6; 9 : 11, 12, 23—26; 10 : 12, 13.

Een zelfde gedachte vinden wij dus van Cap. 4—10, een doorlopend betoog: het is niet zoo, dat er vroeger een priester, offer, tempel enz. was, en nu ook zoo iets in Christus, maar al dat vroegere was afbeelding, verklaring en ἀντίτυπον van hetgeen Christus nu in den hemel doet. Wat Christus in den hemel doet, zou ik zelf nooit te weten komen; maar God de Heere gaf er een afbeelding van aan Israel en daaruit leer ik Christi intercessio verstaan.

Nog twee plaatsen zijn er in de Heilige Schrift, waar de intercessio van Christus rechtstreeks wordt uitgesproken nl. 1 Joh. 2 : 1, 2 en Rom. 8 : 34.

In 1 Joh. 2 : 1, 2 wordt Christus genoemd onze παράκλητος; dit woord wordt door den Heere zelf gebruikt van den Heiligen Geest. De letterlijke vertaling ervan is: advokaat; letterlijk beteekent παράκλητος toch: de te hulp geroepene; men is in nood en ellende; hij nu ejus auxilium invocatur. est advocatus; de beteekenis van παράκλητος is dus eigenlijk niet „Trooster” maar „de er bij geroepene.” De vertaling „trooster” is een afgeleide beteekenis ontleend aan het doel; men roept iemand er bij nl. om te troosten, om voor te spreken enz. Παράκλητος en advocatus kan dus allerlei beteekenissen hebben naar gelang van het doel, waartoe men iemand roept. Ubi quis invocatur ut consolationem det, is het een trooster; ubi advocatur ut in judicio reum defendat, is het een pleitbezorger. De naam παράκλητος duidt dus aan:

1^e de geestelijke ellende van het kind Gods op zich zelf genomen; een dreigend gevaar, waaruit het niet komen kan en waarin de Heere Jezus nu voor hem optreedt.

2^e ligt er in, dat men die ellende gevoelt. Wie failliet is, maar het niet weet, haalt geen advokaat; dat doet men eerst, als men zijn ellende voelt. Vandaar dat het παράκλητος èn bij den Heiligen Geest èn bij Jezus niet geldt voor de heele wereld, maar voor de kinderen Gods. Jezus bidt alleen voor degenen, die hem gegeven zijn.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3^e merke men er op, dat de *παράκλητος* hier direct wordt afgeleid uit de *ἰλασμός*.

(Wat de volgende woorden betreft: „en hij is niet alleen een verzoening voor onze zonden, maar ook voor de zonde der geheele wereld” — dit ziet daarop, dat elk kind van God ook aansprakelijk is voor de zonde der heele wereld. De bijvoeging: „en ook voor de zonden van alle menschen” zou hier laf zijn. Er is hier alleen sprake van de gemeente en die heeft tweeërlei zonden: 1^e de *οὐσε* of de dadelijke, 2^e die van de wereld of de erfzonde.)

Rom. 8 : 33, 34. *τίς ἐγκαλέσει* — wie zal in het recht roepen tegen de uitverkorenen Gods? God is het, die den schuldige rechtvaardig spreekt. *τίς ὁ κατακρίνων*; wie zal de veroordeeling uitspreken? Christus, die gestorven is — *ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*. *Ἐντυγχάνειν* is een ietwat ander begrip dan *παράκλητος*. *Ἐντυγχάνειν* laat het verzoek van den ongelukkige er buiten; 't is: onafhankelijk van 's menschen wil er zoo maar invallen; *τύχη* geeft er dus deze idee aan: zonder mijn wensch of verzoek komt een ander tusschenbeide. Een man slaat een hond, een voorbijganger neemt het voor dien hond op — dat is *ἐντυγχάνειν*; de hond vroeg niets. I Joh. 2 verschilt dus hierin van Rom. 8, dat het daar een helpen was op verzoek, hier een tusschenbeide komen van Christus uit eigen beweging. De vertaling: die ook voor ons bidt — is dus niet volkomen juist, het is eigenlijk: die voor ons invalt, voor ons tusschenbeide treedt. Geen verschil dus in de zaak maar een andere nuance.

Wanneer heeft Christus zijn intercessio doen aanvangen? Op deze vraag luidt het antwoord: in beginsel direct na het uitbreken der zonde en wat de mogelijkheid betreft, bestond ze van eeuwigheid in Gods raad.

Socinianen, Remonstranten en andere doolgeesten hebben 't altoos voorgesteld, alsof deze intercessio eerst na de hemelvaart aanving. Dit is waar wat betreft de plenitudo actionis maar niet wat 't principium aangaat. Wij moeten naast Abraham en David gaan staan en dan vragen: hoe stonden zij er bij? Alleen zóó worden wij voor dwaling behoed. Uit de Arminiaansche voorstelling toch zou voortvloeien, dat Abraham, David enz. geen intercessio gehad hadden. De Gereformeerden hebben daarom drieërlei intercessio geleerd:

- 1^e ante incarnationem,
- 2^e tijdens zijn omwandeling op aarde,
- 3^e na zijn hemelvaart.

Intusschen zijn de Gereformeerden hierin mis gegaan, dat zij meenden heel deze intercessio ante incarnationem uitgeput te hebben met een verwijzing naar Jes. 63 : 9 waaruit blijkt, dat Christus reeds in al Israëls benauwdheden mede is benauwd geweest — en. Zach. 1 : 12 waar de Engel des Heeren gezegd

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wordt te bidden voor Jerusalem. Op het gebruik dier teksten nu hebben wij niets tegen, maar wel maken wij er captie op, dat het hoofdmoment is overgeslagen. Gelijk wij nl. zagen, dat Christus profeteerde door de profeten, zoo bad Hij ook door de priesters. Die voorbede was wel symbolisch, maar Christus bediende er zich toch van als instrument. De voorbede is nl. *niet* van den Logos als zoodanig, maar moet uit het menschelijk bewustzijn gebeden (cf. den Hebreër brief, waar evenzeer staat, dat een zoodanige Hoogepriester ons betaamde, die met ons medegeleden had). Waar is nu dat menschelijk bewustzijn, waaruit de Logos riep? Ten deele in den **מְלֹאךְ יְהוָה**, als deze in mensche-lijke gedaante verscheen, maar vooral in het menschelijk bewustzijn der priesters.

Tijdens Christus' omwandeling op aarde heeft zijn intercessio haar culmen gevonden in het. hoogepriesterlijke gebed. Joh. 17 en voorts Luc. 22 : 31, 32, maar hiertoe mag niet gerekend, wat sommigen er onder brengen willen, de bede aan het kruis: „Vader! vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen.” Immers de intercessio geldt alleen voor de uitverkorenen, niet voor de anderen.

Eindelijk is de derde phase van de intercessio de volheid van de voorbedding, nadat Christus in den hemel is ingegaan en het nu zelf doet, niet meer door anderen; niet meer van de aarde naar boven, maar in den hemel zelf voor Gods aangezicht. Op dat moment wordt nadruk gelegd in Hebr. 9 : 24; het *ἐμφανισθῆναι* drukt het yershil uit tusschen de vroegere stadiën van de intercessio en nu, waarom er *nu* (*νῦν*) bijstaat. *Ἐμφανισθῆναι* staat tegenover, wat bedekt was. Als iemand eerst van achter een muur roept en daarna over den muur heenklint, zoodat hij van aangezicht tot aangezicht tegenover den geroe-pene staat, dan is hij *ἐμφανισθείς*. Zoo ook met Christus; zoolang hij als antitype door de priesters riep en daarna in knechts-gestalte op aarde, was hij nog omsluierd; nu is hij zichtbaar getreden voor God.

Dit denkbeeld nu, dat Christus onze voorbidder is, moet wél onderscheiden worden van wat Hij als koning doet. Er bestaat metterdaad gevaar die beide te verwarren. Bij de intercessio is het geen werking op ons, maar keert zich de werking van ons af op den Vader. Als koning daarentegen staat hij met het aangezicht naar ons en zijn rug naar God. Bij de intercessio staat Christus aan 't hoofd der colonne, die naar den Vader gaat; bij zijn koninklijk ambt komt Hij tot ons namens den Vader. Men moet dus wel oppassen, dat men in gebed en prediking beide niet dooreenwart; voor beide de juiste termen kiest, die daarop betrekking hebben; een juiste onderscheiding is hier zoo noodig.

Deze priesterlijke voorbede van Christus heeft nu dit drieërlei karakter:

1^o dat ze wel uit het menschelijk bewustzijn komt, maar steunt op een *recht* van Christus — iets wat aan de voorbede van den Heere een autoritatief

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

karakter geeft, in plaats van een smeekend. Het is niet het genade vragen voor een boeteling; het is niet gelijk een advocaat de clementie van die recht-bank inroept voor zijn cliënt — neen Christus maakt ons *recht* geldig. En al liggen wij midden in de zonde — ook hier geldt: Sion zal dóór recht verlost worden. Daarom staat er in Joh. 17 : 24 zoo sterk mogelijk: *Θέλω* — „Ik wil dat waar ik ben, enz.

2^e ligt daarin de grond, dat Christus' voorbede altijd verhoord wordt. 't Is niet een bidden in 't onzekere; maar een bidden waar altijd verhooring op volgt;

3^e het gebed van Christus voor zijn volk heeft nooit tot grond de barmhartigheid Gods, noch ook Christus' eigen Godheid, maar uitsluitend en altoos zijn kruisverdienste, zooals wij dat I Joh. 2 : 2; Rom. 8 : 34 en op vele plaatsen in Hebreëñ zagen.

Wij zullen thans nog iets dieper op die voorbede van Christus ingaan en het verband bespreken, dat zijn voorbede heeft met ons bidden.

Naar de voorstelling, die wij Openb. 5 : 8; 8 : 3, 4 en Ps. 141 : 2 vinden, worden de gebeden der heiligen in een wierookschaal voor Gods troon gedragen en hebben ze kracht in den hemel.

Op zich zelf hebben de gebeden der heiligen geen toegang tot den Heere, maar alleen door Christus en dat drukt Christus zoo uit, dat Hij zegt, dat zijn discipelen wel tot den Vader zullen bidden, maar altoos *in Zijn naam*. Daarin ligt de samenhang tussehen 't bidden der geloovigen en de voorbede van Christus. In Joh. 16 : 25—28 staat nu: „ik zal den Vader niet meer voor u bidden.” Natuurlijk wil dit niet zeggen, dat Jezus eens ophouden zal met te intercedeeren; het moet genomen in tegenstelling met het voorafgaande; nu bidden zijn discipelen nog niet in Jezus' naam; maar de ure komt, dat zij in Jezus' naam bidden zullen en dan zal Jezus niet meer in hun plaats bidden. In Jezus' naam bidden, wil niet zeggen: in Jezus' geest bidden, maar is een gebed, dat van ons zelf uitgaat en nu door Jezus opgevangen en voor Gods troon gebracht wordt. Het ziet dus op een intercessio van Jezus, waardoor Hij ons gebed tot het *zijne* maakt. Verklaart men deze woorden anders, dan zijn ze in lijnrechte tegenspraak met heel het N. T. en zou de intercessio feitelijk geloochend zijn. De tegenstelling ligt dus niet daarin, dat Jezus ophouden zou met bidden, maar hierin, dat Hij niets meer bidden zou buiten hen om; dat Hij van dien dag af *hun* gebeden tot den Vader zou brengen. Dat *ἐν ὀνόματί μου* wil dus niet zeggen: met mijn naam er bij, want dat hadden de discipelen reeds vroeger gedaan en zou de bijvoeging van het *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* — d. i. de hemelvaartsdag — dwaas zijn.

Wat wil dit dan zeggen? Als ik een lichaam heb, met al zijn leden, dan is er toch maar één lid, waarmede ik spreken kan, nl. de mond; alle andere

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

leden spreken door dat ééne. Zoo ook met het lichaam van Christus. De geloovigen zijn de leden er van, Christus is het hoofd. De geloovigen kunnen dus alleen spreken door hun mond: Christus. Het lichaam van Christus *ἐμφανίζεται* dus voor God in zijn hoofd Christus.

Dit nu heeft tweeërlei diepen zin:

1^e In de Kerk bidden de geloovigen elk apart voor hun nooden, bij groepjes des Zondags vereenigd; hoogstens in één land door één formuliergebed. Een gebed van de heele Kerk op aarde is er niet. Welnu, al die gebeden van al die geloovigen worden door Christus saamgevat als in één bundel, en het is als bij Zijnen monde dat de heele Kerk voor Gods troon spreekt.

2^e Onze gebeden zijn particulier, naar onze eenzijdigheid, naar onze overdreven individualiteit, ze passen niet in de gemeenschap der heiligen. Twee kinderen Gods bidden zoo vaak tegen elkander in. Er is geen harmonie. Zoo zijn onze gebeden niet geschikt om voor Gods troon gebracht te worden. Ook is ons gebed maar al te vaak met zonde bevuurd; rechtstreeks door de zonde van zelfzucht; zijdelings door de zonde van eenzijdigheid. Nu neemt Christus al die gebeden; werpt ze in den smeltkroes en daardoor krijgen ze dan dat heilig en harmonieus karakter, waardoor ze werkelijk gebeden worden en ingang krijgen voor Gods troon. Zulke gebeden worden altoos verhoord. Als een van onze gebeden naar boven gaat, is er altoos veel emballage bij, die doet Christus er eerst af en alleen datgene, wat dan overblijft en waarachtig gebed is, komt tot den Vader. Daarom is het bidden in den naam van Christus alleen werkelijk bidden.

Gelijk wij zagen, is er van de gebeden van Gods kinderen sprake in Openb. 5 : 8; 8 : 2, 3, 4 en Ps. 141 : 2 — waar telkens de opwaarts stijgende wierookwalm uit den tempel als symbool van de gebeden der Heiligen genomen wordt.

Wij hebben ook gezien, hoe die gebeden niet rechtstreeks tot den Vader gaan. Als Christen kan men niet rechtstreeks tot God bidden. Wel in de natuur; daar kan men God bidden om brood, gezondheid, slaap enz. Om die reden moeten dan ook de gebeden der onbekeerden niet verworpen; het is een eere, die God toekomt, evenals het zingen der vogelen. — Maar hier is sprake van de gebeden der heiligen, als komende van de Kerk in haar geheel — dus uit 't rijk der genade. En van die gebeden nu geldt, dat ze door Christus tot den Vader moeten gebracht worden.

Dat deze gebeden niet direct, maar door den Middelaar als een kanaal naar Gods troon gaan, blijkt uit Rom. 5 : 2; Ef. 2 : 18; 3 : 12; Hebr. 10 : 19, 20. (*ὁδός* komt van *ἐρχομαι*; *εἰσόδος* is dus de entree; *ὁδός* moet hier dus niet vertaald door *weg*, maar is de substantieve vorm van 't werkwoord: inkomen. Hoewel hier dus niet *προσαγωγή* maar *εἰσόδος* staat, is de beteekenis dus

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

't zelfde, alleen met deze nuance, dat *προσαγωγή* ziet op hem, die 't bewerkte, *ὁδός* niet) Joh. 10 : 9 en 14 : 6.

Nu is dat denkbeeld van *προσαγωγή*, *εἰσόδος* of de voorstelling, dat de *προσευχαί* der heiligen op het *Θνῃσαστήριον* gelegd worden — hetzelfde als het bidden *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Men lette er dus op, dat al deze woorden de intercessio van Christus aanduiden, anders zit men verlegen met hun beteekenis.

Slaan wij nu Joh. 16 : 24 op, dan zien wij daar:

1^e Dat de Heere Jezus zegt, dat tot op zijn hemelvaart van een gebed „in zijn naam” geen sprake viel.

2^e In vs. 26 dat deze toestand na dien dag veranderen zou; *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* — d. w. z. den dag waarop Jezus' hemelsche werkzaamheid voor zijn Kerk begon, zouden zij wél bidden in Jezus' naam.

3^e Dat dit bidden „in zijn naam” gezegd wordt van het bidden tot den Vader.

Wij vinden hier dus deze drie dingen bijeen: Ik zal niet meer voor u bidden tot den Vader; maar gij zult zelf bidden in mijnen naam; en: dit zal pas beginnen *na* mijn hemelvaart. *Ἐν ὀνόματί μου* ziet dus niet op 't belijden van Christus of iets dergelijks, maar op de intercessie, als het middel waardoor Gods kinderen gemeenschap hebben met God. Dat nu dit *ἐν τῷ ὀνόματί μου* niet uitdrukt iets subjectiefs *in ons*, maar werkelijk iets objectiefs nl. de gemeenschap tusschen God en ons door Christus, blijkt daaruit, dat de Heere zegt, dat ook de Vader werkt *in Jezus' naam* bij zijn volk, want „de Vader zal den Trooster zenden in mijnen naam.” Er is hier dus sprake van een actie van den Vader naar de Kerk en ook die actie wordt gezegd te geschieden in Jezus' naam. Er is dus een wederzijdsche werking in Christus' naam: van den Vader naar de geloovigen en van de geloovigen naar den Vader. Het *ἐν ὀνόματί μου* is dus de band tusschen den Vader en het kind van God. Wat opklimt van ons naar God en van God tot ons neerdaalt, gaat alles door dien *ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Het moet dus 't zelfde zijn als de *προσαγωγή*, en de geheele intercessie van Christus.

Van die *προσαγωγή*, dat staan van Christus voor den Vader moet door ons meer werk worden gemaakt; wij hebben die waarheid te veel verloren; men wilde gemeenschap hebben met den Vader buiten Christus om en dat kan en mag niet. Dat is ongodvruchtig en wekt ketterijen. Een prediking, gelijk zij maar al te gewoon is in onze dagen, die dat *ἐν ὀνόματί μου*, die intercessio Christi — die in de Schrift zooveel plaats inneemt en waaraan Christus al die eeuwen bezig is — niet of slechts terloops bespreekt, moet wel met onvruchtbaarheid geslagen zijn.

Als het dan waar is, dat er een voorbede van Christus is, dat Christus

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

leeft om voor ons te bidden en onze gebeden door Christus op 't *Θνῡσαστήριον* komen — hoe staat het dan *met het bidden van den Heiligen Geest*, waarvan sprake is in Rom. 8 : 15, 26; Openb. 22 : 17; Matt. 20 : 22?

De hoofdplaats is Rom. 8 : 15; er is daar sprake van, dat de Heilige Geest ons bidden leert: Abba, Vader. Dat Abba is niet een nitroep, maar een korte aanduiding van het gebed van Gods kind tot het eeuwige wezen. Dat nu kan, zegt Paulus, alleen plaats hebben, als men bidt in den Heiligen Geest. Het Onze Vader in zijn volle kracht te bidden is daarom alleen mogelijk als men bidt *ἐν Πνεύματι*. Hiermede is dus niet gezegd, dat een kind of een onbekeerde niet bidden mag; maar zoo te bidden, dat het komt op het *Θνῡσαστήριον* daarboven, is alleen mogelijk door den Heiligen Geest. In vs. 26 en 27 is sprake van den *Πνεῦμα ὁ συναντιλαμβάνεται*; *λαμβάνειν* is pakken; *ἀντι* tegenover een ander; *συναντιλαμβάνεται* is dus gezegd van hem die ons helpt pakken tegenover een ander. Er is hier nl. sprake van iemand, die worstelt met een ander, maar in die worsteling bezwijkt en nu komt de Heilige Geest en *helpt mede*; Hij laat ons dus niet uitscheiden om 't zelf te doen, maar wij blijven worstelen en Hij worstelt mee. De Heilige Geest komt dus als de worsteling des gebeds bij ons begint en dan doet Hij dit, dat als wij niet weten te vinden wat wij noodig hebben; als wij „niet weten te bidden gelijk het behoort” ¹⁾ d. w. z. wanneer wij niet die intensiteit, dien gloed aan ons gebed kunnen geven en de woorden als dood op ons zelf terugvallen, dat Hij dan die innerlijke golvingen in het diepst van ons hart doet ontstaan. Het bewustzijn zit in ons hoofd en niet in ons hart; met ons bewustzijn kunnen wij dus niet in den ruischenden kuil van ons hart inkomen; maar de Heilige Geest kan dat wel; die dringt er in door en geeft daar die innerlijke zuchtingen en persingen van den nood, die al dringen ze niet tot ons bewustzijn door (*ἀλαλήτοις στεναγμοῖς*) toch den achtergrond van ons gebed vormen. Gelijk men op een schilderij achter den persoon, die voorgesteld wordt, een achtergrond maakt om den persoon te doen leven, zoo geeft de Heilige Geest ook een achtergrond aan ons gebed; dan blijven de woorden niet langer op zich zelf staan, maar staat er leven achter; dan zijn het niet langer afgesneden bloempjes, maar bloemen met den wortel er aan.

Wat is nu 't verschil tusschen 't bidden van Christus en 't bidden van den Heiligen Geest? Wij hebben hierbij niet daarover te spreken, dat de Heilige Geest ook den „Geest der gebeden” genoemd wordt (Zach. 14), want er is hier niet daarvan sprake, dat Hij het gebed opwekt, maar dat Hij zelf *in ons bidt*, de Heilige Geest toch *ὑπερεντυγχάνει* voor ons (Rom. 8 : 26; *ἐντυγχάνειν* is tus-

1) Nat. ziet dit niet op het „bidden met mooie woorden” of het niet kunnen uitspreken van zijn nooden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

wat *daarenboven* tusschenin valt. Als nu de Heere Jezus intercedit en de Heilige Geest ook — is er dan geen dubbele intercessio? M. a. w. wat is het verschil tusschen de intercessio van Christus en de intercessio van den Heiligen Geest? Het is dit: Christus intercedit in coelo, Spiritus in terra, in corde. Christus intercedit extra nos; Spiritus intercedit *in nobis*; Christus intercedit als Middelaar en dies plaatsbekleedend *loco nostro*; de Heilige Geest *nobiscum*. De intercessio van Christus is intercessio inter Deum et sanctos; de intercessio van den Heiligen Geest is inter nos et nostram debilitatem.

De zaak komt dus zoo te staan, dat de intercessio van Christus een dubbel karakter draagt:

1^e om bij den Vader te brengen de gebeden door Hem zelf voor ons opgezonden.

2^e om de gebeden, door ons opgezonden, tot den Vader te brengen (de *προσαγωγή*).

Bij het 1^{ste} werk komt de Heilige Geest niet te pas. Als Christus voor ons bidt zonder dat wij het weten, is het geen intercessio Spiritus Sancti. Maar bij het 2^{de} werk moeten die gebeden, die Christus tot den Vader brengen zal, zijn *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* en dat hangt daarvan af, of bij die gebeden in onze ziel de intercessio van den Heiligen Geest heeft plaats gehad. Niemand kan zeggen Christus den Heere te zijn, dan door den Heiligen Geest. Niemand kan bidden in Christus' naam, dan door den Heiligen Geest. Daarom is die intercessio van den Heiligen Geest niet iets, wat in de plaats komt van Christi intercessio, maar een werking van den Heiligen Geest in de harten, noodig, opdat onze gebeden in den naam van Jezus tot den Vader kunnen gebracht worden.

Het laatste stuk van de intercessio van Christus ligt in den *zegen*. In Num. 6 : 22—27 wordt bepaald van 's Heeren wege door Mozes aan de priesters een last gegeven; de priesterlijke officie wordt er voorgeschreven; en nu wordt behalve andere dingen ook dit onder die officie gesteld, dat zij den zegen te geven hebben en in vs. 27, dat zij Gods naam op zijn volk zullen leggen.

Hier wordt dus — en daar moet nadruk op gelegd — een bepaald deel van de priesterlijke *taak* voorgeschreven en tevens gezegd, dat, als zij die taak vervuld hebben, dat leggen van Gods naam op Israel effect zal sorteeren, werking zal uitoefenen, want dat God zelf dan aan zijn volk dien zegen zal doen toekomen. Hoorde dit nu tot het priesterlijk ambt van de priesters onder Israel, dan hoort het ook tot het priesterlijk ambt van Christus. — Waarin bestaat dan die zegen van Christus?

Zegen is het correlate begrip van het gebed; zegen en gebed staan tegenover elkaar. Het gebed is het woord, dat uitgaat van het schepsel naar den Schepper, de zegen het woord, dat uitgaat van den Schepper naar het schepsel. Zegen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is dus altijd een gesproken iets, evenals het gebed, maar in omgekeerde verhouding.

Als men nu het woord, de *λόγος* als lijk neemt, dan heeft het geen kracht. Het woord is het *σῶμα* van de gedachte; de gedachte de *ψυχή* van het woord; woord en gedachte staan dus tot elkaar als lichaam en ziel in den mensch. Noem ik het woord een lijk — dan bedoel ik dus 't zelfde, als wanneer bij den mensch de ziel uit het lichaam weggaat. Gaat bij het woord de gedachte er uit en blijft alleen 't *ῥῆμα* over, dan is dat een lijk.

Er kunnen dus gebeden zijn van het schepsel tot den Schepper, die dood zijn; waarachter geen *συναγωγαί*, geen steuningen en zuchtingen des Heiligen Geestes zitten. Maar omgekeerd, waar de zegen Gods tot den mensch komt, kan die zegen nooit een lijk zijn; kan daarbij nooit plaats vinden scheiding tusschen het *ῥῆμα* en de *ἐνέργεια*, die er achter zit; vandaar dat het begrip van zegen altijd een krachtsbegrip is, — maar wat in 't woord uitkomt. — Vandaar dat in Num. 6 : 27 staat: alzoo zullen zij mijn naam op de kinderen Israels leggen en Ik *zal hen zegenen*; d. w. z. Ik zal er mijn kracht achter zetten.

Zoo staan dus gebed en zegen naast elkander uitdrukken de vice versa de gemeenschap tusschen het schepsel en den Schepper door het woord.

Nu was er eerst de zegen, de *ברכה* en daarna het gebed, de *תפלה*. In Gen. 1 : 28 begint de mensch niet met te knielen en te bidden, maar met gezegend te worden. Zoodra is de mensch niet geschapen of er volgt op met den 1 consecutivum — als om het nauwste verband aan te duiden — *ויברך*.

Die *ברכה* is weggenomen door den zondvloed; want evenals de zegen is een dóen uitstroomen van de kracht Gods, zoo is ook de vloek een terugnemen van de kracht Gods d. i. de dood. — Na den zondvloed in Gen. 9 : 1 komt de Heere weer met hetzelfde woord als in Gen. 1 : 28 „en de Heere zegende Noach”. Nadat dit nu zoo voortgegaan is en de Heere na den zondvloed den schepingszegen heeft laten werken, komt er nu in Gen. 12 : 3 de zegen van het genadeverbond door heen, die een ander karakter draagt, waar de Heere tot Abraham zegt: „En Ik zal u zegenen.” En waar ook dit nu zoo voortgaat, komt in de woestijn eindelijk tot stand de installatie van de vertooning van het genadeverbond. Heel die ceremonieele dienst is een groot drama van het genadeverbond; maar het is niet alleen een drama, — d. w. z. een stuk, waarin gehandeld wordt — 't is ook pictoriaal en symbolisch; muziek en zang komt er bij (als in een opera). En waar dat alles in dien machtigen, ceremonieelen dienst zoo kunstig is ineengezet, komt nu ook die zegen tot zijn formeele uitdrukking; worden priesters aangesteld om dien zegen op Israel te leggen en de vorm bepaald, waarin dit geschieden moet. Die vorm is deze: „De Heere zegene en beware u” — 't begrip van schepping en onderhouding; „de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Heere doe zijn aangezicht over u lichten en zij u genadig" — dat is het genadeverbond; in de duisternis gaat het licht van 's Heeren genade op; en waar nu door dat intreden van 's Heeren licht en genade in 's menschen hart de worsteling komt, de schrik voor de Majesteit des Heeren, daar komt de Middelaar en herstelt den *vrede* van het hart, waarin de zegen culmineert: „De Heere verheffe zijn aangezicht over u en geve u vrede!”

Waar Aäron en de verdere Hoogepriesters dit deden, is al wat zij deden, vertooning van wat de eenige Hoogepriester Christus deed, doet en doen zal. Gelijk wij bij de „nebiim” zagen, dat Christus de eenige profect is en al de overige profeten slechts trompetten en bazuinen zijn, waardoor Hij sprak; gelijk wij zagen, dat de priesters als zij het offerdier slachten, slechts organen waren, die Christus gebruikte om de verzoening te bedienen — zoo trad ook hier de priester, als hij den zegen uitdeelde, op als orgaan, instrument van Christus, die zijn zegen op 't volk legde. En ook nu nog is Christus de eenige Hoogepriester, die werkelijk in den naam des Vaders den zegen op het volk legt. Gal. 3 : 14: de zegening ligt dus van eeuwigheid af *in* Christus en stroomt uit Hem *εἰς τὰ ἔθνη*; evenzoo Ef. 1 : 3 niet de *εὐλογία φυσική* — die is niet in Christus — maar de *εὐλογία πνευματική* van Gen. 12 is in Christus en niet in ons, wordt door Hem uitgesproken niet op aarde maar in den hemel; ook hier dus het 2^{de} deel van de intercessie.

Christus bedient dus nu nog in den hemel dien zegen — maar nu ontstaat er een moeilijkheid. Er is een dubbele intercessie — eene om het woord van ons bij God te brengen en eene om Gods Woord bij ons te brengen. Om ons woord tot God te brengen — daartoe is Christus in de hemelen; maar nu moet ook omgekeerd het Woord bij ons komen in terris; daar Christus nu zelf niet meer op aarde is, kan Hij het zelf niet doen; daarom heeft Hij opzieners aangesteld, die dat woord van כִּרְכָּה op de gemeente leggen. Dit is geen afwijking, maar volgt daaruit, dat het woord voor onze ooren op aarde moet gesproken. Daartoe bezigt Christus als organen zijn ambtsdragërs; waar zij den zegen opleggen, zijn zij dus niets dan fluiten, waardoor de fluitspeler blaast. De vraag, of de zegen kan gelegd worden op de gemeente, hangt dus af van de vraag, of hij in ambtelijke werking is. Hij is een kanaal, een pijp — het is de vraag of hij aan de waterleiding aangesloten is; hij is een electrische draad — het is de vraag of hij is aangezet aan de batterij; is de draad niet in verband gebracht met den electrischen stroom, dan geeft het niets. Zoo ook met de dienstknechten van Christus. Alleen daar, waar het volk Gods als organisch geheel bijeenkomt, onder den raad der Kerke bij de officieele bediening des Woords — alleen daar is de toestel gereed en kan de Dienaar orgaan zijn om den zegen van Christus op de gemeente te leggen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Een laatste observatie geldt de *aanroeping der heiligen* en de onderlinge voorbede op aarde.

Vele Christenen meenden, dat de *προσευχή* van Christus kon opgewekt worden en wel zoo dat in het lichaam van Christus deelen zijn, die meer werking op het Hoofd hebben dan andere en dat de zwakkeren deze nu opwekken om hun invloed op het Hoofd te doen gelden. Het naast bij Christus zijn dan de allerheiligste personen, die het meest Christus' leven deelachtig waren; de gewone menschen met minder gloed en bezieling stonden verder af en hoopen nu door in verband te komen met die allerheiligste personen; Maria, de apostelen, engelen enz., meer van Christus gedaan te krijgen. Op zich zelf is dit dus zoo'n dwaze gedachte niet. Wie iets van den koning gedaan wil krijgen, wendt zich slechts zelden direct tot den koning, maar neemt een vriend onder de beampten in den arm, die weer op den Minister influenceert en zoo op den koning. Iedereen gebruikt dus tusschenpersonen.

Wat is hier nu van aan? Men moet tweeërlei onderscheiden: de voorbid-dinge op verzoek en die niet op verzoek. Men kan bijv. een moeder hebben, die bij haar sterven een erg goddeloozen zoon op aarde achterliet en die nu in den hemel voor hem bidt — dan is dit zonder verzoek. Zoo leeren de Room-schen, dat de heiligen ook veel bidden uit *eigen* aandrifft — maar tevens ook, dat zij na hun dood bidden op verzoek.

Van die eerste soort: het bidden zonder verzoek — bestaan weer twee afdelingen nl. *sensu generali* en *sensu speciali*.

Wat nu het eerste betreft — het bidden zonder verzoek *sensu generali* — er is geen enkele reden, waarom wij zouden behoeven aan te nemen, dat deze voorbede niet bestond. Als de kinderen Gods, verlost van het lichaam der zonde, bij Jezus zijn, dan zal er zeker tusschen hen en Jezus wel een gemeenschap des gebeds bestaan. Die heiligen zijn immers met geestelijke liefde vervuld en bidden daarom niet alleen voor zich zelve, maar ook voor degenen, die 't meer noodig hebben dan zij, voor de Kerk op aarde. Dat de heiligen en engelen voor de kerk bidden, is dus niets vreemds, veeleer gewoon en wordt ons dan ook in de Openbaring telkens zoo voorgesteld.

Daarover loopt echter de strijd niet met Rome, maar wel hierover, dat Rome beweert, dat de heiligen en engelen een speciale kennis hebben van bepaalde toestanden en daarom ook voor ons op bepaalde oogenblikken speciale gebeden doen. En dit nu moet ontkend op grond hiervan, dat de heiligen en engelen noch de nooden van ons hart, noch onze uitwendige omstandigheden weten en er dus niet voor bidden kunnen. Wat de nooden van ons hart betreft — zie I Kon. 8:39 — alleen de Heere kent die; wat de uitwendige omstandigheden betreft cf. Jes. 63:16 waar van Abraham, de vader aller

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geloovigen, uitdrukkelijk uitgesproken wordt: „hij weet niet van ons.” Juist hierin komt het verschil tusschen den Heiligen Geest en de heiligen uit. Wat wij bij de bespreking van Rom. 8 zagen, dat de Heilige Geest in de harten indringt — is juist wat Rome van de heiligen beweert. Daarvoor nu is een perceptievermogen noodig zooals de Heilige Geest wel bezit, die God is, maar niet een creatuur. Daarom zijn onze vaders hier zoo tegen opgekomen, wijl dan het creatuur God wordt. Denkt men aan den afstand tusschen hemel en aarde — en schrijft men dan een perceptievermogen aan de heiligen toe, dat zij ons overal op aarde zien, dan is dit feitelijk de grenzen van het creatuurlijke opheffen.

En nu de 2^o soort: de gebeden op ons verzoek gedaan. Deze soort vervalt geheel om dezelfde redenen, die ons dwongen om de categorie van de gebeden zonder verzoek af te wijzen. Als men iemand wil aanroepen, dan moet hij kunnen hooren. Christus kan dat, hoewel Hij in ons vleesch is, omdat Hij als God Alomtegenwoordig is. Maar de heiligen, die dit laatste missen, hebben geen perceptievermogen om te vernemen, wat wij op aarde prevelen.

Eindelijk vervalt deze geheele voorstelling, omdat zij rust op de gedachte en uitgaat van de onderstelling, alsof voor Christus het eene kind van God heiliger zou zijn dan het andere en daarom meer op Hem zou vermogen. Dat nu gaat van de erroneuse suppositie uit, dat Jezus de heiligheid van Gods kinderen zou afmeten naar hun subjectieve heiligheid, terwijl de Schrift leert, dat Hij ze afmeet naar de hun gegeven heiligheid en die is voor allen gelijk.

Ten slotte de *voorbede voor elkander op aarde*. Rome beroept zich hierop vooral en zegt: waar ons hier reeds de voorbede voor elkander is opgelegd, in hoeveel hoogere mate zal die voorbede dan niet zijn in den hemel.

Uitvoerig hoort deze quaestie thuis in den Locus de Ecclesia. Hier slechts deze opmerkingen:

1^o dat zeer zeker blijkens I Tim. 2 : 1 de voorbidding voor elkander geboden is.

2^o dat nergens staat, dat die voorbede strekt om God te vermurwen of meer kracht zou hebben dan 't gebed van den persoon zelf, maar dat de beteekenis ervan uitsluitend is, dat de gebeden der kinderen Gods vermenigvuldigd zouden worden, II Cor. 4 : 15. De voorbede strekt om de glorie van God te verhoogen: niet om elkaar te helpen, maar om God te verheerlijken. Ze is dus niet om God te bewegen tot iets, wat Hij anders niet doen zou, maar, gelijk alle godsdienstige actie, dient ze om Gods glorie rijker en voller te maken, cf. II Cor. 1 : 11 en II Cor. 9 : 12.

En waar rust nu dit denkbeeld in? Hierin, dat het kind van God niet kan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bidden als persoon op zich zelf, maar alleen als lid van het lichaam; 't is de gemeenschap der heiligen. Het gebed moet van heel het lichaam uitgaan, en hoe meer dus het gebed van den een door de andere leden nagebeden wordt, hoe meer die gedachte verwerkelijk wordt. Dit berust dus daarop, dat waar één lid lijdt, allen lijden en dat zoo ook de zegen van één lid werkelijk (niet ideëel, maar reëel) ook zegen voor de anderen is. Daarom bidt en dankt men eigenlijk niet voor een ander, maar voor zich zelf, opdat door dat sterke en eendrachtige roepen en danken de roem van Gods macht verhoogd worde.

§ 9. *De Munere Regio.*

Om tot recht verstand van Christus' koningschap te geraken, moet het uitgangspunt genomen in het Souverein gezag van God Drieëinig over alle schepsel, hierin gegrond, dat Hij krachtens scheppingsrecht alle schepsel als zijn absoluut eigendom bezit, aan alle creatuur de wet stelt; al het geschapene in stand houdt en beveiligt en heel de Schepping aan Zijn glorie dienstbaar maakt. Van dit koningschap des Heeren Heeren, dat aan Vader, Zoon en Heiligen Geest gemeen is, is een afdruk op één of meerdere schepselen gelegd in het koningschap, dat Hij als Souvereine God naar Zijn vrijmachtig welbehagen aan creaturen schonk. In zeer geringe mate is dit reeds merkbaar in de atmosferische en anorganische wereld; sterker reeds bij de dierenwereld, in den leeuw, den adelaar en den stier, maar 't duidelijkst in den mensch, die saam de gestalte van de Cherubijnen vormen, die als verzinnebeelding en uitdrukking van Gods Souvereine Scheppersmacht om Zijn troon staan. Dit op den mensch in zijn schepping gelegde koningschap strekt zich uit over al het geschapene onder hem, potentieel zelfs kosmologisch, ja tot over de creaturen des hemels, zoo over degenen, die heilig bleven, als over degenen, die afvielen en daemonen wierden. Dit koningschap der menschen was organisch in het hoofd der menschheid, d. i. Adam, geconcentreerd, zoodat op de andere menschen dit koningschap slechts uit hem afvloeiende en in organisch verband met zijn persoon bezeten werd. In zooverre dient bij het adammietisch koningschap onderscheiden tusschen: zijn koningschap over de overige creaturen en zijn koningschap over alle menschen als zoodanig.

Door de zonde is echter dit koningschap des menschen, zoowel dat van den mensch over alle creaturen, als van Adam over alle kinderen der menschen gebroken. De duivel, de elementen, de dierenwereld gingen heerschen over hem en de menschheid viel, in stee van één rijk te vormen, atomistisch uiteen.

Toen is door genade de Middelaar ingetreden om ook dit verloren koningschap plaatsbekleedend voor den mensch te vervullen en wel met een koningschap, dat e destinatione Mediatoris reeds terstond bij den val intrad en potentieel bestond, maar actu eerst van lieverlee

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verwerkelijkt is en eerst dan voleind zal zijn, als de laatste tegenstand is gebroken.

Dit koningschap van Christus is uitgeroerd op drieërlei wijs: 1^o door de macht, die de menschelijke geest in geloof, wetenschap, kunst en heroïsme geoefend heeft over de creaturen der natuur. 2^o door de autoriteiten, die over gezinnen, geslachten en volken zijn ingesteld. 3^o door de schepping van Israël en het instellen van het koningschap in Sion, dat door Jezus' hemelvaart van deze aarde in den hemel is overgezet.

Als Sion's koning heerscht onze Middelaar thans:

1^o over alle niet menschelijke creaturen.

2^o over alle autoriteiten en die onder haar staan.

3^o in zijn kerk — zoo daarboven als hier beneden — over een door zijn bloed verkregen volk, dat organisch uit het atomisme een rijk vormt en waarin herleeft, wat in het paradijs door de zonde teloor ging.

Einddoel van dit nog doorlopend proces is, dat en onder alle creaturen buiten den mensch alle tegenstand worde ter nedergelegd en onder de menschen de scheiding rottrokken worde tusschen hetgeen in het nieuwe organisme der menschheid onder Hem als Koning bloeien zal en 't geen van dit organisme afvallend buiten de menschheid raakt en ten verderre gaat.

In dit nieuwe Koninkrijk vloeit 't koningschap van 't Hoofd weer op de leden des volks af, zoodat zij als koningen met Hem heerschen; en is eenmaal het einddoel van alle Middelaarschap bereikt, zoodat dit vervalt, dan geeft de Middelaar ook Zijn Middelaarskroon aan God over en komt God rechtstreeks en onmiddellijk de glorie toe, die Hij als Souvereine Schepper en Herschepper van zijn schepsel vraagt.

De beide eerste ambten zijn nu afgehandeld, alleen het laatste blijft over. Wij herinneren er bij voorbaat aan, hoe Christus als Middelaar de drie ambten opneemt, wijl ze oorspronkelijk op den mensch gelegd waren, door de zonde wegruakten en nu door Christus in onze plaats zijn opgenomen met het doel ze aan den mensch weer te geren.

Etymologisch leeren het grieksche en hebreuwsche woord voor koning niet veel licht op, te minder, daar de etymologie van βασιλεύς en מֶלֶךְ niet vaststaat.

De grieksche lexicographen zeiden: βασιλεύς ἐστὶν ἡ βάσις τοῦ λαῶ — de basis van het volk — op zich zelf wel een schoone gedachte, analoog met wat Paulus leert, dat 't volk gebouwd is op Christus als fundament — maar tegemoordig

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geeft men deze afleiding prijs en gaat men liever terug tot den wortel van *βάσις*; *βασιλεύς* zou dan 't zelfde zijn als ons *hertog* (van *her* = heir, volk; en *tog* van tiegen, zienen, gaan) en komen van den stam *βα*, *βαίνω*, die èn in 't Semitisch (*כָּפַן*) èn in 't Indogermaansch (*βα*) „gaan” beteekent en *λαός*; dus iemand, die aan 't hoofd des volks optrekt. Andere leiden *λεως* niet van *λεός* of *λαός* af. maar van een stam, die *steen* beteekent; dus: steenbetreder, wat dan te verklaren is uit de gewoonte, dat de koningen op een steen traden om hun eed aan 't volk te doen. De etymologie levert dus voor dit woord niet veel op.

Evenzoo is de hebreeuwsche stam *מָלַךְ* niet doorzichtig. De oudste verklaring is: *מָלַךְ* is *יֵעִין* raadgever, consiliarius — een zin waarin *מָלַךְ* in de semitische dialecten voorkomt. Andere wezen op den arabischen vorm „malaka” = possidere; weer anderen op den arabischen stam „maloka”, scheiden, dus het begrip van richten, *בִּין* er in. Terwijl eindelijk nog anderen de *מ* niet tot den stam rekenden en het overschietende *לָךְ* 't zelfde achtten als *הָלַךְ* gaan, zoodat men dan dezelfde beteekenis zou krijgen als van *βασιλεύς* en hertog. Ook hier toont de onzekerheid, dat wij met de etymologie weinig vorderen kunnen.

De parallelle woorden van *מָלַךְ* zijn *בָּעַל*, *אָרוֹן*, *אֱלֹהִים*, *שֵׁר*, *מִשָּׁל* en in 't N. T. *κύριος* en *κεφαλή*.

Over *בָּעַל* waren de gevoelens lang gedeeld. Tegenwoordig zegt men, dat het geen Semitisch maar een Indogermaansch woord is, omdat *bala* in 't Sanskriet in denzelfden zin gebruikt wordt als *בָּעַל*; cf. 't latijnsche *valere*, *valor*, *valens*, *Valentinus*; 't is de krachtsidee, die op den voorgrond staat; het geweld, waarmee de *בָּעַל* als heidenkoning staat tegenover den *מָלַךְ* als Gods Koning.

אָרוֹן en *מִשָּׁל* zijn twee woorden, die beide uitdrukken „kracht, sterkte” in den zin van „bevestigen” *qui firmum, securum reddit populum*; hij, in wien de zekerheid des volks rust.

אֱלֹהִים en *שֵׁר* (van *שָׁרַר* en *אֵל*) drukken het hooge en verhevene uit.

In het N. T. wordt *κύριος* naast *βασιλεύς* genomen om het idee van het koningschap te verdiepen. *Κύριος* is meer dan *βασιλεύς*, is bezitter en eigenaar; het woord *βασιλεύς* kon 't begrip van 't koopen van zijn volk door zijn bloed niet uitdrukken en daarom moest er *κύριος* bij.

Daarnaast vinden wij *κεφαλή* — een uitdrukking, die nader onderzoek eischt, wijl ze een andere beteekenis heeft.

Velen (o. a. Ds. Adama van Scheltema) zeggen, dat *κεφαλή* een uitsluitend organische beteekenis heeft, dat men dus niet in eigenlijken zin van Christus

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

als koning spreken mag; het hoofd immers is een organisch deel, heeft wel invloed op, maar geen gezag of autoriteit over het lichaam.

Wij moeten daarom thans uit de Heilige Schrift aantoonen, dat κεφαλή niet alleen een organische maar ook een autoritatieve beteekenis heeft.

In 't O. T. beteekent ראש 't zelfde; zie Exod. 18 : 25: zij werden gesteld tot ראשים; dat is natuurlijk niet in organischen maar in autoritatieven zin. Num. 14 : 4 evenzeer; beide malen wordt het verbonden met נתן, terwijl in de Efeserbrief evenzoo staat δίδουαι; hieruit blijkt dus, dat wij in den brief aan Efeze met een Hebreeuwsche expressie te doen hebben. Num. 25 : 15 de ראש d. i. de koning van Mediam. Deut. 28 : 13; hier staat ראש tegenover נָכַח = staart; wie een neerlaag leed kreeg de staart — wie de overwinning behaalde, werd tot ראש naar de hebreuwsche voorstelling. In den volgenden zin wordt dit ראש nader verklaard door de woorden: en gij zult slechts zijn למעלה d. w. z. boven; uit de nadere definitie van ראש blijkt dus, dat ook hier alle organisch begrip weg is en het eenvoudig zeggen wil: de overhand hebben. In vs. 44 vinden wij 't omgekeerde, als Israël zondigde. — Josua 11 : 10; Richt. 10 : 18, 11 : 11; II Sam. 22 : 44; Ps. 110 : 6, 118 : 22; Hosea 2 : 2 (in den hollandschen bijbel 1 : 11) waar ראש van Christus zelf gebruikt is en het begrip „hoofd zijn” niet gezegd wordt van de Kerk, maar van 't volk, waarbij alleen van een koning sprake kan wezen. ראש komt dus in het O. T. niet organisch maar met נתן en שום meest autoritatief voor.

En nu het N. Test. — I Cor. 11 : 3 wordt de man gezegd ἡ κεφαλή τῆς γυναικός te zijn. Dit kan natuurlijk nooit organisch genomen, maar moet uitsluitend autoritair bedoeld zijn; cf. de explicatie vs. 7. — Van Christus wordt κεφαλή gebruikt in Ef. 1 : 20—23, waar de apostel in 't voorafgaande niets dan autoriteiten opnoemt en nu zegt dat God al die autoriteiten onder Christus' voeten onderworpen heeft en Hem nu, met al die macht bekleed, als een ὑπὲρ πάντα aangesteld hoofd aan Zijn Kerk gegeven heeft. Ook hier is κεφαλή geëxpliceerd als bevattende in zich de ὑποτάξις, wat dus wederom de autoritaire beteekenis insluit.

Nu ontkennen wij niet, dat κεφαλή van Christus gezegd — ook een organische beteekenis heeft; maar hier ligt de fout onzer tegenstanders in, dat zij niet inzien, dat, waar in onze aardse gebrekkige toestanden een hoofd er los op wordt gezet en autoriteit krijgt zonder organisch verband met het volk, in den hooger en hemelschen toestand alleen Hij κεφαλή, d. i. *autoritair* hoofd kan zijn, die tevens *organisch* hoofd is.

Zie voorts Ef. 4 : 15 — waar alleen sprake is van de organische beteekenis en Ef. 5 : 23, waar weder de autoritaire beteekenis praedomineert. Daarom

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

volgt er ook in vs. 24, dat men Christus erkennen moet als *κεφαλὴ*, wat alleen op 't erkennen van zijn macht kan zien. In Col. 1 : 18 begint het met het organische en eindigt met het autoritaire; *πρωτεύειν* = principem esse; Col. 2 : 10 is het louter autoritair, vs. 19 enkel organisch.

Als saamvatting van dit alles mag dus geconstateerd, dat in het N. en O. T. het zijn van *κεφαλὴ* promiscue gebruikt wordt met het regem esse; dat het in het N. T. ook organisch gebruikt wordt van het verband tusschen Christus en zijn Kerk, maar zoo, dat de meeste plaatsen de autoritaire beteekenis hebben en slechts twee uitsluitend de organische toelaten.

En nu de zaak zelf.

Het koninklijk ambt van Christus is een der meest ingewikkelde en moeilijkste problemen in de Dogmatiek. Men kan gerust zeggen, dat er bijna nooit over het koningschap van Christus gesproken wordt, of het is een dooreen laten vloeien van alle kleuren; een verwarde streng, waaraan geen opwinden is; een totaal gemis aan alle distinctie.

Daarom moet men beginnen met het genetisch op te vatten en daartoe moet uitgegaan, gelijk de § doet, van de absolute Souvereiniteit van God Drieëinig.

Wat is de absolute Souvereiniteitsidee? Dat is: geen macht boven zich te hebben; door geen band in de uitoefening van zijn macht belemmerd te worden, met alles wat om en bij mij is, te kunnen doen, wat ik wil. Dat is de absolute Souvereiniteit; niet in den zin van een grooten sterken man, die een zwak kind vermorzelen kan; maar die macht *rechtens* te hebben, zoodat ze hem niet kan betwist. Dat ligt in de woorden: „geen macht boven zich te hebben.” De mensch heeft „de macht boven zich” van den rechter, die hem vonnist, als zijn misdrijf openbaar wordt. Er is dus niet alleen mee bedoeld de uitwendige fysieke macht van den sterkste; maar een macht, die ook zedelijk vrij is; dat wil zeggen, hoe ik die macht ook gebruik, niemand kan mij ter verantwoording roepen, mijn vrijheid belemmeren of beperken. Macht en recht te zamen gevoegd zijn *gezag*. Is de Souvereiniteit dan *willkeur*? Neen, want er is geen andere Souvereiniteit dan in God en in God zelf is de Souvereiniteit gebonden aan Gods wezen, raad en belofte; maar dit weerspreekt de definitie niet, dat het is: „geen macht boven zich te hebben,” want dat alles is geen macht boven of buiten God, want Gods wezen is niet buiten of boven God.

De apostel Paulus drukt die Souvereiniteit in Rom. 9 uit door de vergelijking van den pottetbakker met het leem. Toch is deze vergelijking nog gebrekkig, gelijk alle beeld aan een verhouding onder menschen ontleend; de pottetbakker is nog niet geheel vrij tegenover het leem; hij is gebonden aan den aard van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

't leem; hij is niet Almachtig; kan het leem niet scheppen of veranderen. Maar toch is dit beeld het meest juiste, omdat hier de gebondenheid tot de kleinste en de macht tot de grootste proporties onder menschen mogelijk is gebracht.

Deze Souvereiniteit sluit dus in, dat, wilde God deze wereld wegdoen, een andere scheppen en ook deze weer verdoen, Hij daartoe vrij was; dat nergens, waar dan ook, een macht is, die Hem, 't zij rechtens, 't zij physisch, paal of perk zou kunnen stellen. Physisch kan dit niet — immers al wat buiten God is, is zelf creatuur en voorts zijn ook het recht en de wet als creatuur aan God onderworpen.

Daarom kan het doel van die Souvereiniteit ook nooit anders zijn dan zelf-zucht. Alle Souvereiniteit, die geen zelfbehagen ten doel heeft, is geen Souvereiniteit. Stel ik het doel buiten God, dan is God aan dat doel onderworpen; door dat doel gebonden; dan beheerscht dat doel Hem. Dat is het, wat de Heilige Schrift zegt, dat God alle dingen om zich zelf geschapen heeft, ook den goddelooze tot den dag des kwaads. De liefde Gods is dus nooit anders dan zelfstreeling en kan nimmer een liefde zijn, die zich sensu finali bindt aan een object buiten God. Daarom eindigt ook elke richting, die van Gods liefde uitgaat, met Gods Souvereiniteit te vernietigen. Al schept God dus wezens met een eigen wil tegenover Hem; met macht om Hem te contrariëren en Zijn toorn gaande te maken, dan is dit toch alles om Zijns zelfs wil, nooit om hen; dan is dit om glorie en eere te krijgen en zijn gerechtigheden te laten uitkomen, die eerst door die slagschaduwen heerlijk schitteren kunnen. Alle contrariëren, dat God zich laat welgevalen, is dan ook alleen tijdelijk.

In dien zin wordt God de Heere dan ook voortdurend in de Heilige Schrift als koning geëerd. Men moet bij de behandeling der Heilige Schrift er dus wel op letten of het מֶלֶךְ van God, of Messiaansch gebezigd wordt. Alleen van het eerste kan hier sprake zijn.

Men zie Ps. 10 : 16 — waar van Jehova sprake is, die als koning zit; Ps. 29 : 10 (een natuursalm — dus ziende op God); Ps. 145 : 1 (evenzeer een natuursalm; men vergelijkte vs 11 en 13); Ps. 146 : 10. Nog omstandiger in Ps. 47 : 3 en Ps. 93 en 95 de expresse bezinging van de koninklijke δόξα des Heeren; Mal. 1 : 14.

Ditzelfde koningschap van God Drieëinig vinden wij ook I Tim. 1 : 17 en 6 : 15; Judas vs 4 en Openb. 19 : 6, waar overal de namen κύριος, βασιλεὺς, δεσπότης op God toegepast worden, terwijl in I Tim. 6 : 15 de term ὁ μόνος δυνάστης gebruikt wordt om alles uit te drukken; d. w. z. dat er niet *vele* koningen zijn en *ook* God koning is, maar dat God *alleen* koning is; want koning (van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kunnen) is eigenlijk de letterlijke vertaling van *δυνάστης* (van *δύναμαι*). *Βασιλεύς* is meer het relatieve begrip ten opzichte van het volk; *δυνάστης* het absolute. *Βασιλεύς* was God van af de schepping; *δυνάστης* is God van eeuwigheid af.

Dat God *ὁ μόνος δυνάστης* is, sluit in, dat Hij ook alleen is *ὁ νομοθέτης*, wetgever, cf. Jac. 4 : 12 coll. Jes. 33 : 22, want *νομοθέτης* en *δυνάστης* zijn twee identieke begrippen. *Νομοθέτης* over iets te zijn, wil zeggen, dat men absoluut over iets te zeggen heeft; daarom is dat het eigen attribuut van den koning. Die *νομοθέτης* aan den koning te onttrekken is vernietiging van zijn souvereiniteit. Daarom hebben onze vaders er zoo nadruk op gelegd, dat het jus legis ferendae in de Kerk alleen aan Christus Jezus zou worden toegekend en niet aan concilies of synoden, die alleen reglementen kunnen maken.

Daaruit, dat God *ὁ μόνος δυνάστης* en *ὁ εἷς νομοθέτης* volgt, dat Hij wetgever is voor de zichtbare en onzichtbare wereld, zoowel voor 't rijk des geestes als voor 't rijk van de stof (cf. Ps. 119 waar van de wetten Gods gesproken wordt in beiderlei zin; zie vs. 85 en vs. 91). Voorts is dat begrip van *νομοθέτης* absoluut, omdat God de Heere zich niet constitutioneel behoeft te richten naar anderer wenschen. Hij is een Koning, die zijn volk zelf geschapen heeft en het zoo heeft ingericht, dat het Hem in zijn wetgeving geheel vrij liet. Strijd tusschen zijn wetgeving en 't belang van 't volk kan er dus niet bestaan. Er is bij Hem eenheid tusschen de actie van scheppen en van wetgeven. Vandaar ook, dat de Heilige Schrift dat absolute van de vrijmacht Gods in de bepaling zijner wetten zoo kras mogelijk uitspreekt cf. Ps. 115 : 3. Die absoluutheid wordt zoo sterk mogelijk gesteld tegenover de beperktheid van al 't aardsche cf. vs. 4; de Almacht Gods tegenover de afhankelijkheid der afgoden, die maaksel van menschenhanden zijn. 't Zelfde in Spr. 16 : 4 God is los van elk doel buiten zich.

Waar wij in dezen paragraaf handelen over het koningschap van Christus, staat dus zoo sterk mogelijk op den voorgrond, dat er slechts één werkelijk koningschap is van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

11. *God de Heere heeft in zijn Schepping heerschappij op het eene schepsel gelegd over het andere.*

Dit ligt in het begrip van organisme. Wanneer alle bestanddeelen, alle momenten en elementen gelijk zijn aan elkander, dan is er geen organisme, dan is het een aggregaat. Nu is God de Heere geen koning over een atomenmassa, maar over een *rijk* en dat denkbeeld van *rijk* involveert het organisch begrip; involveert, dat er tusschen de verschillende bestanddeelen van de Schepping onderscheid bestaat en wel een zoodanig onderscheid, dat er een betrekking is van heerschappij des eenen en afhankelijkheid des anderen. In ons menschelijk lichaam is 't hoofd de baas, want

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

met ons hoofd denken wij en wat het hoofd denkt en wil moeten de andere leden volbrengen; ons hoofd *heet* daarom niet alleen ראש *maar is* ook de ראש van ons lichaam. Nu gaf God de Heere ook aan andere leden behalve aan het hoofd, macht over de functiën van het lichaam en hoe beter en harmonieuser die onderlinge heerschappij nu werkt, des te gezonder zijn wij. Wie aan de ondergeschikte deelen, bijv. aan de maag, die bestemd is om te dienen, de heerschappij geeft, verbreekt de harmonie; keert de van God gestelde orde om en wordt ziek.

Wat in het organisme van een mensch duidelijk is, geldt evenzeer in de natuur. Ook daar zijn rijken — en dat bedoelen wij, als wij spreken van delfstoffen-, planten- en dierenrijk. Ook in die rijken schonk God aan het eene schepsel heerschappij over 't andere. Het eerste begin daarvan zien wij in Gen. 1 : 16; aan de *zon* wordt daar מְשִׁלָּה d. i. heerschappij (van מָשַׁל heerschen) toegekend; en dat niet in figuurlijken zin, neen de zon *is* absoluut koning in de natuur en heeft een zoo geweldige heerschappij, dat van zijn gunst leven en dood, welvaart en ellende afhangt. Alles hier op aarde: plant, dier en mensch, doordringt hij met zijn macht. De zon is dus niet als elke andere ster — maar God de Heere gaf haar heerschappij; wel niet een heerschappij door het *woord* (gelijk bij een aardschen koning) maar door haar stralen; doch daarom geenszins minder reëel of wezenlijk. In Ps. 136 : 8 vinden wij dit weer.

Gelijk nu in de heele natuur de zon heerschappij voert, zoo is in het plantenrijk de *ceder* de koninklijke plant Jer. 22 : 15. Er is daar sprake van een koning, die „zich met den ceder vermengd had” en nu een hogere heerschappij over de volkeren najoeg. „Zich met den ceder vermengen” is een symbolische uitdrukking, voor wat wij zouden noemen: den ceder opsteken — gelijk Napoleon adelaars op zijn veldteekens schroefde en andere veroveraars een leeuw. In Hoogl. 5 : 15 staat 't zelfde: gelijk onder alle boomen des velds de ceder uitverkoren is, is Hij, de Bruidegom, onder de menschen uitverkoren.

Evenzoo is onder de metalen het goud door God met heerschappij bekleed. Dat zien wij in Job 37 : 21 en 22; in vs. 21 is sprake van het licht, dat niet gezien wordt, omdat donkere wolken de zon bedekken; maar nu komt er een wind en vaagt de wolken weg, zoodat de hemel weer rein wordt. In vs. 22 wordt het effect daarvan beschreven; in 't Noorden komt goudglans en nu openbaart zich de heerlijke glorie Gods. Hier is het goud dus genomen als expressie voor de majestas Dei — als zinnebeeld van Gods koninklijke δόξα.

Sterker nog wordt dit, als wij komen tot de bezielde wereld. Zoo ontmoeten wij in de dierenwereld vier wezens: stier, leeuw, arend en mensch, die de dragers van de majestas Dei zijn. Dat de leeuw zinnebeeld is van de koninklijke

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

majesteit, kan men zien aan Salomo's troon, waarop aan beide zijden zes gouden leeuwen waren opgesteld; in de woestijn aan Juda's banier, die als koningsstam tot symbool een leeuw koos; aan de profetie, waarin de koning, die komen zou, voortdurend met het beeld van een leeuw wordt aangeduid en voorts aan de taal van alle volkeren, die den leeuw den koning des wouds noemen cf. Prov. 30 : 30; Micha 5 : 7. Er is maar één uitzondering in de Heilige Schrift nl. in Job, waar de „behemoth” als het sterkste dier en als het toppunt van majesteit geschilderd wordt — maar overigens is er volkomen overeenstemming tusschen de symboliek van alle volkeren en die der Heilige Schrift in dit opzicht.

Wat de leeuw is in het woud, is de stier op de weide. De sterke stieren van Basan, de kalveren der volkeren in Ps. 68 : 31 genoemd, zijn dan ook de symbolische uitdrukkingen voor de koningen der heidenen.

Onder de vogelen is de adelaar koning; gelijk men zien kan in Ezech. 17 : 3 en 7 en ook alle volkeren het leeren.

Terwijl eindelijk de mensch onder alle zoogdieren het heerlijkste is, dat gevonden wordt.

Die 4 wezens nu zien wij ook optreden in de wonderlijke gestalte der Cherubijnen, elk met eigen zin en beteekenis.

In 't *rund* is niet de priesterlijke idee, maar de scheppingsmacht aangegeven. In den *leeuw* de allen tegenstand overwinnende overmacht. In den *adelaar* de Alwetendheid en Alomtegenwoordigheid en in den *mensch* het geestelijk domineerend element.

Dat in den *stier* het scheppingsvermogen aangegeven is, is een symboliek, die naar twee zijden gaat: 1^e wat de stier' zelf betreft, wijl hij de arator is, die maakt, dat het graan uit de aarde opspruit; die in de doode aarde het leven wekt; en 2^e wat het vrouwelijk rund betreft, door den zeldzamen overvloed van melk, die 't geeft. Vandaar dat bij alle volken in 't Oosten de Apis, de stier, 't gouden kalf enz. aanduidingen zijn van die macht der Godheid, die alles doet uitspruiten en te voorschijn komen.

De *leeuw* is het beest, dat in den strijd staat en altoos geteekend wordt als brullende en verseheurende; het symbool van de onverzettelijke majesteit, waartegen geen tegenstand baat.

De *adelaar*, die met zijn fijn oog onmetelijke afstanden doorziet en een klein schaap gewaar wordt, is het prachtige beeld van de koninklijke majesteit, die alles in zijn rijk doorziet en omvangt, terwijl zijn snelheid van vlucht symbool is van de koninklijke majesteit, die in de verzorging van de uiterste deelen van zijn rijk door niets belemmerd wordt en overal tegenwoordig kan zijn.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Eindelijk de *mensch* als aanduiding van die macht, die met de kleinste middelen en de minste stof de grootste werking doet.

Deze 4 vinden wij nu terug bij de Cherubijnen, waarvan sprake is in Ex. 25 : 18, 19; Ezech. 1 : 5—10 en Apoc. 4 : 6 en v.v. In Ex. 25 : 18—22 wordt door God aan Mozes bevolen twee Cherubijnen te maken, die elkander aanzagen, elk met twee vleugels, waarmee ze de Ark overschaduwden en die te plaatsen op het verzoendeksel, terwijl in vs. 22 die beide Cherubim worden aangewezen als de plaats van de tegenwoordigheid des Heeren, waar Hij zich openbaren zal. In Ezech. 1 : 5—10 vinden wij een uitvoerige beschrijving van de Cherubijnen; ze worden daar beschreven niet alleen als met vleugelen en met glans (gelijk in Exodus reeds staat, met dit verschil dat de glans daar door **נָהָר**, hier door gepolijst koper wordt weergegeven), maar ook wordt melding gemaakt van koppen van een leeuw, stier, arend en mensch — en dat in een samenstel, welke wij ons niet voorstellen kunnen; 't is dus een symbolische beschrijving van een hemelsch wezen, dat in onze aardsche vormen niet weer te geven is en daarom door analogie met aardsche dingen zoo ongeveer wordt aangeduid. Evenzoo Apoc. 4 : 5—10.

Nemen wij nu deze mysterieuse teekening eenerzijds en zien wij anderzijds, hoe de Cherubs in de Schrift voorkomen als de paarden, waarop God rijdt — en bedenken wij dan, dat een ruiter iemand is, die zijn paard geheel in zijn macht heeft en zich nu door de kracht van zijn paard veel sneller en met veel meer klem overal weet te doen brengen, dan begrijpen wij, wat de Heilige Schrift zeggen wil, als ze zegt, dat de Heere God op de Cherubs *zit* ef. Ps. 80 : 2 en 99 : 2; het **יֹשֵׁב כְּרֻבִים** staat parallel met het **מֵלֶךְ** zijn; 't is 't denkbeeld van 't zitten op een levenden troon — d. w. z. een saamvoeging van 't zitten des Konings op zijn paard en op zijn troon: op zijn paard om krijg te voeren; op zijn troon om recht te spreken; die beide begrippen worden dus saangevat in dit ééne: den uit dieren saamgestelden troon. Die cherubijnen zijn dus de uitdrukking van Gods Opperheerschappij, vandaar dat zij altoos roepen: *Ἅγιος ὁ παντοκράτωρ* (Apoc. 4). De Seraphijnen daarentegen zingen iets anders: „Heilig. Heilig, Heilig is de Heere der Heirscharen, de gansche aarde is van zijne heerlijkheid vol”.

De Cherubijnen zijn dus de lofzingers van Gods Souvereiniteit en Almacht. Ze hebben daarom in de Heilige Schrift drieërlei plaats, 1^o de troon Gods; 2^o het paradijs; 3^o de kapporeth. Dat ze bij den troon van God zijn, spreekt vanzelf, maar wat doen ze bij den **כַּפֹּרֶת**? Ze vertegenwoordigen daar de opstanding. Er is in den val nl. tweeërlei: de schuld en de ellende; de verdoemelijkheid en de dood. En nu is het juist *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ* (Ef. 1 : 19): dat Hij Christus uit den dood heeft opgewekt, daar kwam

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zijn Opperheerschappij meer in uit dan in heel de Schepping van hemel en aarde. Waar nu in het Heilige der Heiligen de wet ligt als representant van onze schuld, daar ligt op die wet de כִּפּוּרֵת met bloed als teeken der verzoening en daar spreiden over die כִּפּוּרֵת de Cherubijnen hun vleugels uit als beeld van de Almogendheid Gods, die over zonde en dood triomfeert. Daarom zijn ze ook in 't paradijs, opdat de mensch niet ete van den boom des levens.

Immers waar de mensch gevallen is, treedt de Almachtige werking van God in om den mensch te redden en moet dus verhinderd, dat de mensch probeert zich zelf te redden, want dan is de redding onmogelijk. Daarom komen de Cherubijnen om den Arminiaan en Pelagian af te snijden en den weg door God ter zaligheid beschikt open te houden.

III. Waar nu alzoo de koninklijke majesteit Gods door hem almachtiglijk uitgesproken ligt in deze 4 dieren — treedt in de Schepping zelve de mensch op als de door den Heere gestelde persoon, waarin Hij zijn Souvereiniteit legt. — Waar staat dat nu in de Heilige Schrift vermeld en hoever strekt die Souvereiniteit zich uit?

Zie daarvoor Gen. 1 : 26, 28 „en God zegende hem,” d. w. z. God sprak en deelde door dat spreken den mensch kracht mede en zeide tot hen: „vervult de aarde en onderwerpt haar en hebt heerschappij over de visschen enz.” Dát is de toekenning van de Souvereiniteit aan den mensch — dat is de kroning van den mensch; daar wordt de מְשֻׁלֵּת op hem gelegd. Cap. 2 : 19, 20 vinden wij, dat God het eerste teeken van die Souvereiniteit door Adam voltrekken laat. De dieren worden als onderdanen bij Adam hun koning gebracht en ontvangen van hem hun naam. In Gen. 2 : 15 zien wij hoe Adam als vesting-commandant van het paradijs wordt aangesteld. Het paradijs wordt bestookt door daemonen; de dieren en planten kunnen hen er niet uit houden; de mensch wel; de mensch moet daarom het paradijs voor God bewaren. Dit bewaren drukt dus de koninklijke macht uit, met het doel, waartoe zij geschonken werd er bij. In Gen. 9 : 2 wordt 't zelfde gezegd als in Gen. 1 : 28.

In Ps. 8 : 2 is eerst sprake van de instraling van Gods majesteit in de wereld en daartegenover is de mensch klein en hulpeloos, maar toch is hij een orgaan, waardoor God zijn glorie openbaart. In vs. 3 wordt dus niet op het schreeuwen van een zuigeling gedoeld, alsof dat God eere zou brengen, maar wordt gezegd: in den mond van dat wichtje hebt Gij potentieele kracht gegrond tegenover de wederpartijders. In vs. 4 en 5 vraagt de Psalmist: wat is de mensch, dat Gij hem gesteld hebt tot eene gedachtenis (de vertaling, „dat Gij zijner gedenkt” is min juist). Gij hebt hem iets minder gemaakt dan de Elohim, doch bijna gelijk. En nu vs. 6 — terwijl Gij aan de dieren alleen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een kop geeft, hebt Gij hem, die kleine, nietige mensch een kroon gegeven — dat is: met eere en heerlijkheid begiftigd. En waarin bestaat die eere nu, waarmee God den mensch in het paradijs bekleed heeft? Dat zegt vs. 7: alles hebt Gij aan hem als koning onderworpen (d. w. de uitdrukking zeggen: onder zijne voeten stellen; in 't Oosten zat de koning op een troon en kroop de onderdaan naar zijn voeten toe).

Wij hebben dus gezien hoe aan den mensch als mensch in het paradijs macht gegeven was over al het geschapene en hoe na den zondvloed deze machtsoverdracht hernieuwd is.

De bijeenvoeging van Gen. 1:27 en 28 is zoo in 't oogvallend, dat de Socinianen er door verleid wierden het wezen van het Beeld Gods in dit dominium te stellen en wel daarin uitsluitend. Op dit punt is in den dogmatischen strijd met de Socinianen zeer den nadruk gelegd; de Christelijke Kerk heeft dit ten zeerste bestreden, maar daardoor hadden zij tevens gelegenheid om zich over dit dominium uit te spreken. En heeft de Kerk nu gezegd: gij vergist u ten eenenmale; in het beeld Gods ligt geen dominium ip? Neen, zij gaf toe, dat blijkens het verband tusschen Gen. 1:27, 28 dominium lag opgesloten in dat geschapen zijn naar Gods beeld, maar zij beweerde tevens, dat in dat dominium het beeld Gods niet opging.

Aan den mensch is dus over deze aarde de heerschappij toevertrouwd, maar tevens blijkens de Heilige Schrift over nog meer, want ook de engelen worden aan hem onderworpen. I Cor. 6:3 zegt Paulus als een bekende zaak, dat de menschen de engelen oordeelen zullen; wie nu de *κρίσις* over iemand heeft, heeft ook Souvereiniteit over hem, want de rechtspraak is een inlaerent attriboot van de Souvereiniteit. In Hebr. 1:14 worden de engelen genoemd: „gedienstige geesten uitgezonden tot dienst dergenen, die de zaligheid beërven zullen”; waar dus de verhouding van de engelen tot de nieuwe menschheid besproken wordt, wordt van hen gezegd, dat zij bij de uitverkorenen geroepen zijn tot *leitourgia*; zoodat dus de uitverkorenen boven — zij onder staan. Matt. 18:10 is sprake van de *μικροί* — dat zijn wederom de leden van het nieuwe organisme der menschheid. Daarom doet ieder zonde, die tegenover hen *καταφρόνησις* heeft, d. w. z. laag op hen neerziet, een lagen dunk van hen heeft. Een mensch mag niet laag neerzien op hen, die hoog zijn en nu worden die *μικροί* daarom zeer hoog gesteld, ja er wordt ook gezegd, dat de engelen van hen zijn: *οἱ ἄγγελοι αὐτῶν*, niet zij van de engelen; gelijk men niet spreekt van de mevrouw van die kamenier, maar de kamenier van die mevrouw. De *ἄγγελοι* treden dus hier dienend op. Evenals nu de mensch macht heeft over de goede engelen, zoo ook over de geheel andere sfeer van geesten, die in 't kwade omsloeg. In Luc. 10:17--20 is dit 't duidelijkst te zien. De bedoeling

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hiervan is deze: de *ὑποτάξις* van het schepsel aan den mensch is den mensch in het paradijs tot zonde geworden; de *ὑποτάξις* van het schepsel opnieuw aan den nieuwen mensch gegeven, is dus weder verleiding tot hoogmoed en waar de mensch nu in die *ὑποτάξις* jubelt, en Christus voelt, dat de duivel hiervan gebruik zou kunnen maken, daar zegt Hij: niet dit, dat gij onderworpen *hebt*, moet u oorzaak van vreugde zijn, maar dit, dat gij aan God onderworpen *zijt*.

In I Cor. 14 : 32 is weer van een ander schepsel sprake. Er zijn nl. krachten in de zichtbare en de onzichtbare wereld; in de zichtbare b.v. magnetisme, in de onzichtbare — niet persoonlijke, maar onpersoonlijke geesten, (gelijk wij zeggen: daar heerscht een geest van gezelligheid, liefde, vroomheid, enz.). Welnu die onpersoonlijke geesten vormen een afzonderlijk deel van het geschapene en ook daarover heeft de mensch macht gekregen. Er is een *πνεῦμα* van de profetie, van de gebeden, enz., maar ook die machten mogen den mensch niet beheerschen, maar hij moet hen beheerschen.

Pred. 8 : 8 lezen wij, dat de mensch in zondigen toestand, die macht kwijt is. Schijnbaar spreken I Cor. 14 : 32 en Pred. 8 : 8 elkaar lijnrecht tegen. Hier is het, dat de mensch geen macht heeft over de geesten, daar dat de geesten den profeten onderworpen zijn. De oplossing ligt hierin, dat Pred. 8 : 8 den toestand van den zondaar schildert (immers er volgt: de mensch heeft geen heerschappij over den dag des doods — en in 't paradijs was geen dood) terwijl de profeten door den Geest des Heeren de oude macht terug erlangen.

De positie van den mensch is dus feitelijk die, welke in Art. XII van onze Confessie is aangegeven: dat alles den mensch zal dienen, opdat de mensch zijnen God diene. Opdat de mensch *עֲבַד יְהוָה* zou zijn, werd alles gesteld tot een *עֲבַד אֱרֶם*; hij moest de vrucht van dat alles omzetten in lof en eere voor Zijnen God.

Die op den mensch gelegde heerschappij was een organische; dus niet zoo, dat als er later dertig of veertig menschen kwamen, elk dan een stuk van de wereld kreeg. Adam was als organisch koning gesteld; daarom heet hij *אֱרֶם* de mensch. Het koningschap op den mensch gelegd, vloeit af op het geheele geslacht als zoodanig, niet op de individuen. Dit zien wij bij Eva terstond; Gen. 1 : 28 staat niet *רָרָה* maar *רָרָו*; Adam en Eva moeten *samen* heerschen. Adam moest om zijn heerschappij te ontwikkelen zich vermenigvuldigen. Onmiddellijk gaat aan het *רָרָו* vooraf: „vermenigvuldigt u,” en waar nu die vermenigvuldiging wederom afhangt van Eva, daar geldt dus het *רָרָו* ook van Adam en Eva beide als representanten van het menschelijk geslacht. In het paradijs nu was voor Eva wel afhankelijkheid van Adam als hoofd van het menschelijk geslacht, maar Adam had geen maritale macht over Eva.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die organische souvereiniteit op Adam gelegd zien wij nu alleen negatief in den dood, die van Adam op alle schepselen overgegaan is. Als I Cor. 15 de triomfkreet van den mensch aangeheven wordt tegen dood en hel, dan is dat de triomfkreet van een, die voelt, dat hij eens onder gelegen heeft, maar nu zich ontworsteld heeft, den voet op 's vijands nek zet en uitroept: waar is nu uw macht?

De dood is de meest absolute tegenstelling van de Souvereiniteit. Uit Rom. 5:12 zien wij dat die dood niet afzonderlijk op elk individu is gekomen maar *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*, d. w. z. in organisch verband in de wereld is gekomen en nu uitgebreid is over allen cf. Rom. 8:19, 20. Hier is wederom sprake van een *ὑποτάξις*; waar *ὑποτάξις* is, is souvereiniteit; alle schepsel is onderworpen, vroeger aan den mensch; nu aan de *ματαιότης*. In de tweede plaats constateert dit een *δουλεία*, een slavernij, waarin de mensch *δοῦλος* is geworden van de *φθορά*. Hoe kan nu de *κτίσις* aan die Souvereiniteitsmacht van het verderf onttrokken worden? Als de *τέκνα τοῦ Θεοῦ* tot *ἐλευθερία* komen; d. w. z. als Adam weer opstaat en het natuurlijk verband weer hersteld wordt. De *κτίσις* was door God aan den mensch onderworpen; de onderwerping aan Satan is dus een onderdrukking, een overheersching, waarvan het schepsel verlost moet worden. Dat nu zal geschieden als de *ἐλευθερώσις*, de *ἀποκάλυψις* van de kinderen Gods plaats vindt, d. w. z. wanneer de kinderen Gods weer als koningen zullen uitkomen. Nu is er nog een *κάλυμμα* over hun kroon, maar als de *ἀποκάλυψις* zal gekomen zijn en zij openlijk hun kroon dragen en heerschappij uitoefenen, dan zal ook het schepsel weer gelukkig zijn, dat nu met opgestoken hoofde die toekomst verbeidt.

De toestand is dus deze, dat de menschheid naar het scheppingsbestel *עֶבֶר* van God en *מֶלֶךְ* van de schepping was; dat hij door de zonde ophield *עֶבֶר* van God te zijn en werd *δοῦλος τῆς φθορᾶς*.

Slaan wij nu Ex. 20:2 op, dan ligt in de uitdrukking „uit het diensthuis uitgeleid” de verlossingsidee (*מִבֵּית עֲבָדִים*). De slavernij werd gesymboliseerd in 't diensthuis van Egypte; en de verlossing is, dat God de Heere hen uit dat huis, waar ze *עֲבָדִים* waren, uitbrengt en ze maakt tot *מְלָכִים*.

Vandaar dat de Heere Jezus in Joh. 8:34 zegt: „een iegelijk die de zonde doet is een dienstknecht der zonde.” Op 't zelfde oogenblik, dat Adam zonde deed in het paradijs, hield hij op koning te zijn en werd *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας*; toen is hij uit het huis van God uitgegaan en overgegaan in het huis der knechten (*בֵּית עֲבָדִים*). De verlossing bestaat dus daarin, dat de Zoon hem vrijmaakt, d. w. z. hem uitvoert uit het diensthuis en terugbrengt in Gods huis. En als de Joden hier nu op antwoordden, dat zij toch het zaad Abraham's

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

waren, dat uit Egypte uitgeleid was, dan toont Christus hen, dat die uitleiding uit Egypte slechts symbolisch was en de eigenlijke verlossing eerst nu door den Zoon geschied is.

In Rom. 6 : 16 zegt Paulus 't zelfde; Adam is gaan zondigen en door dat feit zelf van eenmaal gehoorzaam te zijn geweest aan Satan, heeft hij zich voor God aan Satan's slavernij onderworpen, terwijl de verlossing is, dat hij weer wordt עֶבֶר יְהוָה.

In II Petrus 2 : 19 ὃ γὰρ τις ἡττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται; d. w. z. wanneer men met iemand geworsteld heeft en hij heeft overmacht, dan is men hem onderworpen.

Gen. 3 : 14, 15 vinden wij dan ook de ontroning van den mensch en het stellen van hem onder de zichtbare wereld. Dat is de diepe ellende van de zonde, dat zij den generaal afzet en een gemeen soldaat tot generaal maakt. De stof wordt machthebber over Adam; het lichaam over den geest; de aarde over het lichaam. Die heele pericoop teekent dus de afzetting van den koning en zijn onderwerping aan de machten, waarover hij eerst geheerscht had. Dat is de diepe smaad van den dood; en daarom is de opstanding van Christus niet alleen onze verlossing, maar ook onze glorie, staande tegenover die schande door Adam ondergaan.

Het Middelaars-koningschap van Christus vervangt onmiddellijk dat van den mensch, na diens ontroning en wel op drieërlei wijs: 1^e door de macht, die de geest van den mensch in geloof, wetenschap enz. geoefend heeft; 2^e door de autoriteiten in gezin, geslacht en natie; 3^e door de schepping van Israël en het instellen van het koningschap in Sion, dat nog voortduurt. (cf. de §).

Bij deze quaestie hebben wij uit te gaan van den historischen loop der zaken. Ze is in de Kerk aan de orde gekomen door den strijd met de Socinianen, die Christus' godheid ontkenden als voortvloeiende uit zijn wezen, maar beleden, dat Hij een godheid gekregen had als loon op zijn werk, terwijl ze die godheid dan verklaarden van de Majestas deitatis — in gelijken zin als de rechters in Israël ook „Elohim" heetten. Daarmee hing saam, dat zij er nadruk op legden, dat Christus' koningschap pas begon bij zijn hemelvaart. Ter bestrijding van die dwaling spitste de Kerk er zich dus op om aan te toonen, dat Christus' koningschap reeds vroeger bestond. Wel voerde de Kerk het niet terug, gelijk de § doet tot op de Schepping, maar tegenover de Socinianen hield de Kerk toch vol, dat Christus' koningschap reeds voor zijn hemelvaart begon.

De bewijzen daarvoor putten onze theologen:

1^e uit Joh. 18 : 37, waar Jezus, door Pilatus ondervraagd, niet antwoordde: Ik zal koning worden, maar: „dat ben Ik, ja meer nog: hiertoe ben Ik geboren,"

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zoodat Hij hier zijn koningschap tot zijn geboorte terugleidt. In verband daarmee wezen ze

2^o op het feit in Matt. 2 : 2 meegedeeld, dat magi uit het Oosten kwamen om te onderzoeken naar den *geboren* koning der Joden; dat zij Hem wierook, goud en myrrhe brachten en dat die hulde Hem niet gold als Gods Zoon, maar als koning. Een moment, waarop in de kerstprediking niet genoeg gelet wordt. Ze kwamen niet om Christus als hun verlosser te aanbidden, maar om Hem als koning te eeren.

3^o op Matth. 1 : 21, dat de engel, die de geboorte des Heeren aankondigde, hem aankondigde als een, die *zijn volk* verlossen zou — en wie een eigen volk heeft, is Koning. Vandaar dat ook reeds in de Messiaansche profetie Jes. 9 : 5, 6 het kind optreedt als dragende den naam van „koning, en de heerschappij is op zijne schouders.”

4^e wezen zij er op, dat blijkens Matth. 21 : 4, 5, toen de Galileërs bij Jezus' intocht in Jerusalem Hem als koning eerden, door het Hosanna te zingen en palmtakken voor Hem neer te werpen — Christus hen niet bestrafte, maar die hulde aannam.

5^e dat de Heere niet alleen na zijn opstanding in Matth. 28 : 29 maar ook vóór zijn sterven cf. Matth. 11 : 27 verklaard heeft, dat de Vader Hem alle dingen overgegeven had.

Waar uit al deze gegevens blijkt, dat het koningschap van Christus niet pas na Zijn hemelvaart begon, maar reeds aanwezig was, tijdens zijn omwandeling op aarde, daar blijkt uit andere plaatsen, dat dit koningschap nog teruggaat tot vóór de incarnatie. Zie hiervoor

1^e Matth. 22 : 43, 44, 45, waar de Heere Jezus in een twistgesprek met de Phariseën er op wijst, dat David den Messias reeds heeft geëerd als zijn Heer, die boven hem stond, waaruit blijkt, dat Christus in Davids dagen reeds koning was.

2^o Joh. 17 : 5 en 24, de *δόξα*, die Christus na de hemelvaart verkreeg, was niet toen pas ontstaan, maar was eene *δόξα*, die potentieel reeds door Hem van de grondlegging der wereld af verkregen was. Hier is dus niet sprake van de goddelijke *δόξα*; die kan nooit gegeven worden; die is in Gods wezen inhaerent. Alle gegeven *δόξα* is eene, die voortvloeit uit de op Christus gelegde koningsmajesteit, waarvan hier dus sprake zijn moet (cf. vs. 24 *ἡν δέδωκας μοι*).

Eindelijk voegt Prof. hier nog bij, dat, wat ons van Melchizedek geleerd wordt, toont, dat hij dit koningschap e constitutione Mediatoris bezat. Immers waar zijn priesterschap intrad, terstond na den val, blijkt dit ook van zijn koningschap, dat met het priesterschap onafscheidelijk verbonden was.

Nu spreekt het intusschen vanzelf, dat dit niet zoo mag opgevat, alsof Christus vóór zijne incarnatie in den hemel hetzelfde had als na zijn hemelvaart. De

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Heilige Schrift leert ons uitdrukkelijk, dat Hij om zijn lijden en dood een naam kreeg *ὕπὲρ πάντων ὄνομα*. De vraag is dus, hoe wij beide momenten moeten in overeenstemming brengen en dat Hij vóór de grondlegging der wereld 't reeds had en dat het toch na zijn hemelvaart een nieuwe phase is ingetreden. Dat nu ligt in het *ὄνομα*; *ὄνομα* is wat tot erkenning komt; vóór de incarnatie was het potentia — na de verheerlijking actu. 't Best kan men dit duidelijk maken, door het zoo te onderscheiden, dat Christus nu regeert door intermediair van zijn eigen menschenlijke natuur, terwijl Hij het daarvóór deed door de te hulp genomen personen van menschenlijke koningen. Evenals Christus vóór zijn incarnatie zijn profetisch ambt door de profeten en zijn priesterlijk ambt door de priesters bediende, zoo oefende Hij ook zijn koningschap uit door schepselen, niet door de propria assumpta humana natura; niet immediate of directe dus — maar instrumenteel.

Vraagt men, waar in de Schrift het moment is, waarop Christus zijn koningschap 't eerst toont, dan wijzen wij op Gen. 3:15. Immers die woorden zien niet alleen op de verlossing des menschen, maar ook op zijn koninklijken triomf. Die worsteling tusschen twee machten, waarbij de een des anderen *רָאשׁ* vernietigen zal, toont, dat die eene koninklijke heerschappij bezitten zal; de *רָאשׁ* van Satan is niet zijn kop, maar zijn *macht*. In het „vermorzelen” van de *רָאשׁ* ligt dus opgesloten, dat in het „zaad van Eva” de koninklijke macht school.

Thans zullen wij nog de instrumenteele wijze, waarop Christus dit Koning-schap vóór zijn incarnatie uitgeoefend heeft, in haar drie stadiën nagaan.

1^o *de gedeeltelijke heerschappij die den mensch gegeven is over de creaturen*. Dit hoort tot het algemeene terrein der genade. Waar de mensch na den val macht wist te ontwikkelen om 't geweld van stroom en storm, element en dier te bedwingen, daar hebben wij in die ontwikkeling te doen met koninklijke macht en het is die koninklijke macht, die ook in Christus Jezus was cf. Joh. 1:4. Die macht nu, die de mensch uitoefent als zondaar, is een andere macht als die van Adam in 't paradijs. Die van Adam was direct en organisch; die van den zondaar is indirect en mechanisch. De tegenstelling tusschen die beide machten komt het best uit, als men let op den vloek in de Heilige Schrift uitgesproken tegen guichelaars, slangenbezuwerders, toovenaars enz. Immers wat de magi van het Oosten, de mysteriën van Egypte, heel de heidensche cultus beoogden, was door geheime machten het schepsel te bedwingen. Sporen van die adamitische macht zijn nog aanwezig; cf. enkele menschen, die macht hebben door blik of woord wilde dieren te temmen; de biologie en 't mesmerisme. In die verschijnselen moet dus tweeërlei onderscheiden, despoen uit 't paradijs, brokstukken uit de ruïne, die God overal liet — en valsche naboot-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

sing (van de magi). Het laatste is daarom verboden, wijl het een zich onttrekken is aan den vloek des Heeren. Het onderscheid tusschen de koninklijke heerschappij van Adam en die van ons ligt in de woorden: in het zweet d. w. z. door inspanning moet alles bewerkt en dan is het resultaat ook nog maar ten deele te bereiken. Voor den val had de mensch het eenvoudig voor 't nemen.

De koninklijke machten, die (na den val) in 't leven traden zijn:

a. heroïsme — een macht, waaraan men in onze eeuw ontwend raakt, maar die in den eersten tijd een der grootste machten in de saamleving was en waarin de koninklijke macht van het paradijs het meest nauwerkte. Het kreeg zijn Abläufer in moed, evenzeer een gave der algemeene genade; een gave sine qua uitoefening van koninklijke heerschappij onmogelijk ware geweest. Vooral heeft het nog twee Abläufer in de ontwikkeling van lichamelijke kracht en het zich dienstbaar maken van ijzer, verstand enz. om door slimheid en geweld wilde dieren, de machten der natuur enz. te overmeesteren. Nadat die strijd met de wilde dieren enz. gevoerd was, kwam de groote strijd tegen de zee — een der grootste evenementen in de samenleving, waarin hetzelfde heroïsme, maar gewijzigd optrad. Nadat zoo de groote natuurmachten overwonnen waren, kwam de macht om de natuur te beluisteren, te onderzoeken, haar wetten na te gaan, haar te analyseeren en zoo haar in elk opzicht te onderwerpen. Toen dit doel bereikt was, is

b. in wetenschap en kunst een nieuwe openbaring van de koninklijke heerschappij opgetreden. Waar nl. de vroegere worsteling de overwinning schonk over de verschijning, gaf de wetenschap die macht over de idee in de verschijning en nog sterker macht bood de kunst om tegenover de natuur, die den mensch overbluifte en neerwierp, den mensch te doen optreden met macht. Kunst en koning zijn woorden van één stam.

c. ook handel, nijverheid enz. zijn bestanddeelen van de algemeene genade en middelen, waardoor Christus zijn koninklijke heerschappij openbaarde.

Wij raken hier aan het zoo raak verwaarloosde en toch zoo belangrijke vraagstuk over de verhouding tusschen Christus en het leven der menschheid buiten Hem. Wij zullen nu roelen, hoe al het heidensche leren, de wereld van vroeger en nu, niet buiten Christus ligt, maar integendeel een element is van Zijn koninklijke Majesteit. Hoe dus de Christelijke Kerk tegenover de ontwikkeling van Grieken en Romeinen, Babyloniers en Indiers niet moet optreden, als had dit alles geen betekenis, als ware het zonder zin en bedoeling, maar integendeel te erkennen heeft, dat, hoewel dit alles in zonde gedompeld is dat dit alles, afgescheiden van die zonden, op zich zelf niets is dan de openbaring van de heerschappij, die God tot verheerlijking van Christus' koningschap aan de gevallen menschelijke natuur geschonken heeft. Dan zal men begrijpen, hoe elk volk der oudheid (en ook nu) momenten in zich bevat, die in 't bestel van Gods bestuur vaste betekenissen hebben

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ook voor de Christelijke Kerk en hoe handel en scheepvaart, nijverheid en industrie alle tropeeën zijn van de heerschappij die Christus uitoefent. Die scherpe scheiding zal verdwijnen en men zal begrijpen, dat er tweeërlei koningschap van Christus is — die in 't rijk der algemeene en die in 't rijk der bijzondere genade. 't Is daarom, dat in betere tijden, bij het te water loopen van een schip gebeden wierd, dat handel en nijverheid gilden bezaten, die aan de Kerk verbonden, de gebeden der Kerk verzochten en hoe alle handeling aan de Academien geschiedde „in nomine Sanctae Trinitatis”.

Wij zien als proef op de som hoe overal, waar de eere van Christus beleiden wordt, de heerschappij van den mensch over de natuur reuzenschreden doet en omgekeerd. Vergelijk slechts het Christelijk Europa en Amerika met het heidensch Azië en Afrika, en vraagt men, waar meer de natuur over den mensch heerscht, dan is het antwoord gegeven. De vrucht van kunst en wetenschap, van ontdekking en uitvinding in de Christelijke landen gedaan — voert de mensch juist onder de heerschappij van de natuur uit en doet hem over haar heerschen — terwijl waar Christus' naam niet beleden wordt, de mensch al meer slaaf wordt van de natuur en de zinnelijkheid.

Wat nu het verband betreft tusschen 't rijk der natuur en dat der genade is de tweeërlei weg aangegeven in Hiram en Bezaleël. Beide kregen kunstvaardigheid in allerlei werk. Hiram was kopersmid in Tyrus en ging naar Salomo om 't metaalwerk te gieten voor den tempel; terwijl Bezaleël een Israëliet was, die 't werk van den tabernakel volbracht. Bij Hiram is het de geleidelijke vrucht in 't rijk der algemeene genade; bij Bezaleël en Aholiab zijn het buitengewone ad hoc verleende gaven van God aan Zijn volk.

2^o *het regiment der volken*, is het tweede punt waarin Christus' koningschap uitkomt. Het bestaat hierin, dat God na den val in zonde en om der zonde wil de autoriteit van menschen over menschen in 't leven riep. Die bestond vroeger niet. In een zuiveren paradijstoestand is geen heerschappij van menschen over menschen denkbaar; in een leven buiten zonde is zelfs het idee van rechtspraak onmogelijk, juist wijl er geen overtreding is; in den toestand buiten zonde is er geen belastingheffing, wijl de aarde alles voortbrengt, wat noodig is; in den paradijstoestand eindelijk is van geen vloot of leger sprake, wijl een oorlog ondenkbaar is. In de overheidstaak is een deel, wat eigenlijk aan de burgerij zelf hoort en een deel gevolg van de zonde. Heel die taak en dus ook de overheid zelve verviel derhalve, als er geen zonde was.

Al de verrichtingen van het staatsleven zouden nu onmogelijk zijn, als er door God geen autoriteit op enkelen gelegd wierd. Een mensch kan nl. tot het doen van zulke verrichtingen op tweeërlei wijze gebonden worden: van binnen en van buiten. *Van buiten* door den sterken arm; maar door dat geweld

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van den sterken arm kan de overheid niet alles gedaan krijgen, want dan moesten immers ook *allen* gedwongen worden (gesteld er bestond geen inwendige band) en schoot er niemand meer over om te dwingen. Daarom legde God de Heere het anders aan; hij bond de menschen *van binnen* door hun consciëntie. Dat standpunt is door Paulus verdedigd in Rom. 13 : 5. Welnu die inwendige band der consciëntie is de Souvereiniteit, door God den mensch opgelegd. Had God de autoriteit niet opgelegd — de consciëntie zou niet dwingend kunnen optreden. Die dwang ontstaat door 't Woord Gods. Spr. 8 : 15 (en de vorsten stellen door Mij de gerechtigheid = stellen de rechtsbepalingen vast). Welnu dat is het, wat men noemt: het koningschap bij de gratie Gods; waarom in de Heilige Schrift de koningen en rechters ook **אַלֶּהִים** genoemd worden; dat is het waarom gehoorzaamheid tegenover de overheid — geheel afgescheiden van de deugdzaamheid harer personen — plicht is. De diepe schande van het gaan in de gevangenis is dus niet de zaak zelf, maar dat hij er ingaat met een veroordeelde consciëntie. Zonder het laatste is het gaan in de gevangenis gelijk aan het branden en pijnigen van een zieke door een dokter; beide malen lijdt men, maar men moet lijden als *ἐγασθός* en niet als boosdoener — en tot het laatste maakt ons alleen de consciëntie. Denk slechts om de martelaars, die jubelden op den brandstapel.

Er zijn dus tweeërlei banden, die den mensch binden, uitwendige en inwendige; daarvan is de eigenlijke band de inwendige, niet de uitwendige; van dien inwendigen band is dan ook in Ps. 2 sprake. Alle volkeren en vorsten der aarde komen daar bijeen en zeggen: laat ons de banden verscheuren van Jehova en Zijn gezalfde; d. w. z. de inwendige banden, waarmee God hen in hun consciëntie gebonden hield. Dat is het karakter van de revolutie; niet het zwaard grijpen en de overheid aanvallen, maar stelselmatig met opzet den band aan de overheid door God in de consciëntie gelegd, stukscheuren.

Dit feit nu, dat God autoriteit op menschen over menschen legde om de zonde, zien wij terstond na den val intreden, want Eva wordt aan Adam onderworpen en daaruit vloeit voort het ouderlijk gezag in huis; het gezag van den meester op school en het overheidsgezag van de koningen en vorsten in den staat. Dit gezag nu — en dit is hier de hoofdzaak — is van het paradijs af niet uitgegaan buiten Christus om, maar door de koningen als instrumenten van Christus uitgeoefend en daarom heet Hij de Koning der koningen. Openb. 17 : 14.

3. *het Koningschap in Sion*. Het derde element waarin Christus' Middelaars-koningschap is uitgekomen, ligt niet meer op het terrein der algemeene of kosmische genade, maar op dat der particuliere genade en is het extra koningschap in Sion. Dit koningschap nu, hoewel het extra is en over Sion, hangt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

toch organisch saam met het algemeen regiment over de volken. Er is sprake in Ps. 2:1 van de heidensche volkeren, die de banden verbreken willen van God niet alleen, maar ook van Zijn gezalfde, den Middelaar en nu breekt in vs. 4 het genadeverbond door: „Zie Ik heb toch mijnen Koning gezalfd over Sion.” Dat regiment over de heidensche volkeren wordt hier dus door God zelf in organisch verband gesteld met Sion's koningschap.

Thans zullen wij over dit sionitisch koningschap spreken, waarbij het er slechts op aankomt om de linea recta te volgen; dan vallen de moeilijkheden van zelf weg.

Einddoel van dit koningschap moet zijn, dat het koningschap bij de schepping in den mensch gelegd maar door de zonde verdorven — weer in volkomen glans en schittering terugkeere en zoo versterkt en gezuiverd, dat het niet meer vallen kan. Dat koningschap nu, oorspronkelijk in den mensch gelegd, bestond hierin, dat de mensch geen andere kracht ontving dan uit God en geen andere kracht gebruikte, dan die God hem schonk; dat hij met die kracht heerschappij oefende over de schepselen en de hulde dier kracht alleen aan God toebrecht. „Alles moest den mensch dienen, opdat de mensch zijnen God zou dienen”. Dat nu moet weer einddoel zijn; er moet komen een zuiver menschelijke heerschappij over alle creatuur, doch niet door uiterlijk geweld, maar door kracht uit God ontvangen. Adam in 't paradijs met wilde dieren verkeerende zou geen stangen of stokken noodig gehad hebben, maar ze zoo door uit hem werkende kracht beheerscht hebben. Alle oorspronkelijke heerschappij was macht uit het geestelijk centrum van 't menscheijk leven. Nu de zonde de uitstraling daarvan belet heeft, moeten andere hulpmiddelen ter hand genomen om dit te remplaceeren. In den hond zien wij nog iets van die direct uitgaande macht. Een patrijshond weet door zijn oog het wild onbeweeglijk te maken; ook sommige slangen hebben dat vermogen nog. Er is dus tweeërlei macht: één rechtstreeks uit het centrum van ons wezen uitgaande — die wij in het paradijs hadden; een ander door uitwendige hulpmiddelen in 't werk gesteld — die wij nu hebben.

Stelt men die twee nu tegen elkaar over, dan krijgt men tweeërlei regnum — nl. het regnum violentiae per vim manus en het regnum per ἐνέργειαν virtutis Spiritus; kort en goed — het regnum terrae en het regnum coelorum. Het tweede duidt dus niets anders aan, dan zoodanige heerschappij, dat het krachten die heerschappij bestaande rijk door rechtstreeksche energie van het menscheijk wezen zijn werk doet, terwijl het eerste een regnum is, dat leidt tot stichting van een rijk, dat uitsluitend opgehouden wordt door uitwendige kracht. Houdt men dus de zuivere tegenstelling, dan heeft men in 't paradijs, het regnum coeli, waarin de machten des hemels en der geesten heerschen en daarna het regnum terrae, als de aardsche machten, d. i. geweld, voor de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hemelsche in de plaats komen. Als ik *nu* echter op aarde in den *bestaanden* toestand het Koninkrijk der Hemelen weer wil inbrengen, dan krijg ik een andere tegenstelling. Heb ik eenmaal op aarde een ontwikkeld regnum terrae (gelijk Augustus in Jezus' dagen had) en treedt daarin het regnum coeli op, dan ontstaat er wrijving en botsing. Dan is de tegenstelling tusschen beide ook, dat het regnum coeli niet optreedt met lichamelijke maar met geestelijke krachten, doch er komt nu bij, dat die geestelijke krachten bereid zijn om te dienen, te lijden en dat zij slechts door dat lijden en ondergeschikt zijn veroordeelend optreden kunnen tegenover het regnum terrae.

Komen wij nu tot de beschrijving van Jezus zelf omtrent dit regnum coeli — dan vinden wij, dat de apostelen er niet in thuis zijn, het voortdurend opvatten als een aardsch koninkrijk, maar met een exponent, nog machtiger; evenals Satan aan Christus op den berg alle koninkrijken der aarde toonde en zeide: „Aanbid mij en ik zal U dit alles geven.” Die satansgedachte hadden ook de apostelen, zoo zelfs dat Petrus sabels kocht en er een politieagent het oor mee afsloeg. In dat afgehouden oor ligt de krasse tegenstelling van het koninkrijk der hemelen en dat der aarde. Want terwijl de Heere Jezus al den tijd van zijn omgang op aarde heeft moeten worstelen met Satan, de wereld en zijne apostelen om dat valsche idee van het regnum terrae van zich af te houden — zocht Hij tegelijkertijd in te dragen het denkbeeld van het regnum coeli. Vandaar dat de Heere zoo sterk mogelijk zegt in Luc. 17 : 20, 21 *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως; ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.* De *παρατήρησις* staat hier tegenover de machten *ἐντὸς ὑμῶν*; die machten zijn niet de macht van liefde, godzaligheid — het Koninkrijk der Hemelen is reëel; het is niet, dat wij *zalig* worden, maar dat wij heerschen over de natuur om de offerande van alles aan God te brengen. De aangehaalde woorden willen dus zeggen, dat het middel, waardoor dat koninkrijk zich vestigen zal, niet is uitwendig apparabel, maar een geestelijke levenskracht, die in de geloovigen en van hen uit werken zal — niet tot zaligheid, maar tot heerschappij over alle creatuur. Zoo ook Matth. 20 : 25—28 evenals Joh. 18 : 36, 37 waar Jezus zegt: *ἡ βασιλεία ἣ ἐμὴ οὐκ ἐστίν ἐντεῦθεν*; dat *ἐντεῦθεν* ziet op den oorsprong; dat Koninkrijk heeft zijn oorsprong niet uit de aarde maar uit den hemel. Vandaar dat Christus verder zegt: *ἐγὼ εἰς τοῦτο γενένημαι — ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ* opdat Ik de wezenlijke macht openbare. Sabels en kanonnen zijn niet de wezenlijke macht, maar die macht, die rechtstreeks uit den geest werkt.

Dat standpunt nu, waarop het koninkrijk der hemelen een geheel andere beteekenis krijgt, dan men er gewoonlijk aan geeft, stelt tegenover elkander den toestand zooals nu door de zonde geworden en dien, die eens komen zal en nog machtiger zal zijn dan die in het paradijs.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu rijst de vraag echter: hoe is nu in dien zondigen toestand — van de macht per vim violentiae — die geheel andere toestand gebracht van de heerschappij van den mensch per vim spiritus over alle creatuur (ook over den mensch); m. a. w. hoe is het koninkrijk der hemelen in het koninkrijk der aarde ingedragen? Daarvan getuigt heel de profetie; zooals wij lezen Jes. 2 : 4, dat de zwaarden en spiezen tot spaden en sikkelen geslagen zullen worden; dat alle uitwendig vertoon wordt op zij gezet; hoe de Messias niet komen zal als een machtig vorst, maar als een „rijse” uit den afgehouwen tronk. Maar hierbij wordt toch altoos de voorstelling gevonden van een heerschappij, die Hij hebben zou over alles, edoch eene heerschappij, die op gansch wondere manier tot stand komt en die zijn voorbeeld vindt in den strijd met de Midianieten (cf. Jes. 9 : 3, 4), waarin de Israëlieten niet overwonnen door geweld, maar door het gedruisch van fakkelen en kruiken, zoodat het leger der vijanden uiteengeslagen werd door een paniek (d. i. een geestelijke macht, ook al werd die door uitwendige middelen opgewekt), welke overwinning, gelijk Jesaja aanduidt, een profetie was van de zegepraal van Christus over zijn vijanden, die door een macht in hun conscientie te stellen hen overwon.

Om nu dit regnum coeli in de wereld te dragen, beliefdde 't God een apart wereldje te stichten en wel in Israel, als een geheel geïsoleerde wereld met een geheel op zich zelf staand doel. En in dat wereldje heeft God de Heere een berg genomen en den top van dien berg (die zooveel dichter bij den hemel lag dan de aarde) heeft Hij verkoren tot Zijn woonstede; Zijn heilighdom daar gezet, geestelijke machten er in gedeponeerd en daarover Zijn Koning gezalfd. Hier is dus een koninklijke heerschappij, die tot uitgangspunt heeft niet een paleis of leger maar een tempel; en dat wel dien tempel niet naar zijn uitwendige gestalte genomen, maar naar de geestelijke krachten, die er in woonden. Dat feit nu, dat daar een land Kanaän was met een berg en dat daarop op den top een punt was, waarvan de koninklijke macht over het gansche land uitging — dat was profetisch, de typische voorstelling van het koninkrijk der hemelen. Een typische voorstelling, waarbij dan ook geen gewoon koning op aarde hoorde, maar een die in zijn geestelijk karakter dienst deed als instrument om het koningschap van Christus duidelijk te maken. Het koningschap van Saul nu is hier tusschen ingekomen en heeft de positie vervalscht. Hoe, zullen wij verderop zien.

Tot dusver hebben wij dus aangetoond:

1^o wat het βασιλεία τῶν οὐρανῶν zeggen wilde; dat het niet een βασιλεία ἐν οὐρανοῖς is, maar τῶν οὐρανῶν (Gen. originis), het komt uit den hemel op aarde; het is niet iets nieuws, maar restauratie van wat in het paradijs was; zijn hoofd-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kenmerk is, dat niet vis violentiae maar vis spiritus de macht is, waardoor dat koninkrijk organisch saamhangt.

2^o hebben wij de vraag besproken, hoe God die restauratie geëffectueerd heeft, hoe Hij daartoe een koninkrijk in de wereld stichtte, nl. Israel, zoodat men niet zeggen moet: Israel is een volk uit de volken maar het is iets aparts, geïsoleerd; een oase in de woestijn; iets dat als **הָעַם** absoluut tegenover **הַגּוֹיִם** overstaat;

3^o hebben wij aangetoond, hoe dat aparte karakter vooral wordt voorgesteld door Sion en wel symbolisch door den top, die naar den hemel reikt en zijn beteekenis ontleende aan de geestelijke krachten, die er van uitstroomde; en eindelijk

4^o dat Christus de Koning van dat rijk uit den hemel het beheerschte. Het laatste moet nu nog verder ontwikkeld.

Christus was Koning vóór David er was en was het, toen Hij er was; David was dus geen koning van Sion, maar Christus' stedehouder.

Deze tegenstelling bleek het sterkst, toen het volk Israel om een eigen koning vroeg. Dat dit tafereel in de Heilige Schrift zoo breed beschreven wordt, ligt daaraan, dat daaraan de tegenstelling hangt van de koninkrijken der wereld en dat van Israel. De koninkrijken der wereld zijn — althans na de Babylonische spraakverwarring, koninkrijken. Het koninkrijk van het paradijs — van Sion — van de hemelen is één. Tegenover Sion staat Basan. Basan representeert *al* die koninkrijken saam, Sion *het* koninkrijk, dat in het paradijs ondergegaan door Christus weer hersteld moet.

Gaan wij nu de aangehaalde scène na in I Sam. 8 : 4—9, dan zien wij dit bevestigd. Het volk verklaart daar, dat het een koning wil hebben als alle andere volkeren (**מִלֶּךְ הַגּוֹיִם**). Samuel ziet het verderfelijke en verkeerde daarvan in en ook God zelf verklaart aan Samuel: Het is geen afval van *u*, maar van *Mij*, dat zij Mij niet meer tot koning over zich begeeren, cf. vs. 19, 20. Hieruit blijkt dus, dat God tot dusverre *hun Koning* geweest was. Maar — en ziedaar de eigenlijke gedachte van hun afval — waarmee Israel zijn adel wegwerpt: het wil der wereld gelijkvormig worden. Gelijk vaak kinderen uit vrome gezinnen, die de vermaken der wereld zien, vragen: waarom mogen wij die ook niet hebben? — zoo doet ook Israel hier. 't Zelfde spreekt I Sam. 10 : 19 uit en nogmaals I Sam. 12 : 12. Deze passage van Israels geschiedenis wordt dus breed uitgewerkt; 't is een der hoofdmomenten van de Openbaringsgeschiedenis. De geheele strijd tusschen David en Saul was een belichaming van deze machtige antithese. Wat was toch het geval. De geheele menschheid was in allerlei kleine volkjes gesplitst, die weer elk hun eigen koning hadden.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die toestand nu bestond door de algemeene genade — anders ware het een hel op aarde geweest. Het was dus een gevolg van de zonde, maar met de algemeene genade als tegengift er in. Nu brengt God het koninkrijk der hemelen; d. w. z. Hij brengt de bijzondere genade in plaats van de algemeene genade en kiest daartoe Israel uit. De paradijstoestand moest hersteld; in het paradijs nu was geen koning over Adam denkbaar dan alleen God. Ook in Israel mocht dus geen koning zijn, want God zelf was koning. Samuel voelde dit, maar 't volk voelde zijn noblesse niet. Het riep: „geef ons een koning, wij willen zijn als al de andere volken”.

God de Heere moet dus in strijd met Israel's wensch het koninkrijk der hemelen handhaven. Hij zegt daarom tot Samuel: geef ze een koning. En wat is het gevolg? Dat reeds bij de eerste regeeringsjaren van dien koning het geheele eigenaardige karakter van Israel dreigt te loor te gaan; dat Saul het priesterschap onder zich subsumeeren wil en Israel op 't punt staat van in de wereld te vervloeien. Dat voelden toen de vromen in Israel; God verwerpt Saul en verwekt David. David volgt Saul niet op, treedt niet in Saul's plaats. David was door God gesteld — Saul door 't volk gekozen. David trad niet op „als de andere koningen,” maar om typisch Christus' koningschap af te beelden. Dat is de antithese. Saul's koningschap is wereldsch, David's koningschap is tegenover de wereld en is typisch. Vandaar dat David's koningschap, als het uitgediend heeft, wegvalt. Na Babel's ballingschap is er geen koningschap meer. Als Jezus Christus op aarde komt is het typisch koningshuis in verval en komt Hij als een rijsje uit den afgehouden tronk. Van dat typisch koningschap is op aarde niets te zien. De kroon, die hij heeft, vloeit niet voort uit 't koningschap van David op aarde, maar is uit den hemel neergedaald. Vandaar dat, toen deze ommekeer kwam, heel Israel onder de macht van Rome was. De vromen onder Israel voelden wel, dat noch Caesar noch Herodes met dat messiaansche koningschap iets te maken hadden en verwachtten dan ook een ander koningschap daarnaast. — En nu komt Christus als een rijske uit den afgehouden tronk om te dienen, niet om te heerschen; wiens beeld is met het slavenkleed om de schouderen; die door lijden tot heerlijkheid gaat en die zijn koninkrijk vestigt, niet door eenige vis violentiae; die zelfs scherp al zulke daden van zijn discipelen afkeurt en nu louter, evenals Adam in het paradijs door geesteskracht, door organische macht over de creaturen, zijn heerschappij vestigt.

Hiermede valt het Chiliasme. Eerst aan dit punt toegekomen voelen wij, hoe alle Chiliasme tegen de Schrift ingaat. Bestrijding van het Chiliasme is daarom plicht. Als Christus op aarde komt, bezielde diezelfde chiliastische gedachte, die reeds in Samuel's dagen openbaar wierd, de apostelen. Ze

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

droomen van een machtigen troon; van uitwendige schittering, heerschappij en macht; ze hopen, dat door een oproer Herodes en Caesar verjaagd zullen worden. En terwijl tegen dit alles de Heere Jezus principiëel ingaat, komt nu het Chiliasme om diezelfde leugenachtige gedachte als einddoel te poneeren. De Jodenmissie draagt dan ook een hoogst bedenkelijk karakter in onze dagen; ze is niet een poging om ook dat deel der menschheid bij de Christelijke Kerk te voegen, maar het occupeeren van dat volk als *volk*, om zich door dat volk te laten overheerschen. Gevolg van dat alles was dan ook, dat wel vele Christenen al meer en meer verjoodscht, maar slechts weinig Joden Christenen wierden. Ze droomden, dat Israel niet een voorbijgaande, maar een blijvende beteekenis had en dat wel in dien zin, dat het vleeschelijke Israel nog eens in macht en aanzien zou uitbreken. Men beriep zich daarvoor op Openb. 20, waar geschreven staat, dat de martelaren — dat wil volgens hen zeggen de Joden — duizend jaar met Christus regeeren zullen op aarde. De nadere behandeling van deze quaestie hoort thuis in de locus de Novissimis; maar wel moet er hier reeds op gewezen worden, hoe gevaarlijk deze doling is, wijl ze den mensch belet door te dringen tot het geestelijke karakter van Christus' koningschap. Bovendien — van die Jodenheerschappij gedurende 1000 jaar staat in Openbaringen niets. De duizend jaren zijn symbolisch: $10 \times 10 \times 10 = 1000$; 10 is de wereldidee, 3 het goddelijk getal. Van een heerschen *op aarde* is geen sprake. En eindelijk — er staat niet *regeeren* maar heerschen d. w. z. werking hebben. Dat Chiliasme is dus vleeschelijkheid; het brengt een ander Evangelie dan het Evangelie Gods; evenals Paulus, moeten dus ook wij van haar zeggen: anathema sit. Daarmee is niet gezegd, dat alle Chiliasten in beginsel tegenover Christus staan; velen zondigen in dit opzicht onbewust. Maar wel dient er op gewezen, dat het Chiliasme zelf niet iets bijkomstigs is; dat het ernstig en degelijk moet bestreden, niet door groote woorden en fulmineeren, maar door aan te toonen, dat het karakter van het koninkrijk der hemelen geestelijk is in tegenstelling met het koninkrijk der wereld.

Christus is op aarde gekomen en heeft incarnatus zijn koningschap voortgezet, dat Hij reeds ante incarnationem onder Israel had. Hierbij moeten de wonderen en teekenen van Christus besproken worden. In het paradijs was de toestand aldus, gelijk wij zagen, dat Adam rechtstreeksche organische macht had over de schepping; dat zij hem onderworpen was, opdat hij God den Heere zou dienen. Het koninkrijk der hemelen is daar dus aangeduid in de macht, die alle dieren tot Adam bracht, opdat Hij ze noemen zou. Door den zondeval is die macht gebroken en had hij geen onmiddellijke heerschappij meer over het creatuur. Had de mensch toch die macht behouden,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dan zou elk mensch een duivel geworden zijn en ware heel de schepping in opstand gekomen tegen God. „Dan zou hij, gegeten hebbende van den boom des levens, een god geworden zijn”. Daarom plaatste God de Cherubim aan den ingang des hofs, wat ten gevolge heeft, dat de mensch zijn heerschappij over 't creatuur verliest en al het creatuur macht krijgt over hem. „Stof zijt gij en tot *stof* zult gij wederkeeren. In 't *zweet* uws aanschijns zult gij brood eten”.

De „niphlaooth en otooth” zijn nu niets anders, dan dat daarin de macht, die Adam in 't paradijs bezeten had, incidenteel terugkeerde. De wonderen zijn geen wonderen in het paradijs; daar waren het natuurlijke dingen (except natuurlijk de genezing van zieken en opwekking der dooden, die in 't paradijs niet konden gebeuren).

Waar het nu de groote vraag is, of het creatuur macht zal hebben over den mensch of God over het creatuur en waar Christus als Middelaar besteld is om die macht Gods over het creatuur uit te oefenen, daar komen in zijn koningschap telkens wonderen voor. Vandaar wordt in Israel niet de vis violentiae maar de macht van den geest getoond; denk aan de wonderen in Egypte, bij de Roode Zee, in de woestijn. Al die wonderen heeft Christus 't zij middellijk 't zij onmiddellijk uit den hemel gedaan als openbaring van Zijn koninklijke macht. Daarom zijn al die wonderen en teekenen openbaring van de machten, die in 't koninkrijk der hemelen verborgen liggen en die in 't paradijs te loor gingen.

Toen Christus op aarde kwam betoonde Hij diezelfde macht. De wonderen zijn dus geen kunststukjes om de waarheid van zijn leer te bewijzen, maar ze dienen om 't koninkrijk der hemelen te toonen. Juist in die genezing van zieken, macht over de elementen en opwekking der dooden, wordt de rechtstreeksche macht, die de Middelaar als koning over alle creatuur bezat, spiritueel en zonder vis violentiae, openbaar.

Vandaar dat aan dien wonderen-cyclus nog toegevoegd wordt een program. Want nadat Christus van de aarde weggegaan was, trad een tusschentoestand in, waarin het creatuur over den mensch zou heerschen. Het zou dus den schijn hebben, alsof Christus wel een korten tijd over het creatuur geheerscht had, maar op den duur na zijn hemelvaart het had moeten afleggen. Vandaar dat op dat program twee punten moesten voorkomen: 1^e zijn opstanding: 2^e het laatste oordeel. Zijn eigen opstanding, wijl dit zijn triumpf was als koning over het creatuur; het laatste oordeel om te toonen, hoe het creatuur, al bleef het nog een tijd lang met gebroken macht heerschen, in dien oordeelsdag voor goed aan den mensch onderworpen zou worden. Vandaar dat het einde van Christus' koninklijk program, van dat program der reali-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

seering van het koninkrijk der hemelen (cf. Matth. 27 en heel Openbaringen) wezen zal of een *καταργεῖν* of een *ὑποτάσσειν* van het creatuur. Slechts één van die beide is mogelijk. En eerst als het tot die volkomen decisie zal gekomen zijn, gaat de tusschentoestand weg; wordt de paradijstoestand hersteld en treedt het koninkrijk der hemelen in volle majesteit op!

Streng moet dus ten einde toe volgehouden de tegenstelling tusschen 't koninkrijk der hemelen en dat der wereld. Hiervoor wijzen wij ook op de zoogenaamde afstamming van Jezus uit David. De Roomsche Kerk houdt nl. staande, dat de Heere Jezus ook toen hij op aarde rondwandelde eigenlijk koning der Joden, was; zoodat Herodes en Augustus slechts usurpateurs waren en Christus de wettige vorst van Israel. Dat dus niet Hij onderdaan had moeten zijn van Herodes, maar Herodes van Hem. De Roomsche Kerk heeft dit zoeken waar te maken door de bewering, dat er een kroon van David was, die bij erfopvolging van Salomo op Rehabéam enz. doorging, totdat in Zerubbâbel de laatste drager van die kroon gezien was; dat ze toen 4 eeuwen lang in het duister was gaan wegschuilen om in Maria en Jozef weer op te komen en zoo op Jezus over te gaan, zoodat Hij rechtens de kroon van David en Salomo droeg. Is dit alles waar, dan volgt hier dus uit, dat Christus — was zijn recht erkend geworden — rechtens zou hebben kunnen heerschen over dat kleine deel van Azië, wat ligt tusschen Tyrus en de woestijn; de zee en Mesopotamië.

Het is van 't uiterste gewicht het erroneuse dezer voorstelling goed in te zien. Ze hangt nauw samen met 't Chiliasme. Ze moet geheel en al op zij gezet worden. Wat in David's koningschap gezien is, was niet reëel, maar droeg een dubbel karakter. Voorzooverre Israel een volk op deze aarde was, heerschte ook in Israel een gezag van menschen over menschen, dus opgelegde souvereiniteit. Zoo van de vaders over de kinderen; van de heeren over de slaven enz. Gelijk er nu bij andere volkeren een culminatie dier Souvereiniteit was in den koning, kon ook in Israel — als deel der wereld — zulk een koning met opgelegde souvereiniteit optreden. Dat hoorde dan echter tot het rijk der algemeene genade, niet tot de bijzondere genade in Israel, dat kon, in zooverre zij menschen waren, maar niet in zooverre zij in onderscheiding van de menschen Israelieten waren. Voorzooverre David dan ook die opgelegde souvereiniteit droeg, is ze weggegaan en vernietigd. Voor 10 van de 12 stammen is dit reeds geschied, blijkens I Kon. 12 : 15, 22—24 de aankondiging van den profeet Ahia aan Rehabeam en Jerobeam. Ze waren afgescheurd van David's huis en waar de Heere afscheurt, is geen erfrecht. Dat bleef alleen gelden voor Juda. En ook wat Juda aangaat, ging het weg bij Jechonja cf. Jer. 22 : 30: „niemand van zijn zaad zal voorspoedig zijn zittende op Davids troon”.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bij menschelijk erfrecht moet het terstond aansluiten; de lijn moet ongestoord doorloopen; één interruptie breekt 't erfrecht. Na de ballingschap regeert Davids huis niet meer. Waar het koningshuis dus 400 jaar lang niet meer geregeerd had, hoe zou het daar nu ineens weer kunnen optreden. Denk u, dat er nog een afstammeling over was van 't Henegouwsche huis, die hier kwam en op de kroon pretenties maakte — men zou hem of gek verklaren of gevangen zetten. Als wij ons op het terrein van de algemeene genade stellen, zijn deze regels dus ook op Christus van toepassing en is van dien kant alle erfrecht dus uitgesloten.

Gaat men voorts de geslachtsregisters na van Mattheus en Lucas, dan zien wij, dat het geslacht gedeeltelijk afgeleid wordt niet uit Salomo maar uit een anderen zoon van David. En nu spreekt het wel vanzelf, dat waar sprake is van een erfrecht, dat aanspraak geeft op de kroon, er dan ook niets aan ontbreken mag en er geen speld tusschen moet te krijgen zijn.

Eindelijk geldt tegen een ieder, die Jezus in dien zin koning wil doen zijn over Israel en Hem dus onder de algemeene genade stelt met opgelegde souvereiniteit, dat die Hem daarmee feitelijk stelt buiten 't koninkrijk der hemelen, d. w. z. het eigenlijke koninkrijk van Christus geheel vernietigt.

Willen wij den draad vinden, die op het goede spoor leidt, dan moeten wij op een *andere* zijde van David's koningschap zien.

Waarom is Saul verworpen en David de man naar Gods hart? Wyl Saul door 't volk aangewezen is en David door God? Neen, want bij beide vinden wij de zalving door Gods profeet en de aanstelling door 't volk; bij beide was het het constitutioneele koningschap. Hier ligt dus het verschil niet in. Raakt het dan wellicht het koningschap in de algemeene genade en de opgelegde souvereiniteit? Neen, want ook daarin stonden beide volkomen gelijk. Het onderscheid lag hierin, dat David behalve koning ook beeldrager was van den Messias en zijn instrument. Dat miste Saul en dat bezat David. Daarom was David de man naar Gods hart en Saul niet. Dat David nu typisch koning was over Israel — gold dat het *vleeschelijke* Israel? Neen, maar voor het Israel in onderscheiding met alle volkeren, voor 't geestelijke Israel. Dat typische koningschap was dus bij David ook een geestelijke eigenschap, een geestelijke qualiteit. Was dat typische koningschap dus daarvan afhankelijk, dat hij tevens naar 't recht der volkeren ook koning over die menschen was? Neen want David was een type van Christus reeds voor hij koning was; toen hij nog rondzwierf op de bergen achter zijn kudde schapen. Toen dus het koningschap naar de wereld onder Zedekia vernietigd werd, werd dat geestelijke typische koningschap niet vernietigd. Het bleef die vier eeuwen lang leven. En dat koningschap nu is tot Christus gekomen en wel — zooals het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

moest om alle verwarring van beide te voorkomen — afgescheiden van allen aardsehen glans, pracht en majesteit, gansch losgemaakt van dat koningschap naar de wereld. De aard en het karakter van dat geestelijke koningschap is: *door innerlijke geestelijke* macht te reageeren tegen verdrukking, kruislijden en dood en alle vijanden te overwinnen. Terwijl dus het aardse koningschap door Herodes en Augustus was ten onder gebracht, toont juist dit geestelijk koningschap zijn macht.

Ook zóó is er dus bij Christus van geen erfrecht sprake. Het typische koningschap immers had, juist wíl het typisch was, een terminus ad quem en die ligt daar, waar de antitype verschijnt. De schaduw gaat weg als de persoon zelf komt. In den aard van David's typisch koningschap lag dus, dat het ophouden moest, zoodra de Messias zelf in 't vleesch verscheen. Christus uit Maria geboren wordende, erfde dus dat typische koningschap niet; Hij deed het juist omgekeerd verdwijnen. Evenals het typische priesterschap ophield, zoodra Christus als de ware priester zijn waarachtige offerande aan 't kruis gebracht had, zoo hield ook het typische koningschap op, zoodra de ware koning in 't vleesch verscheen en zijn macht uitoefende. Cf. Ezech. 21 : 27: „Ik zal de kroon omgekeerd, omgekeerd, omgekeerd stellen; ja zij zal niet zijn, totdat hij kome, die daartoe recht heeft en dien Ik dat geven zal.”

Met deze quaestie hangt een andere samen, die vooral Rome's belangstelling in dat vraagstuk prikkelde, nl. de quaestie *der twee zwaarden*. Heeft Christus de kroon van David geërfd en is Hij dus eigenlijk koning van dat land geweest, toen Hij op aarde rondwandelde; en heeft Christus den paus van Rome als zijn stedehouder op de wereld aangesteld — dan vloeit hier logisch uit voort, dat de paus ook opgelegde Souvereine macht heeft over de koningen en volkeren dezer aarde.

In tegenstelling nu met al dat hangen aan Jezus' aardse koningschap, ligt het op ons juist en wel te bepalen de geaardheid van het koningschap, dat Jezus uit den hemel uitoefent. Zie wat daarover gezegd is in de § „de Exaltatione Christi.”

Desaangaande nu is drieërlei meening:

1^e van hen, die Christus alleen als God nemen en met zijn menschelijke natuur geen vollen ernst maken; die beweren, dat Christus bij zijn incarnatie zijn goddelijke eigenschappen door *κρύψις* verborg, maar dat die *κρύψις* bij de hemelvaart ophield en toen de volle heerlijkheid uitstraalde.

2^a Van hen, die vlak omgekeerd, in Christus alleen een mensch zien en geen oog hebben voor de goddelijke natuur in Hem en die nu stellen, dat Christus zijn menschelijke natuur een tijdlang na zijn incarnatie in beperktheid heeft ingedrukt, maar bij zijn hemelvaart de volle ontplooiing van die menschelijke natuur erlangde;

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

3^e Tusschen deze twee in ligt de pantheïstische lijn, waarbij het goddelijke in het menschenlijke en omgekeerd overvloeit en men niet weet, of men bij de verhooging met een actie van de eene of de andere natuur te doen heeft.

Alle deze drie voorstellingen hebben echter dit gemeen, dat zij het *eigenlijke* koninklijke karakter aan zijn koningschap ontnemen. De *waarheid* van Zijn koningschap vernietigt men!

Dit hangt saam met de vraag of dat koningschap figurative of realiter bedoeld is. Men kan zeggen, dat Rafael de koning der schilders, Beethoven de koning in de wereld der tonen is — maar dan is 't koningschap figurative niet reëel bedoeld. Zoo beweert men nu ook, dat de uitdrukkingen: het koninkrijk der hemelen, Uw koninkrijk kome, niet moeten opgevat in letterlijken zin, maar overdrachtelijk in den zin van hoogen invloed en geestelijke werkingen. Zoo doen het de Ethischen en Groningers, die den mond vol hebben van 't rijk der waarheid, van liefde waardoor alle realiteit weggenomen wordt en van Christus' koningschap alleen een zekere zedelijke meerderheid overblijft.

Daartegen nu is de Gereformeerde Kerk in strijd met de Luthersche Kerk opgekomen. Neen, zeide zij, dat koningschap is niet figurative bedoeld, maar zoo reëel mogelijk.

Hoe ontdekt men nu, of een koningschap reëel of figuratief bedoeld is? Dat blijkt daaruit, of die koning, die als koning optreedt, *wetgever*, *rechter* en *uitvoerder van zijn vonnissen* is en *leider van de krijgen*, die te krijgen zijn.

1^o *Christus is wetgever*; Wie de wet van Sinaï verstaat, weet, dat deze juist daarin van de paradijswet onderscheiden is, dat de laatste was van God Drie-eenig; die op Sinaï van Christus. Dat de wet van Sinaï een nationaal karakter draagt en bij allerlei typische wetten geplaatst wordt, ligt juist in Christus' plaatsbekleedend koningschap. Christus als plaatsbekleedend koning is het, die in 't bizondere rijk der genade Zijn wet aan Sinaï geeft. Waar Jezus dan ook in het Nieuwe Verbond het typische karakter uit de wet wegneemt, daar legt Hij er nadruk op, dat Hij niet gekomen is om de wet te ontbinden, maar om haar te vervullen, d. i. om haar reëel te maken, en den *vollen* inhoud aan te geven. Het verschil tusschen het typische en het vervulde, kan men het best duidelijk maken door de vergelijking van stereoscoopplaten door den stereoscoop gezien en op zich zelf. Op zich zelf zijn zij plat — dat is het type; maar door den stereoscoop gezien, worden ze vol; ontstaat er vorm en gestalte; dat is het reële. Christus vernietigt de wet niet, maar maakt, dat de volle kracht der wet in elke levensbetrekking op ons aandringt. Christus, dit is het eerste kenmerk, was, is en blijft dus wetgever. Hij is dat absoluut. Geen ander kan naast Hem staan; het begrip „wetgever” zelf sluit uit, dat nog een ander die

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

macht hebben zou; een andere regelende macht, die de wetten uitvoert, is denkbaar; niet twee wetgevende machten naast elkaar.

2^e *Christus is Rechter*. De Heilige Schrift wijst er telkens op, dat de beslissing over 't lot van elken persoon in de handen van Christus gegeven is. Niet wijl Hij als zedelijk meerdere elk zedelijk mindere oordeelen zal, neen, maar zoo reëel mogelijk: dat elk mensch voor den rechterstoel van Christus geopenbaard zal worden, om geoordeeld te worden.

3^e *Christus is uitvoerder van zijn vonnissen*. Zijn vonnis is niet als dat van een kunstrechter, die aan zijn oordeel geen uitvoering geeft, maar er is sprake van een zeer reële executie; er wordt gezegd in de Heilige Schrift, dat er een onuitblusselijk vuur is en dat Christus nu tot den een zegt: ga gij in dat eeuwige vuur! en tot den ander: ga gij in de eeuwige zaligheid in! — Juist uit die executie van Christus' vonnis blijkt weer het essentieele karakter van Jezus' koningschap. En eindelijk

4^e *Christus is krijger van zijn krijgen*. Die krijgen zijn niet denkbeeldige overdrachtelijke worstelingen in het rijk der geesten. Neen het zijn persoonlijke machten, die tegen het Godsrijk optreden en daarom persoonlijk overwonnen moeten worden. Vandaar dat de dood, die vernielende macht, die zijn scepter rondzwaait over alle menschen, de *ἐσχατος ἔχθρος* de laatste vijand heet, die onderworpen moet. En dat *καταργεῖν* nu, 't vernielen en te niet doen van al hun werken, is het groote resultaat, waartoe Christus komen moet.

Waar deze vier dingen dus niet figuurlijk maar zoo reëel mogelijk zijn, daar moet ook Christus' koningschap niet figuurlijk maar reëel wezen.

Dit wat den buitenkant aangaat — nu de binnenkant van Christus' koningschap.

Wij bespraken reeds als eerste punt de legislatieve macht van Christus en zagen, hoe deze macht niet pas na de incarnatie maar reeds op Sinaï in werking trad; vandaar in de Kerk doorgaat en nu nog duurt. Ook wezen wij er op, hoe in de uitspraak des Heeren: „Ik ben niet gekomen om de wet te ontbinden, maar haar te vervullen” dit vervullen gelijk staat met: realiteit geven aan wat vroeger typisch was. En de steenen tafelen van Horeb èn het hart van Christus zijn als 't ware de twee plaatsen, waarin de Wet geschreven staat; maar in de tafelen der wet hol, typisch; in Christus hart gevuld met gouden letters.

In de 2^e plaats zullen wij nu bespreken de wijze, waarop Christus dat koninkrijk der hemelen in onderscheid van 't koninkrijk der wereld op aarde ageeren laat.

De tegenstelling tusschen beide is deze, dat het koninkrijk van den *κόσμος* per vim violentiae en 't koninkrijk der *οὐρανοί* per vim spiritualem regeert;

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van die vis spiritualis hebben wij een uiting gezien in de naamgeving der dieren door Adam, gelijk ook de wonderteekenen van Christus daardoor geschied zijn.

Nu heeft elke βασιλεία τοῦ κόσμου (en hierop dient ook in de politiek gelet) deze eigenaardigheid, dat ze heerscht over 't lichaam niet over de ziel; en dat elke poging om ook over de ziel met haar vis violentiae te heerschen, haar zelf verderft.

De overheid der wereld draagt daarom 't zwaard. In het koninkrijk der hemelen is het zwaard vervangen door het *woord*, dat uit 's konings mond uitgaat. Vandaar lezen wij in de Openbaringen dat „uit Jezus mond een tweesnijdend zwaard uitging” en elders „dat het zwaard zijns monds verderven zal”. Die uitdrukking van „het zwaard des monds” is geen figuurlijke wijze van spreken; er zit dieper zin achter; het wil dit zeggen, dat datgene, wat het *zwaard* is bij de wereldlijke overheid het *Woord* is in 't koninkrijk der hemelen.

Waar nu Adam oorspronkelijk in 't paradijs gesteld was om door den adel zijns geestes de wereld te beheerschen; maar door den val in zonde die macht geknakt en 't geweld 'er voor in de plaats gekomen is, komt in Christus weer 't oorspronkelijk koningschap terug, de ἐξουσία, die ook in het paradijs geweest was en die evenzeer als daar het karakter draagt, dat zij het inwendig wezen van het schepsel aangrijpt. Adam pakte een leeuw niet bij zijn manen om hem in bedwang te houden, maar door geestkracht in 't centrum van zijn wezen. Evenzoo worstelt Christus niet uitwendig met den storm, maar grijpt Hij door zijn vis spiritualis den storm in zijn middelpunt aan en legt hem neder. En zoo is nu de heele heerschappij van Christus van dien aard, dat Hij macht ontvangen heeft om het creatuur door zijn geest te beheerschen. Een macht, die geen Keizer of Caesar kent. Toegerust met die macht, oefent Christus haar uit door den Heiligen Geest en dat wel — wat meer bepaald den mensch betreft, op drieërlei wijze:

1^e doordat Hij in hun bewustzijn rechtstreeks inbrengt zijn *φῶς*.

2^e doordat Hij direct op hun wil werkende, dien wil van binnen door zijn geestesmacht overbuigt.

3^e doordat Hij eens met zijn geestesmacht van binnen uit hun uitwendige verschijning gelijk zal maken aan het lichaam van zijn eigen glorie — en dat niet door uitwendige nieuwe schepping, maar door dezelfde krachten, waarmee Hij alle dingen aan zich zal onderwerpen Phil. 3 : 21.

Onze Gereformeerde vaders hebben, zonder dit daarom in alle details uit te werken, juist daarin de betooning van Christus' koninklijke macht gezien, dat Hij niet alleen aanradend tegenover de ziel stond, maar ook efficaciter in haar werkte. Alleen bleven zij bij dit alles te veel staan bij het geestelijke en lieten te weinig op

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de vernieuwing der geheele creatio — die zij apart behandelden, zonder verband hiermee, bij den *Locus de Novissimis*.

Uitroeger komt deze koninklijke macht van Christus over de ziel ter sprake in den *Locus de Salute*, waar ook de bewijspplaatsen te vinden zijn.

In de 3^{de} plaats openbaart zich de aard van Christus' koningschap in de Kerkregeering. In zooverre zij toch uitwendig in de Bediening van Woord en Sacrament optreedt, komt in haar evenzeer de koninklijke macht van den Middelaar uit.

Die koninklijke macht komt echter niet daarin uit, dat Christus altijd aan Zijn Kerk een goede kerkregeering verschaft. Een goede kerkregeering is een zegen. Gelijk God de Heere soms aan een land een slechten koning geeft tot een straf en oordeel, zoo straft God soms ook de Kerk door een slechte kerkregeering, niet om ze daardoor tot lijdelijkheid te brengen, maar juist om ze te prikkelen tot wegneming van het kwaad.

Christus nu toont bij de kerkregeering hierin zijn koninklijke macht :

1^e dat Hij in Zijn Woord zulke lijnen voor de kerkregeering gaf, dat elke afwijking daarvan leidde tot het verderf der Kerk en trouwe opvolging alleen de Kerk herleven deed.

2^e dat Hij de Kerk voortdurend voorziet van die gaven, personen, krachten, die Hij, tot der menschen troost, op aarde uitdeelt, niet alleen voor de speciale ambten, maar ook voor de particuliere geloorigen.

3^e dat daar, waar van binnen en van buiten al wat mensch heet samenspannt om de Kerk te verderren, die Kerk toch altoos door Hem wordt in stand gehouden en beteiligd; zoodat als ieder riep: zij is niet meer! de Kerk toch weer opstond uit haar graf en voortschreed tot nieuwen luister. *

Naast deze werking van Christus in de Kerk, die, gelijk wij zagen legislatief, onderdanen vormend en regeerend is, krijgen wij nu een geheel andere werking van Christus koningschap nl. zijn regeering in het natuurlijke leven.

Wij moeten hierbij onderscheiden tusschen twee sferen nl. van de bijzondere en de algemeene genade. De gewone onderscheiding van de wereld en de Kerk is hier minder juist. Want vooreerst staan de onbekeerde leden der Kerk nog met hun voeten in de algemeene genade: voorts als een geloorige eet, drinkt, zijn werk of ambacht volbrengt, is hij in de algemeene genade bezig.

Nu is in dat rijk der natuur ook een regiment — wat men wel eens 't regiment der voorzienigheid noemt, omdat daarin de regelen gegeven liggen voor iemands leren, handelingen, leeftijd, lotgerallen i. é. w. voor alles wat wij zouden zeggen, dat iemand uit Gods hand overkomt. Dus ook het lot der geheele natiën. En dat alles nu — het leven van de personen, van de families, van een stad, een volk; het drijven van handel en hebben van koloniën; het opvolgen der dynastiën en omverwerpen van tronen heeft weer invloed op de personen, die lid van de Kerk zijn.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dat voorzienigheidsregiment heeft echter niet alleen een secundaire (in zooverre het gaat over de personen, die met de Kerk in betrekking staan) maar ook een *eigen* beteekenis. Een land heeft niet alleen koloniën om heidenen te bekeeren; de handel dient niet alleen om den Bijbel te verspreiden. Het leven is veel te rijk om het alleen op te vatten als dienende voor de conservatie en propagatie der Kerk. Het heeft een eigen doel. Het is een kunstig in elkaar gewerkt organisme, dat God de Heere tot stand bracht; en daarover gaat nu het Voorzienigheidsregiment.

Christus treedt bij dat Voorzienigheidsregiment op in tweeërlei qualiteit. Natuurlijk gaat het Voorzienigheidsregiment uit van God Drieëenig; in zooverre het dus uitvoering is van Gods raad en bestel spreekt het vanzelf, dat Christus er deel aan heeft als Zoon. Maar in zooverre Christus daaraan deel heeft als 2^e persoon, is het *geen* ontvangen koningschap; geen opgelegde Souvereiniteit, maar de onafscheidelijke Souvereiniteit, die met zijn godheid één is; waarvoor Hij ook nooit rekenschap schuldig is.

Daarentegen in zijn 2^e qualiteit — niet als *Λόγος ὁσαυτος* maar als Christus incarnatus, heeft Hij het regiment ontvangen van Vader, Zoon en Heilige Geest; is het een opgelegd, gegeven, medegedeeld regiment; een toegebrachte souvereiniteit.

Deze tweede souvereiniteit staat dus niet gelijk met de eerste. Want uit de eerste ontstaat Gods raad; de tweede kan niets doen dan den bestaanden raad uitvoeren. Ze mogen onderling dus niet verward worden. Vader, Zoon en Heilige Geest formeeren den raad; om dien raad uit te voeren, wordt aan Christus als Middelaar het regiment ook in het rijk der natuur en der algemeene genade toevertrouwd. En Hij voert nu dien raad uit en wat zich zelf betreft, door te lijden en te sterven; en wat anderen betreft door hen te regeeren en te leiden. Voor het eerste is Hij geen verantwoording of rekenschap schuldig; van het tweede, dat Hij van God Drieëenig ontvangen heeft wèl. Van dat 2^e regiment gelden de woorden: „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde” en „de Vader heeft alles gegeven aan den Zoon” — cf. Matth. 11 : 27; Matth. 28 : 18; Hand. 2 : 36; Phil. 2 : 8, 9.

Wij hebben dus drie dingen te onderscheiden:

- 1^e het eigenlijk koningschap van Christus in 't rijk der genade.
- 2^e de Souvereiniteit van God Drieëenig — dus ook van den Zoon.
- 3^e het aan Christus over het rijk der algemeene genade opgelegde koningschap.

Waarom is dit koningschap aan Christus opgelegd? — Was het rijk der genade (gelijk de Wederdoopers leeren) een oledrup op de wateren? Een oase in de zandwoestijn? Was er geen verband tusschen het rijk der genade en der natuur — dan zou deze vraag niet beantwoord kunnen worden. Maar juist omdat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dit niet zoo is; omdat in de personen der verlost en ziel en lichaam, in de Kerk, wereld en hemel in contact staan, daarom kan er geen regiment in de Kerk zijn of het moet gepaard gaan met het regiment in de algemeene genade. Wij weten genoeg, hoe allerlei natuurlijke middelen meewerken tot het geloof als ziekte, doodsgevaar, tegenspoed; waar het leven van de bijzondere en algemeene genade aldus als schering en inslag door elkaar geweven liggen. daar kan er geen stuur, geen regiment zijn over het eene zonder het andere. Daarom moet Christus het regiment hebben over beide.

Slechts één vraag blijft nog over: *Is dat koningschap van Christus eeuwig of niet?*

Dat het niet eerst bij de incarnatie begon, maar reeds onder Israel was, hebben wij genoegzaam aangetoond. Maar wat leert de Heilige Schrift voor de toekomst? Schijnbaar geeft ze tweërlei uitspraak, die elkander onderling uitsluiten. Eënerzijds een reeks, waar staat, dat het koningschap eeuwig zal zijn; anderzijds een reeks, dat het koningschap een einde zal nemen; immers „de Zoon zal het koninkrijk aan den Vader overgeven en zelf onderworpen worden aan Hem, die nu alles vervult.”

Die schijnbare tegenspraak moet dus opgelost.

Hadden wij maar één koningschap bij Christus gezien, dan viel deze moeilijkheid niet weg te nemen. Immers van éénzelfde zaak te zeggen, dat ze eindeloos en eindig is, kan niet.

Wat is dan de zaak.

Christus heeft als Middelaar een plaatsbekleedend priester-, profeten- en koningschap bekleed en Hij bekleedt dit nog. Ten einde Hij dit plaatsbekleedend koningschap zou kunnen waarnemen, is Hem Souvereiniteit in 't rijk der genade en der natuur gegeven. Is de uitspraak der Heilige Schrift nu, dat dit plaatsbekleedende priester-, profeet- en koningschap eeuwigdurende zal wezen? Neen, de Heilige Schrift leert duidelijk, dat het eens een einde nemen zal. Alle plaatsbekleeding toch neemt een einde, *als ik het zelf ga doen*. Staat er nu in de Heilige Schrift, dat de herboren menschheid ten eeuwigen dage verstoken zal blijven van het priester-, profeet- en koningschap, of staat er niet omgekeerd, dat de nieuwe menschheid en als geheel zal bezitten, wat in Adam wegviel en dat zelfs al de leden der nieuwe menschheid uit eigen hoofde priesters, koningen en profeten zijn zullen? Maar dan volgt ook onverbiddelijk, dat het plaatsbekleedend profeet-, priester en koningschap van Christus eens wegvallen moet. Welnu dienovereenkomstig leert Paulus in I Cor. 15, dat het Middelaarschap alleen een doel heeft, zolang nog niet alles *ὑποτάσσεται* of *καταργείται*; maar dat, is alles onderworpen en de laatste vijand te niet gedaan, dan ook het program voor den Middelaar voltooid is en Hij rekenschap heeft

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

af te leggen. Dan heeft de Middelaar, die in gehoorzaamheid aan God alles onderworpen heeft, ook hierin gehoorzaamheid te toonen, dat Hij zijn Middelaarschap niet langer voortzet nu het uit is. Alzoo is de volkomen juiste voorstelling van de Heilige Schrift, dat dan ook de Middelaar *ὑποτάσσεται* aan Hem, die Hem alles onderworpen heeft. Een gouverneur-generaal, die voor den koning naar de Oost gaat, is, zoolang hij daar is, heer en meester over alles. Maar één oogenblik komt er, waarop hij weer 't hoofd buigen moet, als hij nl. na afloop van zijn taak terugkeert naar 't vaderland en bij den koning komt om rekenschap af te leggen. Evenzoo komt er nu ook voor Christus een moment, waarop hij het hoofd buigen zal, wanneer zijn taak afgedaan is en hij verantwoording doet aan den Vader.

Wil dit zeggen, dat Christus wanneer dit moment gekomen is, zal ophouden mensch te zijn? Neen. Immers Christus is niet een lid, maar 't *Hoofd* der nieuwe menschheid en moet dus eeuwiglijk blijven. Van welke menschheid is Christus nu het Hoofd? — Van die menschheid, die krachtens den aard harer natuur de macht had om over *alle* schepsel te heerschen. Waar de plaatsbekleeding ophoudt, is het dus de nieuwe menschheid, die als organisme die macht krijgt over de schepping.

En vraagt men nu ten slotte: door wien die nieuwe menschheid als organisme haar macht uitoefent, dan luidt ons antwoord *door haar Hoofd*; d. i. door Hem, die onze menschenlijke natuur aannam en haar eeuwig behouden zal. Al het plaatsbekleedende en opgelegde gaat dus weg; het organische blijft alleen over en dat duurt eeuwig.

Daarom zien wij, dat als Christus geboren wordt uit de lijn van David, het beeld, dat de Heilige Schrift daarvoor gebruikt, nooit is, dat Hij als voldragen vrucht kwam aan de kroon van David's stamboom, maar dat Hij kwam uit den *afgehouden tronk* van Isai, als een rijsje uit de dorre aarde. Ja de Heilige Schrift gaat hier zelfs zoover in, dat ze Hem niet David's vrucht, maar David's *wortel* noemt. Hieruit blijkt alzoo, dat al wat naar de wereld uitgeschoten was, *afgehouden* en weggesneden moest; dat het opschieten moest niet uit het instituut van David, maar uit den wortel van God. En dat kwam eerst in leven en waarheid uit, toen Gods Zoon de menschenlijke natuur aannam om wel eerst de ons opgedragen koninklijke heerschappij plaatsbekleedend waar te nemen, maar het daarna, toen al het opgelegde wegging, te doen bloeien uit den wortel van Gods raadsbesluit.
