

L O C U S

DE

S A L U T E.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHEIDENE STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

A. Kuyper

Exemplaar N^o. 195 afgegeven aan den Heer

Prof B B Warfield

L O C U S

DE

S A L U T E.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

Exemplaar No. afgegeven aan den Heer

Voordat Professor Kuyper tot de behandeling van dezen Locus overgaat, wil hij spreken over

RITSCHL EN DE RITSCHLIAANSCH THEOLOGIE.

De school van Ritschl is pas opgekomen. Eerst sinds de laatste zes jaren kreeg hij die beteekenis, die hij nu heeft. Thans is zijn school *de* school van Duitschland. De geheele Theologische strijd in Duitschland concentreert zich om Ritschl en zijn tegenstanders, waaronder Confessioneel-Lutherschen, Modernen en Ethische Theologen. 't Is dus een strijd van één tegen allen en allen tegen één. Bijna de geheele litteratuur van het theologisch Duitschland — nog onafgezien van de expres polemische werken voor en tegen hem — handelt over Ritschl's theorie. —

Albrecht Ritschl, eerst hoogleeraar te Bonn, staat nu te Göttingen. Zijn voornaamste werk, waarmee hij positie nam is: „Lehre von der Rechtfertigung en der Versöhnung”, 2 deelen 1882, 1883 — nu reeds opnieuw uitgegeven. Zijn historisch werk is: „Die Geschichte des Pietismus,” 3 deelen; deel I in 1880 over de Reformirte Kirche; Deel II en III in 1884—1886 over de Luther. Kirche. Nevens deze twee groote hoofdwerken, hebben nog beteekenis voor zijn standpunt: „Unterricht in der Christliche Religion,” 3^{de} editie in 1886 en voorts drie monographieën: 1. „Theologie und Metaphysik” 1881. 2. „die Christliche Vollkommenheit,” 1874 en 3. „Schleiermachers Rede über die Religion,” 1874.

Wij zullen nu drie vragen beantwoorden:

1. wat is Ritschl's standpunt?
2. hoe is het te verklaren, dat hij zulk een opgang maakte?
3. welke critiek moet op zijn stelsel geoeffend?

I. *Ritschl's systeem.*

1. De school van Ritschl dient zich aan met dit orthodox klinkend woord: de christelijke waarheid moet alleen geput uit de Heilige Schrift. De Schrift is principium unicum cognitionis.

Ritschl trekt dit zoo absoluut door, dat hij zelfs alle natuurlijke Godskenis loochent. Volgens hem is het onmogelijk buiten de Schrift om tot eenige notie van God te komen, vloeit de Godskennis alleen uit de Openbaring,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is die Openbaring alleen in Christus en kan Christus alleen uit de Heilige Schrift gekend. Hoewel dus in een geheel anderen zin, als de kerk belijdt, komt hij tot dezelfde slotsom: dat alle waarheid alleen uit de Heilige Schrift kan gekend.

Hoe wordt nu Christus gekend? Alleen door de verhalen van wat Hij deed en sprak? Neen, ook doordat wij in de Heilige Schrift den indruk vinden, die het christelijk leven in den eersten tijd van Christus ontving en aan welchen indruk het uiting gaf in het Nieuwe Testament.

Wil Ritschl dan alleen het N. T.? Neen, hij komt — en dit spreekt vooral het gereformeerde hart toe — ook op voor het O. T. meer dan eenig ander Duitsch theoloog. Hij gebruikt zelfs het O. T. om het canonisch gezag van de Schriften des Nieuwen Testaments te keuren. Zoo erkent hij bijv. de echtheid van het Evangelie van Johannes en verwerpt de apocryphe boeken van het N. T. wijl het N. T., wel, de apocryphen niet in overeenstemming zijn met de Joodsche traditie. Ook dit niet in orthodoxen zin, maar zoo, dat als het Evangelie van Johannes is, het dus moet zijn van iemand, die zelf een Jood was en terwijl deze nu leefde in die Joodsche toestanden, had plaats de openbaring van Christus, die zelf uit Joodsche ouders geboren, en dus de Zalig maker *uit de Joden* zijnde, in dat Joodsche volk de praeparatie van zijn denkwereld had.

2. Op grond van dit aanvaarden van de Heilige Schrift als eenige kenbron der religieuze waarheid, wordt door Ritschl alle metaphysieke waarheid overboord gegooid. Oorspronkelijk begon Ritschl met Bauer te volgen, maar hij heeft hem tegenwoordig beslist verlaten en is wat zijn filosofie betreft een aanhanger van Lotze. ¹⁾ Op grond van zijn systeem ontkent Ritschl, dat wij ons intellectueel met de metaphysische dingen kunnen inlaten. Te spreken van een leer van God, gaat volgens hem dus niet aan. Met alle dieper onderzoek, naar den oorsprong der wereld, de praëxistentie van Christus enz., heeft zijn theorie niets uitstaande. De geheele metaphysiek gaat uit de religie weg; ze heeft alleen te doen met ethisch religieuze momenten, en dat wel zoo (en hieruit spreekt zijn historische zin), dat die momenten niet uit de persona fidelium, gelijk de ethische conscientieschool dit leert, moeten gekend, maar uit de werking van Christus en de apostelen in de eerste gemeenten, waarvan wij het verhaal hebben in het N. T. steunende op het Oude.

1) Rudolph Herman Lotze 1817—1881 heeft tot standpunt het teleologisch idealisme — een mengsel van Schelling's natuur- en identiteits-filosofie met het realisme van Herbart. Zijn Schlagwort is, dat de wereld beschouwd moet worden als eine Welt von sittlichen Zwecken: zijn hoofdwerk is: „System der Philosophie“ 1874.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Het Christendom, dat door Christus gesticht is, definieert hij aldus: „Das Christenthum ist monotheistische, volendet geistliche und sittliche Religion, sofern sie auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Leben ihres Stifters in der Freiheit des Gottes Kindschafts besteht und den Antrieb zu handeln aus Liebe in sich schliesst, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist.”

3. Op welken grond plaatst het Christendom dan met die voorstelling de theologie in den rang der wetenschappen? Ritschl antwoordt hierop 't volgende:

Ieder mensch wiens geestesleven tot bewustzijn kwam, openbaart den aard van zijn geest daarin, dat deze zich verheven voelt boven de natuur. Dat de geest denkt over de natuur, toont, dat hij beseft, dat hij de natuur aan kan, dat hij haar meester kan worden. De roeping van den geest is dus de natuur te beheerschen en sittliche Zwecken te zoeken, waarbij de wereld slechts een ondergeschikte plaats inneemt.

Dat feit nu geconstateerd zijnde, zegt Ritschl: neem de openbaring van het Christendom weg en dan vermoordt de geest, die over de natuur denkt, zich zelf, wijl hij niet aan zijn Antrieb voldoen kan. Maar nu komt het Christendom, dat een goede solutie geeft; dat ontsluit een geistlich-sittliche Welt, die het probleem oplost, den geest een hooge plaats geeft boven de natuur; de tweespalt tusschen beide verklaart en de triump van den geest over de natuur praediceert.

Dat redt het wetenschappelijk karakter van de theologie. Immers dat zoo zijnde is het Christendom noodig als sleutel tot oplossing van het groote wereldprobleem. De vraag toch of de theologie een wetenschap zal zijn (in den gangbaren zin des woords) hangt hiervan af, of ze in rapport staat met het algemeen menschelijk denken, dan wel een geheel geïsoleerd verschijnsel is. Waar Ritschl nu aan den eenen kant de theologie geheel losmaakt van de wereld, slaat hij aan den anderen kant een brug, door aan te toonen, dat er in de algemeene wetenschap een hiaat is, die de theologie juist vult.

Na zoo de formeele vraagstukken beantwoord te hebben, komen wij thans tot de materieele vragen: Hoe is zijn Dogmatiek ingericht? Wat voor inhoud heeft ze?

4. Het centrale dogma bij Ritschl is niet God, ook niet Christus, ook niet de mensch, maar het *Godsrijk*. Daaronder verstaat hij niet de kerk. Hij kent geen kerk in den hemel, alleen een op aarde. De kerk is bij hem slechts één element in het leven van dat Godsrijk, dat veel breeder is van omvang en veel verder van strekking dan de kerk. De kerk is tijdelijk en aardsch, het Godsrijk hemelsch en eeuwig.

Onder dat Godsrijk verstaat hij, dat, gelijk er een *κόσμος* is in 't physisch

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

leven er zoo ook is een *κόσμος* in de *zedelijke wereldorde* en dat nu die organisatie van de zedelijke krachten en vermogens gegeven is in het Godsrijk. Hij stelt het Godsrijk daarom voor als ontkomen aan elken band der natuur, omdat elke andere kleine levenskring maakt, dat het zedelijk leven nog perken vindt: als daar zijn de band van familie, vaderland enz. Eerst als *al* die banden weg zijn, is het eenheitliche gevonden. De staat, de familie enz. verbinden de menschen nog tot groepen, die tegenover elkander staan. Dat kan dus niet de hoogste liefde realiseeren; dat is eerst mogelijk als alle uit de natuur voortspruitende scheidingen wegvallen. Daarom is het Godsrijk die organisatie, die de hoogste momenten van het zedelijk leven tot uiting brengt en alle kringen, banden en gegevens der natuur aan zich subordineert.

Dat Godsrijk wordt tot realiseering gebracht door de kerk. De kerk is dus volgens hem het instrument, waardoor het Godsrijk tot stand komt.

Men moet bij „kerk” niet denken aan eenig bijzonder kerkgenootschap, maar aan kerk in 't algemeen, die in de bijzondere tot uiting komt.

5. Wat is nu voor Ritschl de kerk?

Christus is in de wereld gekomen en heeft in zijn *θέλημα* de vaste wil gehad, om tegenover de organisatie van den *κόσμος* de organisatie van het Godsrijk door te zetten. Die wil van Christus heeft zich meegedeeld aan de apostelen en door hen aan hun toehoorders en zoo is een kring van menschen ontstaan, daardoor onderscheiden van anderen, dat de heilige wilskracht van Jezus in hen zijn werking deed.

Die kring van personen nu, die gevormd is door de werking, de na- en inwerking van den wil en geest van Christus, is daardoor in zijn bewustzijn ook omgezet. Het werd van het aardsche af en tot het Godsrijk opgetrokken. Dat is het ideaal. Uiting is gegeven aan dat bewustzijn in het „Onze Vader”. De kerk reikt, zoover het „Onze Vader” gebeden wordt. Niet kerkregeering of belijdenis of doop, maar het „Onze Vader” is de band, die dien kring saambindt.

Niet een Woord Gods komt tot dien kring, maar de gemeente spreekt zelf. Er wordt in dien kring gesproken tot God — d. i. het bidden; tot elkander d. i. het prediken en van God gaat een werking uit op dien kring; daarom is er een sacrament. Maar in dat alles is geen Woord Gods, dat tot de kerk uitgaat. Het is de kring zelf die uitspreekt, bij monde van haar prediker, wat in haar midden leeft bij haar edelste organen. Door dat gedurig saamkomen en uitspreken wordt het bewustzijn, van Christus uitgegaan, weer versterkt en voortgeplant in de wereld.

Na zoo het Godsrijk voorop gesteld te hebben, gaat Ritschl nu vandaar uit de Theologie, Christologie enz. bespreken.

6. Zijn Godskennis vloeit voort uit het Godsrijk. Dat bepaalt voor hem, wie

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

God is. Er moet nl. bij een rijk een eenheid, een regeerder zijn, die het rijk tot rijk maakt. Daar het rijk eeuwig is, wordt dus de goddelijke eeuwigheid gepostuleerd. Er moet voor dat rijk een triuuf zijn over alle tegenstand; dus God moet almachtig zijn. Dat rijk moet in het leven gerealiseerd — dus is er een voorzienigheid, terwijl het eindelijk om het verband tusschen de uiterlijke levenservaring en het innerlijke zedelijke leven schijnt, alsof God een rechter was. Het begrip van loon en straf is niet reëel, maar bij een tekortkoming tegenover het Godsrijk, doet ons dit zelf onaangenaam aan en geeft ons den indruk van Gods toorn.

7. Zijn Christologie. Omtrent Christus' vóórbestaan of eenheid met den Vader weten wij niets. Hij is de Zoon van God in de wereld gezonden om de grootste taak te vervullen: het Godsrijk te stichten. Daarom staat Hij boven alle profeten, ja boven alle menschen. Hij is dat niet als een profeet — los van zijn taak, maar in zijn persoon zelf is het Urbild van het Godsrijk gegeven. Hij kondigt het niet alleen aan, maar Hij is het zelf ook. En daar nu reeds voor Hem alles ab aeterno op dat Godsrijk aanliep, is het dus op zijn Urbild, dat de *κόσμος* is aangelegd en waarheen heel de historie liep. Hij stond daarom alleen absoluut vrij van de wereld, geheel boven de wereld en vierde zijn triumpfen over wereld, dood en sterven. Waar nu boven de wereld God staat, is zijn optreden voor die wereld als 't optreden van God. Christus' Godheid zoekt hij dus, evenals de Socinianen in de attributa Dei. Ritschl erkent echter niet Christus' inwerking van uit den hemel: hij neemt alleen aan een inwerking via historiae.

8. Wat de zonden betreft, erkent hij geen erfzonde of erfschuld, maar verklaart dat alles als een nog onvolkomen toestand, tengevolge van het feit, dat het Godsrijk nog niet gerealiseerd is. Daardoor ontstaat toch een zekere kwade macht, die zoo'n invloed uitoefent in de sociale kringen, dat niemand vrij komt. Dus hierin is hij pelagiaansch. Aan een paradijsgeschiedenis of val gelooft hij niet. Hij neemt alleen aan, dat in de menschen, zooals wij ze empirisch vinden, een ontstentenis is van eenheid van wil met het Godsrijk. De kerk moet dat nu verhelpen, door ze in haar kring op te nemen en hun wil om te zetten. De eenige straf voor de zonde is vervreemding van God. De straf van de zonde ligt in de zonde zelf. Die vervreemding van God toch maakt den mensch ongelukkig en dat is zijn straf. — Terwijl eindelijk alle zonden van een verlostee geen eigenlijke zonden zijn, maar in onwetendheid gedaan zijn. De bede van Christus: Vader vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen — is een bede voor de geheele wereld. Zonde is het niet kennen van de heerlijkheid van 't Godsrijk en zich deswege er niet toe aangetrokken voelen.

9. Zijn Soteriologie komt hierop neer: wie nog niet in dat Godsrijk leeft,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

en niet geheel verstompt is, heeft een zucht naar dat Godsrijk. De kennis van zijn eigen toestand gevoegd bij deze aspiratie, maakt hem ongelukkig en doet het hem toeschijnen, alsof hij het oordeel Gods in zijn conscientie voelt. Dat alles duurt slechts, totdat hij in 't Godsrijk komt. Voor dien tijd heeft hij geen begrip van een vergevend Vader. Maar nu is er in de Kerk een aparte kring, die weet, dat God een Vader is, die gaarne alles vergeeft en allen, die in dien kring zijn, zijn nu niet heilig gemaakt (cf. de leer der justificatie), maar weten, dat God ze voor rechtvaardig rekent — juist als de gereformeerden dus, met dit verschil echter, dat volgens Ritschl God ze altoos zoo rekende, ook voor hun opneming in 't Godsrijk. Dus volkomen subjectief. Geen reële rechtvaardigmaking, maar alleen dit, dat de mensch een andere gedachte krijgt van God.

10. Eindelijk de Heilige Geest. Deze is volgens Ritschl „der Geist mit dem Gott sich selbst erkennt”. Van een Triniteit weet hij dus niet meer af. De Heilige Geest is geen persoon, maar het zelfbewustzijn Gods. Daar nu Christus optreedt met een zuiver inzicht in het Godsrijk, heeft hij ook dien Geest en alle geloovigen hebben Hem evenzeer. De kerk is dus een gemeenschap van menschen met een geest, die Christus had en God heeft.

Van de Eschatologie weten wij niets, dan dat eens het Godsrijk triumfeeren zal.

II. *Ritschl's opgang.*

Waaruit is het te verklaren, dat Ritschl's theorie zooveel opgang maakte? Om op die vraag het antwoord te geven, moeten wij eerst nagaan bij wie ze zoo gewild was? Uitsluitend is dit het geval bij de Ethischen en Vermittlungstheologen; de Modernen eenerzijds en de Confessioneeelen anderzijds (Luther-schen en Gereformeerden) roken van meet af lont, ze merkten dat er venenum in cauda was en hebben er zich in principe tegen verklaard.

Waarom schepten de Vermittlungstheologen nu zooveel behagen in deze vondst van Ritschl? Omdat zij langzamerhand van twee zijden in 't gedrang gekomen waren. Hun pogen was bij alle nuanceering onderling 't zelfde als van Schleiermacher: religie en filosofie; de σοφία τοῦ κόσμου en de σοφία τοῦ Θεοῦ te verzoenen. Wie nu tracht twee ἐναντία te verzoenen, loopt gevaar van beide kanten slaag te krijgen en zoo werd de Vermittlungstheologie dan ook eenerzijds door de filosofie en anderzijds door de belijdenis in de gemeente, in de engte gedreven. De filosofie heeft de Vermittlungstheologie eerst toegejuicht — maar als middel om aan de Openbaring den nekslag te geven; de christelijke religie naturalistisch te subsumeeren onder het alge-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

meene begrip „Religion” en dus het eigenlijke Christendom uit de wereld te helpen. Met dat doel voor oogen, heeft men de Vermittlungstheologen met vreugde aan de academies begroet en hoewel met medelijden over hun onwetenschappelijkheid, hun overal de professorale zetels ingeruimd. Maar nooit hebben de mannen van de *σοφία τοῦ κόσμου* daarom gedacht dat de Vermittlungstheologie het bij 't rechte eind had, veel minder hun concessies te doen.

Anderzijds heeft ook de kerk en 't belijdende deel der gemeente de Vermittlungstheologie bij haar opkomst met vreugde verwelkomd. Ter afwisseling van het Supranaturalisme en Rationalisme met hun dorre ziellooze prediking, was het warme bezielde woord der Vermittlungstheologen een genot. Daar ze de kunst uitgevonden hadden om vorm en inhoud van de Confessie uit een te halen, hadden zij er geen bezwaar tegen de oude terminologie der kerk te gebruiken en de begrippen van erfschuld en zonde, verlossing en verdoemenis in eere te herstellen. Door op te trekken tegen de houterige en dorre prediking dier dagen trokken zij de gemeente aan; en toen men nu ook van hun lippen de oude theologie weer hoorde, dacht men, dat de waarheid weer-gekeerd was. Maar het lag daarom niet in de bedoeling der gemeente met den *vorm* alleen genoeg te nemen; men wilde ook den ouden inhoud. En toen men nu merkte, dat het wel dezelfde flesschen en dezelfde etiketten waren, maar met een anderen wijn, kwam de belijdende gemeente in verzet en weigerde dit nieuwe mengsel te drinken.

Zoo kwam de Vermittlungstheologie tusschen twee vuren in. Men wilde een *trait-d'union* zijn tusschen philosophie en religie en brandde aan beide kanten zijn vingers. Vandaar dat in later tijd hun positie in Duitschland en hier verre van aangenaam werd. In de dagen van Tholuck en Schleiermacher, Nitsch en Martensen scheen het alsof met de Vermittlungsphilosophie een nieuwe dageraad was opgegaan, maar sinds een vijftiental jaren is die zoete waan voorbij. In de kringen der wereldwetenschap is men het daarover eens, dat de Vermittlungstheologie een schoone poëzie is, maar zelfbedrog. En omgekeerd in de kringen der Gereformeerde en Luthersche Confessionelen neemt de overtuiging steeds meer toe, dat men door deze leidslieden te volgen, eindigt met van zijn eigen terrein geheel af te gaan.

Nu komt Ritschl. Hij neemt tegenover de philosophie een hooge houding aan. Hij zegt niet als de Vermittlungstheologie: ik wil de philosophie met de religie verzoenen! — maar hij wijst haar trots af en zendt haar de deur uit. En tot de gemeente daarentegen zegt hij: Gij hebt volkomen gelijk; Gods Woord is de eenige kenbron der religieuze waarheid; ik kom aan uw zijde staan. Zoo slaat hij twee vliegen in een klap. Aan de theologie hergeeft hij haar gevoel van fierheid tegenover de philosophie en bij de gemeente wekt hij vertrouwen.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Nog een derde winste bood Ritschl's theorie. Tot nu toe was de antithese geweest: of Vermittlungstheoloog en dan filosofisch of Confessionalist en dan streng Luthersch. En nu waren de Vermittlungstheologen wel bang voor de Neologen, maar nog veel banger voor de Confessionalisten; dit is een vast kenmerk van de Vermittlungstheologie. Daar nu Ritschl, door alleen op de Heilige Schrift als unicum principium cognitionis terug te gaan, hun den confessionneelen band van den hals wierp, gaf dit systeem hun al wat zij wenschten. Een groot deel der Vermittlungstheologen dankt zijn ontstaan aan het Reveil en het Pietisme. Vele waarlijk vrome en oprechte mannen werden onder hen gevonden, die zich aangetrokken voelden tot het ernstige deel der gemeente en het o zoo naar vonden, als men hen het vertrouwen der gemeente onwaardig keurde. Door Ritschl's theorie werd hen nu macht gegeven om met de filosofie te breken en door de tegenstelling van Schrift en confessie, zich nauwer aan te sluiten bij dat deel der belijdende gemeente, dat wars is van dogmatiek, maar houdt van den Bijbel, kerkgaan en vroom leven.

Uit den plotselingen opgang van Ritschl's theorie blijkt dus ten duidelijkste, dat de Vermittlungstheologen zich *niet*, zooals ze beweerden, op hun gemak voelden. Wie op een volkomen gaaf en zeewaardig schip is, gaat niet op een ander schip over. Alleen uit de verlegenheid waarin de Vermittlungstheologie zich bevond, valt het te verklaren, dat Ritschl in Duitschland en hier zulk een machtigen invloed kreeg, die dreigt weldra alles te zullen overheerschen.

III. *Critiek op Ritschl.*

1. Het systeem steunt op misleiding. Het zegt te putten uit de Heilige Schrift, als Heilige Schrift, maar doet dit niet. Put ik uit de Schrift als *Heilige* Schrift, dan doe ik dat, wijl die Schrift voor mij autoriteit bezit, en Ritschl put er niet uit als hebbende autoriteit, maar als gevende een historisch getuigenis. Dit leidt er toe te gaan schiften in de Heilige Schrift tusschen wat toekomstig is, niet ter zake doet en tusschen wat historisch getuigenis geeft, aan het object, wat hij neemt. Daardoor valt hij in de oude tegenstelling terug van niet de kosmische of historische, maar alleen de religieuze waarheid uit de Heilige Schrift te nemen. Komt men nu schiftend naar de Heilige Schrift toe, dan gaat men zelf boven de Schrift staan. M. a. w. voorzoover de Schrift overeenkomt met onze denkbeelden, nemen wij haar aan, de rest laat men ter zijde liggen.

2. Ritschl neemt, door al wat buiten de Schrift ligt voor onverschillig te verklaren, de Theologia Naturalis, d. i. de algemeene basis, waarop het Christen-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

dom in de wereld staat, weg. Hij zoekt wel een vereeniging van beide in de einduitkomst, door te zeggen, dat de menschelijke geest postuleert, dat hij over de natuur heerschen moet, maar zoo min het mogelijk is een huis te bouwen, door alles op te hangen aan een dakbalk, wanneer er voorafgeen vast fundament is gelegd, evenmin is het mogelijk een theologie of religie te krijgen, tenzij ze rusten op de menschelijke natuur en daardoor op het kosmische geheel, waarin wij geschapen zijn. Bij Ritschl is de theologie een olie-drup op de wateren, buiten eenig verband met het leven in de natuur en den natuurlijken mensch.

Om dit resultaat mogelijk te maken, slaat hij den weg in van Fichte en de Ethischen, door nl. 't verband op te heffen tusschen geest en stof, zedelijk en kosmisch leven en de christelijke religie geheel te zoeken in een geheel geïsoleerd ethische ontwikkeling van den mensch, waarbij het verband van den mensch met het leven der wereld en der natuur geheel verbroken wordt. Het christelijk leven komt dan op zich zelf te staan.

3. Dit moest er hem toe leiden, om het denken in de theologie insgelijks anders te maken, dan het denken in de wereld is. De theologie eischt afspiegeling van de waarheid der dingen, zooals God ze geeft, *in het menschelijk bewustzijn*. Dat menschelijk bewustzijn is gegeven in de natuur. Daarin ligt dus de band tusschen de theologie en de andere wetenschappen. Waar Ritschl nu een ander denken neemt voor de theologie dan voor de wetenschap, maakt hij den laatsten band los, waarmee de theologie verbonden was aan het menschelijk denken.

Dientengevolge is er bij hem geen theologie meer dan door een *πρωτον ψευδος*. Hij beweert nl. wel met alle philosophie te breken en een spontane ontwikkeling van het Christendom te geven, maar feitelijk werpt hij eenvoudig alle andere philosophiën op zij, om zijn eigen philosophie als de eenig ware te geven. Zoo doet hij feitelijk niets anders dan met de autoriteit der Heilige Schrift zijn eigen denkmanier dekken, terwijl hij voorgeeft alleen uit de Heilige Schrift te putten en alle philosophie op zij te zetten.

Dit wat het formeele deel betreft.

En nu het materieele. Materieel komt Ritschl's stelsel hier op neer, dat eigenlijk de werkelijkheid ontbreekt en alles een illusie wordt. Het sterkst komt dit uit bij de leer van de zonde, van Christus en van de rechtvaardigmaking.

4. De *justificatie*. Bij Ritschl komt dit hier op neer, dat de zondaar zich God *denkt* als een vertoornd rechter, maar dat God dit feitelijk niet is. De redding van zondaren bestaat dan hierin, dat hun die verkeerde gedachten omtrent God ontnomen worden en zij leeren inzien, dat God hun de zonde

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

niet toerekent. Nu voelt ieder, dat daar waar het *recht* weggenomen wordt, van rechtvaardigmaking geen sprake kan zijn. Wanneer een millionaire krankzinnig is geworden, en denkt dat Hij doodarm is, zoodat hij een schuld van f 1000 niet betalen kan, dan behoef ik alleen zijn hersenen te genezen om hem te toonen, dat hij geen schuld heeft. Zoo ook is er volgens Ritschl geen reële rechtvaardigmaking, maar een illusioneer. Het verkeerde denkbeeld omtrent God gaat weg en 't goede komt in de plaats.

5. Hiermee hangt saam zijn begrip van *zonde*. God vergeeft de zonden, die in onwetendheid tegen Hem gedaan zijn. Wilt de zondaar niet wist, dat hij tegen God handelde, daarom kan God het hem kwijtschelden. Nu geldt onder menschen reeds, dat wanneer iemand iets tegen mij misdaan heeft, maar het achteraf blijkt, dat hij niet wist, dat hij tegen mij misdeed, hem dit niet toegerekend wordt. Ook 't begrip van zonde wordt dus puur illusoir. Er is geen werkelijke zonde geweest — alleen een niet weten van wat men deed. Opheffing van de zonde is dus, dat in plaats van de onwetendheid wetenschap gebracht wordt.

6. 't Zelfde bij *Christus*. Christus wordt door de gemeente als God aanbeden, maar voor Ritschl is Hij een gewoon schepsel, een *πλάμα*. Alleen doordat de mensch een schepsel is, in wien Gods beeld zich afspiegelt; de menscheid organisch is en dus in de urtype van den mensch dat beeld Gods geconcentreerd ligt, m. a. w. in Christus het beeld Gods alleen volkomen weerspiegeld is, wordt hij (Christus) God genoemd. Evenals een kind, wanneer hij in een spiegel het beeld van vader of moeder ziet, zegt: dat is vader of moeder, zoo noemt ook de kerk in kinderlijke naïveteit de afspiegeling van God in Christus God zelf. Ook hier dus pure illusie; de kerk evenals het kind vergist zich eenvoudig door het beeld voor den persoon zelf te nemen.

De kern van Ritschl's theologie op deze drie cardinale punten blijkt dus niets anders te zijn dan: illusie.

Nog eene enkele opmerking ten slotte:

7. Ritschl breekt met alle confessie, verklaart allen geestesarbeid van de kerk aan de belijdenis van Vader, Zoon en Heiligen Geest besteed en aan de leer van des menschen verlossing en ellende, voor dwaling, voor een zich verloopende der kerk in Grieksche filosofie. De leer van de Drieënheden, van de Godheid van Christus, van zijn zitten aan Gods rechterhand enz., zet hij eenvoudig op zij. Hij kent dan ook geen werking van Christus nu uitgaande op de gemeente, maar alleen een *nawerking* van Christus' wil in de kringen op aarde, die tengevolge van Christus' optreden gevestigd zijn. Alle actie gaat dus uit niet van Christus zelf, maar van het *spoor*, dat Hij achterliet en alle sociale werking van den kring, die zich om zijn naam vereenigde. Dienten-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gevolge is er bij Ritschl geen theologie in engeren zin. Zijn locus de Deo is armzalig klein — het postulaat van het Regnum. Terwijl alle theologie altoos hiernaar streefde: Dat ze U kennen, o God, is het eeuwige leven — verklaarde Ritschl die kennis Gods voor bijkomstig en het sociale element van de Christelijke Kerk voor hoofdzaak. Het persoon-zijn van den Heiligen Geest loochent hij dan ook en maakt Hem tot het zelfbewustzijn Gods. Ook alle eschatologie werpt hij op zij, wijl ze hem in rapport zou brengen met de kosmische gegevens en hij daarover geen enunciamiento geven kan.

Eindelijk de actie, waardoor de zondaar gered wordt, gaat bij hem niet uit van God of van Christus, maar van de kerk. Zeer terecht zeggen de Luther-schen dan ook, dat zijn stelsel in den grond Roomsche is. Dit is waar, behalve dat het Roomsche stelsel tienmaal beter is dan dat van Ritschl. Maar hierin hebben zij gelijk, dat ook Rome de kerk stelt tusschen Christus en de ziel. Gelijk Rome leert, dat de kerk op magische wijze, door een opus operatum en dat wel door mystieke opneming in haar kring, den mensch wederbaart, zoo leert ook Ritschl, dat de kerk een afzonderlijke kring is, waarin tengevolge van Christus' optreden een depot van geestelijke krachten schuilt en dat door contact met dit organisme, al wat in haar kring komt aan haar geassimileerd wordt; gelijk een visch op een steen langzamerhand petrefact wordt door de assimileerende kracht van den steen en ieder, die naar Amerika gaat, door de assimilatiekracht der maatschappij aldaar geamericaniseerd wordt.

De prediking is dus geen bediening des Woords, maar het uitspreken door de kerk van haar eigen bewustzijn. En niet de prediking, maar de cultus is hoofdzaak, opdat daarbij de geheele gemeente optreedt en dus 't meest assimileerenden invloed uitoefent.

Het geheele werk der zaligheid is dus geen resultaat van het werk Gods of van Christus, maar van de menschen. Wij redden *elkander*; brengen de een den ander er toe zich te bekeeren.

Dat vooropstellen van de cultus boven de prediking eindigt natuurlijk met de Roomsche practijk, om op de mis, de liturgie, de ceremonieën ten slotte allen nadruk te laten vallen als de groote machten, waardoor de kerk reddend optreedt.

Slechts één aanknooppingspunt geeft Ritschl met Christus en met God, nl. een zekere soort geleider, die nu reeds 18 eeuwen lang van Christus af door al de harten der christenen heen geloopt heeft en ook ons heeft bereikt. Iets waarbij Ritschl vervalt in deze autonomie, dat hij dus het heil alleen langs de historische lijn ons laat toevoeren (een ander conductorium kent hij niet) maar tevens geheel loochent den historischen samenhang in het bewustzijn, doordat hij allen dogmatischen arbeid van de kerk gedurende die

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

achtien eeuwen op zij zet. Van den eenen kant stelt hij dus de historische continuïteit zoo sterk mogelijk, van den anderen kant werpt hij haar geheel weg. Zoo komt hij tot deze onoplosbare tegenstrijdigheid, dat reeds in de 3^{de} eeuw het leven van de kerk door de Grieksche filosofie zoo zou vervalscht zijn, dat haar *δόγματα* alleen daaruit te verklaren zijn, terwijl het toch anderzijds zoo sterk moet geweest zijn, dat het nu reeds al die eeuwen door heiligend nawerkt.

Dit komt het sterkst uit, als men zijn werken over het Mysticisme leest. Zijn doel daarin is alle mystiek te bestrijden; hij ontkent alle unio mystica cum Christo. En toch rust feitelijk zijn heele stelsel op de communio mystica der christenen onderling.

Het stelsel van Ritschl komt dus in den grond hierop neer, dat hij slechts in schijn God er bij houdt maar feitelijk het heele Christendom anthropologiseert; het maakt tot een verschijnsel in het menschelijk leven.

Wie dat doen wil, kan daarbij tweeërlei weg volgen, hij kan putten of uit het bewuste of uit het onbewuste leven. Het laatste doet Ritschl.

Daarmede naturaliseert hij dus het ethische leven in den mensch. Wat in het ethische leven zich voordoet, wordt voor een natuurproces gehouden.

Feitelijk is zijn stelsel dus een opofferen van het kindeke der christelijke religie aan den Moloch der filosofie.

Dat Ritschl zelf juist het omgekeerde als zijn doel uitsprak, is wjl hij niet begreep, wat hij deed en blijkbaar ter goeder trouw *zelf in illusie* leeft.

LOCUS DE SALUTE.

(Soteriologie.)

§ 1 *Introductie.*

„Uit de Roomsche Sententiae en Summae Theologiae nam de Reformatie het gebruik over om den Locus de Salute te behandelen als locus de fide et de poenitentia. Van lieverlee is men de onjuistheid van deze behandelingswijze gaan inzien en heeft er toen voor in de plaats gesteld: de modo percipiendae gratiae, de applicatione gratiae, de officiis foederis gratia enz. en onder dezen titel gehandeld de vocatione, de fide, de justificatione, de sanctificatione en ook wel de glorificatione, waardoor wel principieeler weg werd ingeslagen, maar waarmee toch de juiste methode nog niet gevonden was.

Vier vragen doen zich hier voor: 1^e naar den samenhang van dezen locus met den locus de electione en den locus de incarnatione; 2^e naar den samenhang tusschen de potentieele en actueele gratie; 3^e naar den samenhang tusschen dogmatiek en ethiek; 4^e naar den samenhang tusschen den locus de salute en den locus de ecclesia. Quod ad primum mag de electie niet ingevoegd tusschen den locus de Christo en dien de salute, maar moet de electie aan den locus de Christo voorafgaan, anders toch wordt de eenheid van den raad Gods verbroken en voorbijgezien, dat zoowel de incarnatie als de redding van zondaren beide uitvloeiselen van één decreet zijn en in dit decreet op elkaar zijn aangelegd. Eerst zoo staan zij niet los naast elkaar, maar in stellig verband en wordt de klip van het Supralapsarianisme omzeild.

Quod ad secundum wordt door de methode „de fide” — „de poenitentia”, de potentieele daad Gods voorbijgezien, alleen op de vrucht en niet op den wortel gelet en de organische samenhang van de gratie en de heilsvoorstelling verbroken.

Quod ad tertium is de opneming van de leer der poenitentia een inlassen van heel de ethiek in de dogmatiek, waardoor eerstgenoemde niet tot haar recht komt.

En quod ad quartum geldt het de vraag, of de kerk als heils-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

instituut afgescheiden van de geloovigen wordt genomen, dan wel als vergadering der geloovigen te denken zij. Het eerste stellen de Roomschen en ook à Brakel bevorderde door zijne wijze van behandeling dit inzicht, de gereformeerden daarentegen kozen het laatste en behandelen (op Calvijns voetspoor) deswege den locus de ecclesia na den locus de modo percipiendae gratiae.

Juistere methode, die aan den organischen samenhang van de partes constituentes recht doet wedervaren eischt 1^e dat de electie bij de decreta en de decreta vóór de creatie en dus ook vóór den val worden behandeld; 2^e dat in de incarnatie als het opus salutis buiten ons en de Soteriologie in engeren zin als het opus salutis in, aan en door ons beschouwd worden, als uit dit decreet voortvloeiend en door dit decreet in noodzakelijk verband staande; 3^e dat na den locus de Christo in den locus de salute voorafga het werk Gods *in* ons voorzoover het strekt om de potentiën van het eeuwige leven *in* ons te doen ontstaan; dan volgen de werken Gods *aan* ons, om wat potentia is aangebracht actueel te doen uitkomen en ten slotte het werk Gods *door* ons.

Hierna komt dan de locus de ecclesia als het product van deze gratie, maar organisch met het zaad naar zijn aard in zich; terwijl de locus de ultimis of de novissimis terugkeert tot de kosmologische eenheid van het decreet en deswege niet bij den locus de salute mag behandeld, maar een eigen plaats inneemt aan het slot van de dogmatiek en de cirkelloop zoo van de creatie, incarnatie en soteriologie in het decretum terugleidt."

Eerst de quaestie van de methode. Wij vinden de methode van de Synopsis wat vreemd; eveneens de methode van het 3^e boek van de Institutie; als ook van andere dogmatici, zelfs van à Brakel en à Marck. Hoe komt dit? Wij moeten terug naar de middeleeuwen en letten op de twee groote dogmatici: Petrus Lombardus en Th. Aquinas. Lombardus heeft 4 boeken: I de Deo; II het kosmologische (creatio, providentia, homo, peccatum); III de incarnatione; tot zoover gaat het goed, maar nu in IV^e boek opeens: de ecclesia et bonis operibus.

Nog duidelijker komt het verkeerde uit bij Th. Aquinas. Hij neemt eerst de encyclopedische kwestie de Theologia; dan de Homine, de Lapsu, de Peccato, de Lege, de Incarnatione. Zoover gaat het goed, maar dan ineens de Sacramentis, de Ecclesia et de Novissimis. Dus geen van beiden hebben eene Soteriologie. (à Brakel deed evenzoo; hij begaat een groote methodische fout). Hoe komt dit? Als zij aan de Soteriologie toekomen, laten zij zelfs de wedergeboorte onbehandeld; dit is zelfs ook bij à Marck maar even terloops genoemd en uiteengezet. Bij de Roomschen staat

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de Sacramentenleer tusschen den locus de Christo en den locus de Salute; boren dien de wedergeboorte behandelen zij niet — en dit komt alleen, omdat zij zeggen: de wedergeboorte geschiedt met den doop. Juist hier heeft Rome haar kerkbegrip vastgezet; men wordt wedergeboren door de kerk, niet door Christus. Daarom is bij Rome de wedergeboorte Gods weer verliesbaar en zoo afval der heiligen mogelijk. Dit laatste leert ook Luther; Calvijn niet. Bij Rome is de wedergeboorte een middellijk werk Gods; Christus gaf dat vermogen aan de kerk. Wij zeggen: de wedergeboorte is een onmiddellijke daad Gods; neen, zegt Rome, God gebruikt de kerk als middel.

Th. Aquinas was dus nog logischer geweest, als hij eerst alleen maar had gehandeld de Sacramento Baptismi. Nu is ook te begrijpen waarom de Soteriologie bij hen slechts twee hoofdstukken telt: de Fide en de Poenitentia.

Zelfs in onzen Heidelbergischen Catechismus is het Roomsche spoor nog merkbaar.

In ons formulier voor het heilig avondmaal wordt de lijn even zuiver aangegeven.

Brakel's font is deze: de oude gereformeerde dogmatici, die den goeden weg op wilden, begonnen, als zij aan de soteriologie toekwamen, altoos met de vocatio en handelden dan alleen over de adulti (de wedergeboorte liet men hier weg). Toen zeide Brakel niet ten onrechte: als ik van de incarnatio tot „de salute" wil komen, moet ik eerst de kerk hebben van wie de vocatio uitgaat. Brakel zette er dus de roepende kerk tusschen in, gelijk Rome de doopende kerk.

Dit standpunt is eerst dan te boren te komen, als men ook in den locus de salute theologisch te werk gaat; als men elk caput in de dogmatiek e Deo laat proflueeren, en behandel ik dan elken locus synthetisch en niet analytisch, dan kom ik tot de goede methode. En daarom vraag ik eerst: wat werkt God in den zondaar? Dan kom ik eerst op de wedergeboorte zelve, daarna op de vruchten.

De fout van de vroegere Roomsche methode lag dus eigenlijk hierin, dat zij den salus niet uit God liet proflueeren, maar de Roomschen uit den doop en de onzen uit de prediking des Woords.

Zij vroegen niet, hoe is die Kiem daar gekomen, en hoe is daaruit de geheele plant ontwikkeld, maar zij hadden alleen oog voor de voltooide plant en hare vruchten. Calvijn schoot 't eerst een bres in de Roomsche methode. Hij zette den locus de ecclesia in het 4^e boek; in het 3^e boek handelde hij de modo percipiendae gratiae (vocatio, fides, poenitentia, V. et N. Test., electie) nu in het 2^e over den Christus te hebben gehandeld.

Toch was de opatting van Calvijn's Soteriologie nog subjectief; het is niet de vraag de modo percipiendae gratiae, maar de modo accipiendae gratiae. En percipere nu onderstelt de wedergeboorte. Hij laat dus de implanting van het heil, de daad Gods in en aan den mensch methodologisch weg.

(Formeel is de Institutio van Calvijn over 't geheel te subjectief; dit is het groote

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gebrek der Institutie). Zie de opschriften der boeken. Met het opkomen van de foederaal-theologie krijgen wij verschillende lijnen, die elkaar kruisen. In die foederaal-theologie is een goed element, zij is niet subjectief, maar objectief, want God blijft in het verbond altijd de auctor primarius. Maar zeer tot schade is de Soteriologie behandeld onder „de officiis foederis”; men maakte er dus Ethiek van en werd zoo weer pelagiaansch. Maastricht c. s. deden beter door de vocatio voorop te stellen; zij is een actus Dei; nu trad God weer als auctor op. Daarna behandelden zij de justificatio — waarbij weer God de werker was; men laschte de fides in bij de justificatio en zoo kwam die a parte Dei tot zijn recht; doch men hokte opeens bij de heiligmaking; poenitentia en sanctificatio werden verward.

Deze methodische fout heeft geleid tot 't fatale begrip van vele Ethischen, dat de heiligmaking bestaat in het doen van bona opera, waardoor er geheel uitging, dat zij een donum Dei is.

Hier komt nog bij, dat er nog een vitium originis aan ten grondslag ligt. Men liet bij de vocatio tevens het oor inzetten. Men had dit kunnen voorkomen door eerst de regeneratio te behandelen. Maar nu maakte men van de vocatio interna de auditio interna. Dit kwam niet uit bij de kleine kinderen; men zeide daarom: God houdt met hen zijn eigen wegen en wierp zoo zijn systeem omver.

Naderhand is er geen ontwikkeling meer der gereformeerde theologie in Nederland en bij de Schotsche en Amerikaansche theologen. Het is of eene repetitie van onze dogmatici of een zich niet inlaten met de methode (Hodge).

Om deze quaestie op te lossen moeten wij zoeken het verband van dezen locus met de electie en incarnatie. De tegenwoordige theologen brengen de electie bij de soteriologie (om den mensch eenigen invloed te geven) en beroepen zich dan op Calvijn. Nu formeel is dit met Calvijn wel het geval, maar materieel stelt hij het feit der electie ab aeterno. Tegenwoordig vindt men twee voorstellingen: 1^e God schiep den mensch; hij kon vallen en niet vallen; voor het geval dat hij viel, had God dan zijn heilsbesluit reeds klaar; 2^e de electie begint pas na het feit van den val. Dus in beide gevallen hangt de electie af van den mensch. Calvijn nu wil van zulke voorstellingen niets weten. Alles komt bij deze quaestie hier op aan, of ik het opus gratiae analytisch of synthetisch behandel.

(Breeder is hiervan reeds gehandeld in de Introductie.)

Er zijn twee wijzen van behandeling van het opus gratiae. Ik kan nemen het kind van God zooals het bestaat, bevindingen heeft enz. en zoo komen tot de electie. Of ik kan beginnen met de electie en zoo opklimmen tot het kind van God.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

De 1^e methode is de analytische, dan moet ik uitkomen bij de electie, zoo deed Calvijn. Maar de tegenwoordige heterodoxen zijn synthetisch zonder van de electie uit te gaan, al voegen zij die er nog wel bij. Wij moeten de synthetische methode volgen, want alleen zoo blijft het theologie en gaat het van God uit. Wij moeten hierbij op 2 dingen letten:

1^o Daar het decreet de bron en de wortel van alles is, moet het niet na de Christologie, maar voor de creatio en dus bij den locus de Deo behandeld.

2^o Bij elken verderen locus moet aangetoond, hoe de heilswerking, die in dien locus zal behandeld, samenhangt in het decreet. Daarom bij de Incarnatio gehandeld: de Constituendo Mediatore. Zoo zou men hier kunnen nemen: de constituendis liberis Dei.

II. Potentieele en actueele gratie. Onze vroegere dogmatici behandelden alleen de actueele gratie. Dit leidde tot den strijd tusschen Comrie en Brakel over het wezen des geloofs. Als men de potentieele gratie ook behandelt, moet men wel beginnen met de regeneratio.

III. Wij moeten letten op den samenhang tusschen de dogmatiek en de ethiek. Dat daarover gehaspeld wordt is niet onnatuurlijk. De oude dogmatici hebben in den locus de salute een principieele ethiek gegeven. In de uitverkorenen is tweërlei werking Gods. Bij de 1^e is de mensch passief en God alleen actief; bij de 2^e is God wel de auctor primarius, maar de mensch is de tweede oorzaak, instrument. Nu behooren eigenlijk de eerste werkingen alleen tot de dogmatiek, de tweede werkingen (menschelijk instrument en auctor tegelijk) tot de ethiek. Nu kan de ethiek wel opgenomen in de dogmatiek; zelfs hoort het eigenlijk zoo, want ook in het ethische leven van het kind van God volbrengt de Heere alles, (daarom zegt onze confessie in art. 24 ook zoo schoon: „wij zijn in God gehouden (d. w. z. wij zijn bij God in de schuld) voor de goede werken, die wij doen en niet Hij in ons) — maar er is een groot bezwaar. Dit onderdeel van den Locus de Salute zou zoo breed worden, dat de samenhang der loci verbroken werd en daarom is aparte behandeling beter. Brakel nam de poenitentia, het gebed enz. — dus eigenlijk de ethiek — bij de dogmatiek op.

Op zich zelf was dit geen fout, maar dit was de fout, dat men de eerste werkingen niet behandelde.

IV. De laatste quaestie is de samenhang van dezen locus met den locus de ecclesia. Neem ik eerst de ecclesia, dan wordt zij de moeder, waardoor wij wedergeboren worden. Neem ik ze achterop, dan ontbreekt bij de vocatio de roepende kerk. Wij ontkomen dezen strijd door eenvoudig de kerk als heilsinstrument op zij te zetten. Dit blijkt duidelijk bij Adam: hij is niet bekeerd door de kerk; zoo blijkt dat de kerk hare oorzaak in de wedergeboorte vindt en niet omgekeerd. Had nu de kerk geen ander contact met de wedergebo-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

renen dan het roepen tot bekeering, dan ware er nog geen bezwaar; doch zoo is 't niet; steeds blijft het kind van God in betrekking tot de kerk.

Zoo komen wij tot de gereformeerde voorstelling van de kerk: de kerk is de vergadering der geloovigen en dus ontstaande uit de geloovigen. Maar alleen het feit, dat die saamvergadering organisch is, met het zaad naar zijn soort, ontstaat de schijn, alsof de electi uit de kerk komen. Toch is dit zoo niet; de bodem moet er bij, de wortel waaruit alles opspruit; en dat is niet de kerk, maar de verkiezing.

Eerst moet dus het werk des heils af zijn en dan pas komt de locus de ecclesia; de locus de salute moet bij Adam, bij een klein kind geheel af geweest zijn en eerst uit dien locus wordt de locus de ecclesia geboren met de terugwerking uit de samenvergadering der geloovigen op den enkelen geloovige. Zoo komen wij tot deze volgorde bij den locus de salute:

1^e gratia profluens e decreto

2^e gratia praeparans

3^e regeneratio

4^e daarna pas die materiën, die men gewoonlijk onder dezen locus behandelt.

Saamgevat kan men ook zeggen: het werk Gods over, voor, in, aan en door ons.

§ 2. *De Gratia.*

„Naardien God de Heere eeuwig en onveranderlijk is, kunnen de motieven voor Zijn goddelijk doen Hem nooit uit het schepsel toekomen, maar alleen uit Hem zelve. Daar nu ook in het werk der genade God de Auctor en Actor is, kan noch de gedachte om genade te bewijzen, noch het plan van dit genadewerk in enig punt des tijds door een motief van buiten in Hem zijn gekomen, maar moeten beide en eeuwig en geheel uit Hem zijn. Dienovereenkomstig openbaart ons de Heilige Schrift, dat de bron en springader van alle genade achter de *καταβολή τοῦ κόσμου* is te zoeken — *αἰώνως*, door geen moment, dat achter deze *καταβολή* ligt begrensd wordt, eeniglijk uit Gods *εὐδοκία* vloeit en in deze *εὐδοκία* als voltooid voor Gods zelfbewustzijn staat.

Deze gratia is niet een veiligheidsklep aangebracht voor het geval, dat de schepping misging, alsof, ging deze wereld niet mis, deze wereld van genade nooit gerealiseerd zou zijn en de rijke openbaring van Gods glorie, die eerst in haar uitkomt, achterwege zou zijn gebleven. Maar ze is het eenige plan der zelfopenbaring Gods, waaraan ook de creatio ondergeschikt is, evenals heel het verloop der historie slechts de bedding aanbiedt voor haar uitstrooming. Het concept en project van deze gratia dekken elkander volkomen, zoodat in het decretum gratiae alle bepalingen, werkingen, krachten en voorzieningen besloten liggen, die in haar systematische op elkander werking en ontplooiing niet tot eene onzekere maar tot eene vooraf vaststaande uitkomst leiden. Die uitkomst is de conceptie en door die uitkomst worden alle wegen en middelen, die tot haar verwezenlijking leiden moeten, beheerscht. Eerst in de verwerkelijking van deze gratia komen de Virtutes Divinae zijne Almacht, Eeuwigheid, Wijsheid, Heiligheid, Rechtvaardigheid en Liefde tot haar volle openbaring. Niet alsof er een lagere wijsheid enz. in de Creatio, en eene hoogere, in soort onderscheiden, in de Gratia uitkwam, maar zoo dat in het organisch verband dat Creatio en Gratia saambindt de *πολυποίκιλος σοφία* eerst recht schittert. Eerst op deze wijze is de leer van God den Vader of onzen Schepper; van God den Zoon of onze Verlossing; van God den Heiligen Geest en onze Heiligmaking saam de ééne belijdenis van het Werk van den Drieëenigen God.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

De mogelijkheid van een zondeloos verloop der wereldgeschiedenis bestaat hypothetice voor ons, maar niet thetice in God. De goddelijke thesis is van eeuwigheid af de openbaring van zijne genade; op deze gratie zijn alle zijne wegen gericht en het Koninkrijk der Hemelen gelijk dit ná den Oordeelsdag bloeien zal, staat eeuwiglijk als ware het reeds voleind, voltooid voor zijn goddelijk aanschijn."

Wij gaan terug achter de *καταβολή τοῦ κόσμου*. Hier ligt de wortel der gratie. Hier hebben wij dus de gratie voorzoover zij *over* den mensch beschikte. Wij zoeken de gemeenschappelijke bron, waaruit òn het objectieve heil (de Incarnatie) òn het subjectieve heil (de toebrenging van den zondaar) komt. Nu is in de Heilige Schrift altoos tweeërlei wijze van voorstelling van de dingen: 1^e hoe spreken de dingen voor ons bewustzijn? 2^e Hoe staan zij voor God? Elke poging om door exegese een van deze twee voorstellingswijzen weg te cijferen, doet aan de Schrift geweld aan. Die twee zijn in de Schrift niet willekeurig, maar elk naar eigen eisch. Overal waar het er op aankomt om iets van den mensch te weten te komen, daar vinden wij de dualistische voorstelling; maar geldt het God, dan vinden wij de monistische voorstelling. Letten wij bij de gratie dus eerst op God, dan op den mensch, dan zien wij in het eerste geval, dat monistisch de zaken ons worden geopenbaard, gelijk zij in het bewustzijn Gods zijn, maar in het 2^e geval vinden wij de dingen altoos dualistisch voorgesteld, d. i. de voorstelling uit ons bewustzijn (dualistisch bedoeld dit: aan de eene zijde „bekeer u”, aan de andere „God moet het doen”). In deze § alleen de 1^e voorstelling. De twee groote pericopen in de Heilige Schrift voor deze voorstelling zijn: de proloog van Johannes en de proloog van den brief aan de Ephesiërs. De terminologie der Heilige Schrift is, om alle misverstand af te snijden, altoos het afrekenen naar de *καταβολή κόσμου*.

Eph. 1. De afleiding van de bron ligt in vs. 1 (*διὰ θελήματος Θεοῦ*) De geaardheid van die afleiding ligt in vs. 2 (*Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) In Cap. 3: 14 komt Paulus op „*πατὴρ*” terug, daar is *πατὴρ* in den meest praegnanten zin gebruikt (aller dingen oorsprong). Geslacht in de Statenvertaling bedoelt dan ook herkomst; dat ligt ook in *πατριά* (vs 15), de afstamming. Nu is de grondoorzaak van alle dingen in hemel en aarde de *Πατὴρ* ἐξ οὗ πάντα πατριά Ook in vs. 3 en 4 wordt de genealogische lijn der genade ook op God teruggebracht. Gods decreet is „een woord ten goede spreken” (*εὐλογητός*), ons *εὐλογεῖν* is een echo geven op Gods *εὐλογία*. Gods *εὐλογία* is *πνευματική* en is eerst in den hemel in Christus. Alle schepselen worden dus hier in den Christus saamgevat. Die

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

saamvatting van alle heil in Christus wordt geëxpliceerd in vs. 4; de uitdrukking *ἐξελέξατο* en *πρὸ καταβολῆς κόσμου* wijzen weer terug op den eeuwigen oorsprong. In „*εἶναι*” ligt in, dat het ook gerealiseerd is; al het fortuite is uitgesloten. In het 5^o vs. weer de genealogische lijn der genade tot God teruggeleid: ten 1^e in het *προορίζειν*; ten 2^a in het *νιοθεσία* — het product van de *Πατήρ*, de *νίος* heeft niets in zich, wat niet uit den *Πατήρ* is; ten 3^o *εὐδοκία* — welbehagen Gods, dat niet ligt in het zijn Gods (pantheïstisch) maar in den wil Gods (zoo wordt het transcendent). In vs. 6 wordt alle Supralapsarisme uitgeworpen, want God zoekt *ἐπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ* en die *χάρις* ligt in den *ἡγαπημένος*.

Vs. 7—vs. 12 draagt in den zondaar in het heerlijke plan van de genade Gods; dat plan is voor den mensch een *μυστήριον*, omdat hij zondaar is, maar dat plan wordt teruggevoerd tot God; de *oorsprong* en *energie* er van ligt in God als auctor (*κατὰ βουλήν* en *προορισθέντες*) het auctor zijn ligt in *πάντα ἐνεργοῦντος*; God gaat daarbij alleen te rade met eigen *πρόθεσις* en *βουλή* van zijn *θέλημα*. Tot nadere bepaling van *πρὸ καταβολῆς κόσμου* strekken: *1 Petri 1 : 20*; hier komt de uitdrukking voor met betrekking tot het objectieve heil d. i. Christus; *Openb. 13 : 8*, hier *ἀπό* en niet *πρό*, daarom construeerden sommige uitleggers deze uitdrukking met *ἀρνίον ἐσφαγμένον*; dus: lam geslacht van de grondlegging der wereld; dit passen zij toe op Abel, een soort van praefiguratie van het sterven van Christus. De context begunstigt deze opvatting niet. Want er is in den context hoegenaamd geen sprake van, dat er in Abel en Golgotha iets gelijks is. Doch de context zegt, alleen om duidelijk te maken, waarom de eene groep het beest wel, de andere het niet aanbidt: al diegenen aanbidden het beest, wier namen niet geschreven zijn in het boek des levens, de anderen doen het niet. Dat boek heeft kracht als een eeuwig karakter bezittende, van voor de *καταβολή κόσμου*. Als wij dus construeeren „het boek des levens, dat van voor de grondlegging der wereld is” dan is alles in orde. Waarom dan de tusschenvoeging „*ἀρνίον ἐσφαγμένον*” er bij? De geheele Apocalypse leert, dat alleen het Lam het boek ontsluiten kan. *Openb. 17 : 8*. De opvatting van den vorigen tekst wordt bevestigd; hier is de tusschenzin van het „*ἀρνίον ἐσφαγμένον*” weggelaten; iets wat volkomen onze exegese bevestigt. *Hebr. 4 : 3* „*ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*”; hier beteekent deze uitdrukking niet *πρό* maar van dat punt af, dat het volbracht was. Zoo ook *Hebr. 9 : 26*. Christus moest niet sterven vóór maar nà de grondlegging der wereld. *Joh. 17 : 24*. Hier weer *πρό* en dus de eeuwigheid bedoeld. *Luc 11 : 50* als in Hebreëen; hier staat *ἀπό*, vanaf. *Matth. 13 : 34, 35*. Hier is sprake van die gedachten Gods, die bij de schepping der wereld in de wereld zijn gelegd, opdat zij door hem, die de gedachten Gods verstond, er uit zouden gehaald

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

worden: *ἀπὸ* is hier dus: in de grondlegging der wereld; niet voor of na, maar in. Doch naar de strekking van de gedachte gaat het toch terug voor de *καταβολὴ κόσμου*, want die gedachten had God voor de *καταβολὴ* *Matth. 25 : 34* hier ook het beteekenisvolle *ἐδολογείν* (*Ef. 1*) en een koninkrijk, dat bestond van het moment der schepping af, maar naar de idee weer vóór de *καταβολή*. — De vertaling van *καταβολή* door grondlegging is zeer gelukkig. *Καταβάλλειν* duidt aan, dat men staande op den bodem eerst het plan van het huis in zijn hoofd heeft en dan dat plan neerwerpt op de aarde, d. w. z. het fundament legt. Dus grondlegging is zeer goed. Alles was eerst in Gods plan en daar kwam het uit.

II. *Αἰώνως* *Jer. 1 : 5*. Hieruit blijkt: 1^e God heeft den profeet geformeerd; 2^e God herkent in den profeet de gedachte, waarnaar Hij hem gemaakt had. Aan de existentie van den profeet gaat vooraf een weten van dien profeet in de gedachten Gods. *Jer. 31 : 2* „eeuwige liefde,” liefde die een eeuwige oorsprong had. *Micha 5 : 1* „uitgangen „mē ὄlam”, voor de *καταβολὴ κόσμου* *Ps. 25 : 6*. Hier de oorsprong der gratie Gods; ook mē ὄlam. *Ps. 103 : 17* „de genade des Heeren is van eeuwigheid tot eeuwigheid. *Ps. 90 : 2* „ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt gij God”. Dit is de aanheffing van een lied, waarin bezongen worden de bepalingen Gods over het menschenlijk leven. Dus alle bepalingen van het menschenlijk leven hebben hun grondslag in den eeuwigheid God. De bergen hebben hier dezelfde beteekenis, als de fundamenten der wereld. *Ef. 3 : 10, 11* „κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.”

De *πρόθεσις* is het plan van den architect en dat plan behoort tot het gebied van het eeuwige. *Acta 15 : 18* „γνωστὰ ἐπ' αἰῶνος” (gewoonlijk leest men er bij wat Tisch. aan den voet der pagina plaatst; doch dit doet hier niet ter zake). De conclusie is dus: zoowel de oorsprong der genade als de schepping en de formatie en roeping der personen worden teruggebracht tot het eeuwige en dus niet alleen vóór de *καταβολὴ κόσμου*. Zoo begrijpen wij, wat Gods eeuwigheid is. Alle virtutes Dei hebben inhoud, zijn springende fonteynen en Gods eeuwigheid is hier eerst voelbaar, als geheel die wereld, die in 't tijdelijke gerealiseerd wordt, vloeit en springt uit dat eeuwige, waarin zij haar oorzaak en oorsprong vindt.

III. *Oorsprong en oorzaak*. *Rom. 11 : 36*. In *1 Cor. 8 : 6* hetzelfde *ἐξ ὧς* (d. i. Vader) *τὰ πάντα*. *Col. 1 : 16*. Minder bekende teksten, maar hier van veel belang zijn de volgende: *Ps. 33 : 15*, die hun hart organisch formeert en met zijn oog penetreert al hun daden. יהוה wijst op den organischen samenhang, op verband van hart en hart, יצר is product zijn, de formatieve kracht ligt in jazar; het כּבֿן ligt in het „jazar”. jazar is de grond van het כּבֿן. Dus al wat van

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den mensch is, is product van God. *Jes. 43 : 7*. Ieder die God aanroept, doet dat, omdat God hem geschapen heeft tot zijn eer; voorts gaf God de formatie aan zijn hart en gaf ook de werking aan het door hem geformeerde hart. *Jes. 44 : 21*. Hij is een „ebed” omdat Hij tot ebed is gesteld geworden. *Zach. 12 : 1*. יְצַרְתִּי. Niet enkel scheppen van den mensch maar ook formatie, karakter aan den geest geven. Voorts nog het beeld van den pottenbakker. Oorspronkelijk in *Jer. 18 : 2, 3, 4, 6*, *Jes. 64 : 8*, overgenomen door Paulus in *Rom. 9 : 21*. *Jer. 18*. In vs. 4 ligt vooral het absolute begrip, hij maakte een ander vat, gelijk hij wil enz. *Jes. 64 : 8* en *Rom. 9 : 21*. De apostel past het beeld rechtstreeks toe, terwijl het in het O. T. slechts symbolisch was gebruikt.

Ook uit het wezen Gods kan geen andere oplossing volgen. „Geen motieven van buiten zijn in God gekomen” zegt de §. Motief = drangrede, die onze daden bestuurt. Wanneer men nu aanneemt, dat de impuls om te handelen uit den mensch uitgaat en dan op God werkt, dan krijgt men momenten in het leven Gods; één moment vóór dat dat motief werkte, één moment, waarop en een moment, nadat dit motief werkte. Dit is een trekken in den tijd van het eeuwige wezen Gods. En daar nu heel de Schrift Gods eeuwigheid mainteneert, is heel deze voorstelling onjuist. God *is* (*Gen. 3 : 14*) en wordt niet. Zoo tast men door deze voorstelling en het wezen en het eeuwig karakter van God aan. Anderen zeggen: de groote zaken bestuurt God, maar de kleine zaken zijn aan de wilsbepaling van den mensch overgelaten. Maar men vergeet, dat de kleinste schalmen van een ketting, als zij worden doorgesneden, evengoed den geheelen ketting verbreken als de grootste schalmen. Een op zich zelf kleine zaak kan ver strekkende gevolgen hebben. (Stel : op het oogenblik stond de 2^e Kamer op het doode punt; nu moet er eene verkiezing plaats hebben; door het wegblijven van één kiezer winnen de liberalen, dan zou het Ministerie moeten aftreden en welke gevolgen zou dat niet voor Nederland en Indië hebben?)

Nu valt de leer van God als men zegt: God *wordt* en Gods voorzienigheid gaat niet over alles en daarom kan er nooit sprake zijn van motieven, die uitgaan van den mensch en dan op God werken. Daarom zegt men: dat bedoelen wij ook niet; maar dit: God schept den mensch met twee mogelijkheden en nu is het voor God hetzelfde, wat de mensch kiest, want in beide gevallen liggen de rails klaar en de trein kan doorgaan zonder dat er een nieuw motief in God komt. Deze redeneering gaat alleen door, als men zegt: er is slechts één moment geweest, waarop de mensch kon kiezen en dat had Adam in het paradijs. Dan valt het hoofdbezwaar, maar hiermee komt men tot de quaestie van het Infra- en Supralapsarisme, waarover later zal gehandeld worden. Maar voert men deze voorstelling na den val in, dan vervalt men tot puur

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

fatalisme. De Schrift evenwel geeft altijd deze voorstelling: voordat de mensch eene zonde pleegt, heeft hij eerst kunnen kiezen tusschen laten of doen. Ontkent men deze keuze, dan heft men alle zedelijkheid op. Doch de Ethischen bedoelen het zoo niet en laten iederen mensch over zijne zaligheid beslissen. In eigen wilskeus ligt dan alles. Alleen zeggen zij: de mensch komt maar ééns in zijn leven voor die keuze; dan werkt de Heilige Geest krachtig op hem; weigert hij, dan is het voorgoed mis. Hier springt de onmogelijkheid van dit stelsel nog zoo niet in het oog, omdat men maar „eens” laat kiezen. Maar het leven van een mensch bepaalt zich niet alleen tot zijne eeuwige zaligheid. Dan eens verkeert de mensch in doodsgevaar en roept hij tot God en dan doet de mensch weer geloften aan God, als God hem uit eene moeilijkheid redt. Eigenlijk is elk gebed dan een motief, dat van den mensch uitgaat op God. Nu zegt men wel: God behoeft niet te wachten tot iemand gekozen heeft, om zijn plan verder vast te stellen -- maar Hij heeft *vooruit gezien*, wat iemand zou kiezen. Ook dit helpt niets, want dan is toch de wilsbepaling van den mensch motief voor het doen Gods. En daar nu tallooze wilsbepalingen voorkomen, zou God daarnaar zijn plan hebben moeten vaststellen. Juist, zegt men, dat is ook zoo en hierin schittert Gods grootheid. Dit klinkt wel schoon, maar houdt geen steek. Ik kan wel op een weg van eenige mijlen met bv. drie gevaarlijke punten mij voorzien tegen het gevaar van *dérailleeren*, maar van „voorzien” is geen sprake, als elke stip van den weg gevaarlijk is. Zoo ook bij God. Voorts alle zedelijk leven is weg; alleen zedelijke momenten bij het kiezen, maar geen zedelijk bestand is mogelijk. Want men moet ook zoo den afval der heiligen leeren; als ik om 11 uur kies vóór, kan ik om 12 uur kiezen tegen God. Daarom zegt de gereformeerde leer, dat er geen motief van het schepsel uitgaat op God, alles is decreet en daarnaast staat de zedelijke responsabiliteit. En die zedelijke responsabiliteit heeft niets te maken met hetgeen geschieden zal. Niet in het feit ligt bij zondige daden de schuld, maar in de gezindheid, waarmee wij onder die zaak verkeerd hebben. Zoo is er tweëerlei voorstelling van dezelfde zaak. De eene zooals God de dingen ziet, zooals zij uit Hem vloeien en tot stand komen; en dan is er maar ééne fontein, waaruit alles vloeit. Daarnaast de voorstelling, gelijk zij zich in ons bewustzijn voordoen *moet*, omdat wij zedelijke wezens zijn, alsof er twee wegen zijn. Dit is het reflex der dingen in het prisma van ons zedelijk besef. Overal waar de tweede voorstelling voor ons treedt, moet de zaak dualistisch voor ons staan; bij de eerste is het steeds monistisch. Deze beide vinden wij dan ook in de Schrift steeds naast elkaar (en toch is er eenheid tusschen beide); de eerste om Gods eere te bevorderen, de tweede om ons te vermanen en te bestraffen. De begrippen, die de Heilige Schrift bezigt om

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het motief in God zelf liggende uit te drukken zijn: in het O. T. **יְהוָה** en **יְהוָה**; in het N. T. *εὐδοκία, πρόθεσις, προγνώσις, προαίρεσις, ἐκλεξις, βουλή* en *θέλημα*

Deze woorden snijden saam 2 dingen af: 1^e alle motief van het creatuur op God werkende; 2^e elk motief op Gods wil werkend uit zijn natuurgrond. Er zijn nl. 2 gevaren: Ten 1^e de quaestie van het toeval en den vrijen wil. Maar ten 2^e: men zoekt de motieven voor het doen Gods in een zekeren natuurgrond in het goddelijk wezen. Pontiaan van Hattem was o. a. vertegenwoordiger dezer richting. Edoch dan verzinkt men terstond in het Pantheïsme. De Theosophen en Gnosticken wilden dat ook. Is deze stelling juist, dan worden de persoonlijkheid in God en het bewustzijn Gods geloochend en wordt zijn wil alleen de trechter, waardoor zijn natuurgrond uitloopt naar buiten. Dan geen persoonlijk God, maar een onbewuste, schijn-God. De Gereformeerde zegt: God kon zijn wil niet bepalen in strijd met zijn wezen — negatief dus; zegt men positief „de wilsbepalingen komen uit het wezen”, dan verdrinkt de heele christelijke Religie. Wel spreekt men niet van den natuurgrond, maar zegt: God deed dit krachtens zijn wezen, maar dan loochent men toch de wilsbepaling Gods. De afsnijding van de wilsbepaling uit den natuurgrond ligt in de woorden: *εὐδοκία, βουλή* en *θέλημα*. Terwijl de woorden met *πρό* en de *ἐκλεξις* de motieven van den mensch uitgaande afsnijden.

Beteekenis der verschillende woorden.

Het moeilijkst is te bepalen het verschil tusschen *προγνώσις* en *πρόθεσις*. Is *Προγνώσις* de praescientia, die de toekomst vooruitziet; of wel gaat zij aan het eigen werk Gods vooraf. Volgens de Supralapsarii beteekent „*προέγνω*”, dat God de Heere in zijn eigen gedachten eerst gedacht heeft, een denken, dat aan de *θέσις, κτίσις* voorafgaat. Volgens de Infralapsarii is het een kennisnemen van wat later 't schepsel doen zal. De actie van de wijsheid Gods en den wil Gods komt hier ter sprake. *Προγνώσις* ziet op de wijsheid Gods, *πρόθεσις* is 't inzetten van den wil. *Προόρισις* is weer wat anders, is vooruit grenzen trekken; is zoo een onderdeel van de *πρόθεσις*. *Πρόθεσις* en *προόρισις* staan dus niet tegenover elkaar. De *πρόθεσις* neemt 't object eenheitlich, de *προόρισις* stelt het object in zijn veelheid en onderscheidingen voor. Terwijl eindelijk de *ἐκλεξις* eveneens hoort onder de *πρόθεσις*, doch daarvan ook onderscheiden is. Evengelisch de *πρόθεσις* de eenheid poneert en de *προόρισις* de onderscheidingen en grenzen poneert, zoo poneert de *ἐκλεξις* het individueele. *Ἐκλεξις* is dus de wil, gelijk die zich richt op den enkelen persoon. *Βουλή* en *θέλημα* zijn twee uitdrukkingen die evenzeer onderscheiden zijn als *προγνώσις* en *πρόθεσις*. De *βουλή* is het beleid, de overdenking, de wil als uitdrukking der gedachte; *θέλημα* ziet niet op de gedachte, maar alleen op den poneerenden wil.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Voor 't onderscheid tusschen *θέλημα* en *βουλή* de volgende plaatsen. Voor *θέλημα* *Hebr. 13 : 21; 2 Petri 1 : 21; 1 Joh. 2 : 17 en Openb. 4 : 11.* Voor *βουλή* *Hebr. 6 : 17.* Die begrippen leveren geen moeilijkheid. Anders is het bij het begrip *ἐδδομία*. Het komt evenals *רצה* en *רפץ* voor, in twee zeer onderscheiden beteekenissen als *lust* en als *wil*. Als in den engelenzang sprake is van een *ἐδδομία* Gods in menschen, wanneer er bij den doop door den Vader van den Messias wordt gezegd: „deze is mijn Zoon, mijn Geliefde, in denwelken Ik mijn *ἐδδομία* heb”, dan is het begrip *ἐδδομία* geheel anders dan bij Paulus, waar hij spreekt van den raad zijns Welbehagens. *Ef. 1.* In *Rom. 1 : 32* is het begrip *ἐδδομία* zoo gebezigd, dat het lijdelijk, passief is, zooals het ook onder menschen wordt gebruikt. Maar als men spreekt „van den raad zijns Welbehagens” is de *ἐδδομία* actief, want dan gaat van de *ἐδδομία* de werking nit. In *1 Cor. 10 : 5* hetzelfde als in *Rom. 1 : 32.* Evenzoo ook *רצה* in *Mal. 1 : 8.* In geheel anderen zin b.v. *Phil. 2 : 13.* God de Heere is niet passief, niet ontvangend, maar de werkende, de actieve. Evenzoo *Jes. 53 : 10* en *Ef. 1 : 5.* In Jesaja is het actief, want daar gaat het van Hem uit, het verbrijzelen. Hier te opmerkelijker omdat *רפץ* meestal passief is. In de Staten-Vertaling het passieve meest door „welgevallen”, het actieve, meest door „welbehagen” vertaald. Dit is zeer goed, alleen is het jammer dat het niet altijd consequent gebeurd is. Als God iets van plan is, dan is er energische *ἐδδομία* om tot stand te brengen; dit is de actieve, de energische *ἐδδομία*. Maar als iets volvoerd, volbracht is, dan is er *ἐδδομία* in het tot stand gebrachte, dan is de *ἐδδομία* passief. Een architect kiest eerst een stijl, om een huis daarin te bouwen (de actieve *ἐδδομία*); is het gebouw klaar, dan heeft hij lust aan het volbrachte (de passieve *ἐδδομία*). Deze begrippen vallen voor God saam, want al wat Hij tot stand brengen zal, staat eeuwiglijk voor Hem, Hij ziet het opdat het zou worden. —

IV. De *Infra-* en *Supralapsariërs* stemmen hierin overeen, dat beiden een decretum aeternum belijden en ook dat het heilsplan van eeuwigheid is vastgesteld. Maar zij verschillen hierin, dat de Supralapsariër zegt, dat God de Heere den mensch vooruitgezien heeft in het decreet creandus et lapsurus, terwijl de Infralapsariër zegt: God de Heere heeft den mensch aangezien in het decreet als creatum en lapsum. De opeenvolging die de Infralapsariërs stellen, is dus: 1^o het decretum creationis; 2^o permissio lapsus; 3^o de electio e praecognitis casis, en het permittere reliquos in perditione.

Bij de Supralapsariërs is het decreet om enkele vaten tot eere, enkele tot ongerechtigheid te scheppen. Daarna het decretum creationis, de incarnatio en het foedus gratiae, die daaruit als gevolgen voortvloeien. Deze quaestie is hier „Lehnatz.” Slechts op twee plaatsen vestigen wij de aandacht: *Ef. 3 : 9, 10* en *Rom. 8 : 29, 30.*

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Ef. 3 : 9 en 10. Door de Supralapsariërs verkeerd geëxegetiseerd. Het 10^e vs. begint met *ἵνα*; onmiddellijk gaat vooraf *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*; nu zeggen de exegeten onder de Supralapsariërs: dit hoort onmiddellijk bijeen en hiermee moet bij de vertaling gerekend. Maar dit mag niet. *ἵνα* hoort bij *ᾠοῦσαι* en vs. 9b is appositie bij *Θεῶν*.

Rom. 8 : 29, 30. Hier „*προέγνω*.” heeft men dit zoo te verstaan: God besluit een mensch te scheppen met twee mogelijkheden: te blijven staan of te vallen; wat hij doet moet de mensch zelf weten; maar God weet vooruit, welke mogelijkheid de mensch kiezen zal en stelt daarom zijn heilsplan reeds vast. Nu zeggen de Supralapsariërs: deze exegese kan niet. Zelfs zijn de Lutherschen het hierover met ons eens, dat deze Arminiaansche exegese niet kan, eenvoudig omdat dan de *προόρισις* voorafgaat aan de *προγνώσις*. Als God een mensch schept, dan kan Hij hem niet denken zonder *προόρισις*, die zit in *πρόθεσις* in.

Adam en Eva waren bij hun schepping maar niet een mensch, maar *bepaalde* menschen. Adam was hoofd der menscheit en dat hij dit was, was volgens de *προόρισις* en Adams val gaat dus niet aan de *προόρισις* vooraf. Die het verkeerd stellen krijgen: *προόρισις*, *πρόθεσις* en *προγνώσις*, terwijl juist de *προγνώσις* voorafgaat. Hier is van een dergelijke uitwendige en oppervlakkige nuda praescientia geen sprake. Als hier staat *προέγνω*, dan is hier niet bedoeld eene praescientia uit praevisio, maar eene praescientia ontstaande uit de eigen gedachten Gods. Er is eene praescientia, die ontstaat door praevisio, maar als er van Gods praescientia sprake is, dan is het een scire e semet ipso.

Intusschen aan elk der twee standpunten kleeft een bezwaar door geen redeneeren weg te nemen. Eerst het gevoelen der Infralapsariërs. Het lijkt schoon en schijnt alle moeilijkheid dialectisch weg te nemen. Maar exegetisch is er bezwaar. Het strijdt ten 1^e met Gods eeuwigheid, want het stelt in den besluitenden God *momenten*: 1^e moment — de schepping; 2^e moment — de val; 3^e moment — de heilsorde. Ten 2^e zulk een nuda praescientia is een anthropomorphisme, dat onttaan van zijn wortel op God ten onrechte wordt overgebracht. De praescientia berust bij ons menschen alleen op waarneming (bv. wij kunnen maansverduisteringen voorspellen), of op mededeeling van Gods zijde (bv. de profeten), of op sympathetische aandoeningen en verwantschap tusschen twee zaken (sommigen gevoelen te voren dat er onweer komt). Dus praescientia op praevisio gegrond heeft steeds zijn wortel in het causaalverband.

Praescientia zonder wortel is alleen als tweeërlei mogelijk: *gissen* of *bedrog*. Deze nuda praescientia mag niet op God overgebracht. Zeker is er in God praescientia, maar waarom? Alleen omdat Hij is aller oorzaken oorzaak; de gang, de logische consequentie aller dingen, alles zit in God in; dus nooit nuda praescientia.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Ten 3^e. Stel die nuda praescientia kon bestaan. Redt dat dan God den Heere en Zijne Eere? Wordt God *niet* auctor mali? Ook dit gebeurt niet, want God wist vooruit ook, volgens de Infralapsariërs, dat de zonde komen zou en dus blijft het bezwaar drukken. (Ik maak een boot, maar weet zeker bij het te water laten, zij kan den storm niet weerstaan; is het nu genoeg een reddingsboot te maken? Neen, ik had haar niet in het water mogen laten gaan).

Maar twee wegen zijn er voor ons, om aan deze onoplosbare tegenstelling een einde te maken. Beide middelen zijn aangewend. Het eene is het middel van het Manicheïsme, om het kwaad een eigen oorzakelijkheid naast God te geven en het tweede middel is dat der filosofen om de zonde als zonde op te heffen en in haar niets dan eene phase in het proces van ontwikkeling te zien. Maar met die beide middelen zijn wij niet gebaat. Het Manicheïsme stelt twee goden naast elkaar, een eeuwig dualisme. En dan kan men wel ophouden met denken, want alle denken is monistisch. Zoolang er twee dingen naast elkaar staan, dringt de logos in mij er toe te vragen: hoe kwamen die twee naast elkaar? — De andere methode helpt ook niet, zij schraapt eenvoudig een der beide termen van het probleem.

Zoomin de Infra- als de Supralapsarische zienswijze is dan ook in staat het probleem op te lossen, hoe God niet de auctor mali is. Als ons schuldbesef dan ook rustte op ons denken, zou men met de Modernen de zonde moeten laten vallen. Maar nu dit niet zoo is en de zonde een ethisch verschijnsel is en de ethische wereld geheel anders is dan de intellectuele, nu zal, wat ook de filosofen probeeren, de wetenschap van de zonde en het schuldbesef steeds op deze ethische momenten blijven berusten. Dus niet in de redeneering, maar in het ethisch uitgangspunt van de conscientie moet de kracht gezocht; de conscientie moet steeds weer wakker geroepen. Daarentegen sprekend over God, daar mogen wij ons nooit door de ethische bedenking laten ophouden en daarom heeft de gereformeerde theologie altoos de meeste veerkracht bezeten (omdat zij die twee nooit door elkaar heeft geward) en zijn de Supralapsariërs de beste theologen geweest. Hun eenige fout is, dat zij niet kras genoeg hebben uitgesproken, dat hun consideratie van de zonde een geheel anderen wortel had en dientengevolge ook niet duidelijk en rond genoeg beleden hebben, dat zij den samenhang en eenheid tusschen die beide niet konden vinden. Wij mogen niet zeggen: ik heb den samenhang gevonden. De samenhang is er, maar alleen, wie zelf God is, kan dien samenhang inzien.

V. Verschil van *concept* en *project*. De conceptie is de voorstelling van het huis, zooals ik mij voorstel, dat ik het bouwen zal, het point d'arrivée. Het project is het plan en de middelen, om dat concept te realiseeren. Maar nu is het bij het decretum altijd stipt noodig, dat het niet alleen een bloot concept is. Het is

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

volstrekt niet alleen de conceptie van wat als finale door God bedoeld wordt. Het decretum Dei omvat altoos samen het concept en het project; het plan en de middelen. Voorts de middelen behoeven niet van elders te komen, maar zij komen uit het project zelf voort. Deze drieledige bepaling leert ons pas wat het decretum Dei is. Nu is er eene realiseering van het decreet in het historisch proces van dezen *κόσμος*. Wanneer een bouwmeester een huis bouwt en het huis is klaar, dan kan de bouwmeester het plan niets meer schelen. Zoo is 't echter met het decretum Dei volstrekt niet. Als alles voltooid is en het Godsrijk gekomen is, dan wordt het decreet niet weggegoorpen; neen, het Godsrijk hangt van oogenblik tot oogenblik aan het decreet, evenals de schaduw aan het voorwerp. Het schaduwbeeld is nooit het wezenlijke, maar het voorwerp zelf — en zoo blijft ook het decretum altoos het wezenlijke en de realiseering slechts het schaduwbeeld. Heel de schepping is gestadige uitvloeijing van het decretum Dei. Als God de Heere dus de dingen zien wil, zooals zij zijn, dan ziet Hij in zijn decreet en niet naar het schaduwbeeld op den muur. Wij kunnen alleen het historisch proces in de natuur zien. Dat God dit niet behoeft, is Zijne sufficientia. Vandaar kent de Heere ons, eer Hij ons formeerde in den schoot onzer moeder. De schare, die niemand tellen kan, behoeft niet nog geboren te worden, opdat God ze zou bezitten, maar van eeuwigheid af heeft God hen in zijn decreet. Zoo is het ook met de verlorenen. Dus bij God is nooit eene successie van momenten, maar in Zijne objectiviteit en realiseering staat het van eeuwigheid af voor Hem in Zijn decreet. Uit het decreet vloeit alles voort; niet als een druppel, die uit een fontein is gespat en nu verder met die fontein niets te maken heeft, maar altoos is er verband tusschen beide.

Dit moet bedacht bij het lezen van de vloekpsalmen; finaal in hun booze voleinding staan de kinderen des Satans voor den Heere. Hieruit volgt de certitudo salutis en perseverantia sanctorum; de eenheid van het O. en N. T.; de eenheid van zaligheid onder O. en N. V.; de verwerping van alle Arminianerij (want als de mensch meewerkt, wordt God afhankelijk van de realiseering en dus Zijne sufficientia opgeheven). *1 Petri 1 : 1, 2; Rom. 8 : 29, 30.* (De aoristus mag niet als futurum of als praesens vertaald, maar hij heeft praeteritale beteekenis). Niet alleen van de Romeinen, tot wie Paulus spreekt, geldt dit; niet van hetgeen reeds met hen geschied is, gewaagt Paulus, dit blijkt duidelijk uit: „deze heeft Hij ook verheerlijkt,” want die verheerlijking wachtte den Romeinschen christenen nog.

Hetzelfde vonden wij in *Acta 15 : 18* (geen kennismeming; maar alle werken staan eeuwig present voor God). *Rom. 9 : 22, 23, Rom. 11 : 2; 2 Tim. 2 : 19* (*ἐγγὺς ἔστιν ὁ κύριος τοῖς ὄντας αὐτοῦ*); *Openb. 3 : 18* (het boek des levens: geen catalo-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gus met cijfers, maar in dit boek staan levende personen voor God. *Ex. 33: 12.*

De verschillende gradatiën van het salus worden als reeds voleind voorgesteld: *1 Cor. 1: 2* (*ἡγιασμένοι* het perf., is het resultaat van de volcindigde actie; God ziet in zijn eeuwig decreet de electi alleen in organisch verband met het lichaam van Zijn Zoon) *Ef. 2: 10* (deze uitspraak gaat zoo ver, als zij gaan kan; *περιπατῶ* is de realisering, de tusschenschakel tusschen het point de départ en d'arrivée — de *ἔργα*, die de mensch doen zal, krijgt de mensch van God en God heeft ze te voren klaargemaakt in zijn decreet. Deze *περιπάτησις* heeft zijn oorsprong in de *κτίσις* en niet in de *κλίσις*, zooals wij in deze wereld, maar zooals wij in het decreet geboren zijn. Daaruit moeten verklaard de uitdrukkingen in *Ef. 2: 5 en 6* (mede opgewekt, mede gezet in den hemel). Hetzelfde staat in *Coloss. 3: 3*. (Hier niet de organische inlijving in Christus; maar het Godsrijk, zooals het eens bloeien zal, is verborgen in God, in zijn decreet) *1 Cor. 6: 10, 11*. Wat de verschillende deelen van het heil betreft, daarvan merken wij nu reeds op, dat de justificatio als actus forensis alleen in het decreet wezenlijkheid heeft.

Het decretum Gods brengt ook dezen eisch, dat wij de Creatio en Salvificatio niet zullen opvatten mechanisch, als los naast elkaar staande, maar organisch en dus met elkaar in verband staande. Dit komt het sterkst uit bij de virtutes Dei. Gewoonlijk zegt men: in het werk der schepping komen de virtutes Dei uit. Maar die schepping is mislukt en daarop had de herschepping plaats bijna zonder die virtutes; toch is dit geheel onjuist. Niet eerst een regnum naturae en dan een regnum gratiae, waarin de virtutes Dei slechts een weinig indringen; neen, juist in het regnum gratiae treden de virtutes Dei eerst recht in het licht. Bijv. *Almacht Marc. 10: 27; Luc. 1: 37; Ef. 1: 19—21*; in deze plaatsen ontmoeten wij de almacht in haar zenith; *Sapientia Rom. 11: 33* (*βάθος* = zenith der wijsheid); *1 Cor. 1: 24; 1 Cor. 2: 7, 8* (de *δόξα* Gods bleef nog verborgen bij de schepping; dit is slechts duidelijk voor hen, aan wie zij s geopenbaard); *Ef. 3: 10; Openb. 7: 12; Aeternitas Joh. 1: 14; Ef. 1: 1—8* (de volle beteekenis van de eeuwigheid Gods wordt alleen geteekend in deze twee plaatsen, beide handelende van het Regnum Gratiae). Wanneer onze Catechismus dan ook de 12 geloofsartikelen aldus verdeelt: 1^e van God den Vader of onzen Schepper; 2^e van God den Zoon of onzen Verlosser; en 3^e van God den Heiligen Geest of onze Heiligmaking, dan bedoelt hij daarmee niet de schepping en verlossing los naast elkaar te plaatsen. Toch is deze verkeerde opvatting gevoed, doordat men de creatie als iets afzonderlijks heeft beschouwd. En dit nu mag niet; men moet 't decreet laten uitvloeien zóó, dat alles met elkaar in verband staat. Eerst zoo komt de Drieëenheid Gods tot haar recht. De Vader schiep niet buiten den Zoon en de Zoon verlost niet buiten den Vader, maar de drie Personen doen alles gezamenlijk.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Wanneer men het decretum indenkt, is het niet uitgaande van het concept maar van het project, van het τέλος. God wil een τέλος en al wat aan dat τέλος voorafgaat, is slechts een middel om dat τέλος te bereiken. Hiermee hangen verschillende dogmatische quaesties saam.

1^o De centrale positie van Christus zowel in de creatie als in de redemptio. Men vraagt: Hoe was Christus reeds bij de schepping „Caput angelorum” en toch pas na zijn opstanding „hoofd zijner kerk, d. w. z. alle macht bezittende in hemel en op aarde? Deze moeilijkheid rijst op voor hem, die scheiding maakt tusschen schepping en verlossing. Dan krijgt men tweërlei bezigheid van Christus en kan men Zoon en Middelaar niet onderscheiden. Maar ziet men het organisch verband in tusschen de creatie en salificatie en laat men beide voortvloeiën uit het decretum, dan vervalt die moeilijkheid. Dan is Christus als 't eenige Woord degene, door wien alles is geschapen en door wien alles bestaat en als zoodanig dan ook Caput angelorum. Maar bij de verdere uitwerking van het decretum Dei — bij de redemptio wordt de 2^e persoon der Drieëenheid Middelaar en Κεφαλή τῆς ἐκκλησίας, in welke qualiteit Hij dan met alle macht in hemel en op aarde wordt bekleed. Als Zoon van God had Hij oorspronkelijk soevereiniteit.

2^e. Gratia praeparans. Als 't natuurlijk leren niet in verband staat met het bovennatuurlijk leren, dan bestaat er ook geen verband tusschen de bekeering van den zondaar en hetgeen daaraan voorafgaat in zijn leren. Dan hebben wij het dualisme der Methodisten. Men loochent feitelijk de beteekenis van den doop en het genaderverbond. Juist uit het feit, dat het τέλος Gods eerst wordt bereikt in de bekeering, blijkt, dat er organische samenhang tusschen beide bestaat. Heel onze herkomst tot in Adam toe, heeft dan onzen persoon gedetermineerd. Wel is dat alles op zich zelf volkomen onmachtig, om ons te bekeeren (elke levenskiem toch komt uit God), doch de aarde oefent wel invloed op een in haar gelegde kiem.

3^e. Het vraagstuk van Rom. 7. Als creatie en redemptie beide nieuwe schepingen zijn, dan zou 't het natuurlijkst zijn, dat iemand bij zijn bekeering dadelijk dood ging. Maar juist nu er verband tusschen beide bestaat, nu moet de christen door voortdurende bekeering in heel zijn persoon worden omgezet.

4^e. De uitgaande daden Gods zijn altoos gemeenschappelijk aan de 3 Personen.

5^e. De ἀρχή van de niet-zondige wereld staat ook in verband met de realiseering van het Verlossingswerk. Wanneer wij Ef. 1 : 21 zien, dan blijkt, dat de Middelaar in verband wordt gebracht met de „ἀρχή, δύναμις, ἐξουσία ἐν κυριότητι”

En nu is hier niet sprake van de hel, dan zou het op de redemptie slaan, maar van de engelen, die niet zondigden. Nu kan Christus alleen hoofd der engelen zijn, als er verband tusschen creatie en redemptie bestaat (Col. 1 : 20, 21).

VI. Is de hypothese van niet-zonde schriftuurlijk? Cf. Ps. 81 : 14, 15; Jes. 48 : 18; Matth. 23 : 37 en 38; Luc. 19 : 41, 42. Maar zijn die phrases in

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

genoemde teksten hypothetische veronderstellingen in den raad Gods of in de openbaring van dien raad Gods? (In den raad rekent God alleen met zijn wil; in de openbaring van den raad rekent Hij ook met den mensch) Wanneer wij deze vraag willen beantwoorden, komt het op deze quaestie neer: is eene hypothese bestaanbaar in den raad Gods? In de openbaring van den raad Gods kan dit natuurlijk; ik kan mij op zedelijk terrein geen enkel zedelijk goede daad indenken, of ik moet er bij denken, dat zij ook slecht had kunnen zijn. Maar is het in den raad Gods ook mogelijk? Daar valt te rekenen met zijn wezen, wil en wijsheid. Nu zegt de Heere „Ik zal zijn, die Ik zijn zal;” dus geen hypothese in den raad Gods zelf, daar is alleen een *τιθέναι*, een poneeren, niet een *ὑποτιθέναι*.

Wanneer men nu de hypothese van een niet-zondige wereld-ontwikkeling neemt, dan moeten wij zeggen: voor ons *menschen* is zij gegeven, wij kunnen het ons niet anders denken. In die hypothese nu moet gezegd: er zou alsdan geen bijzondere openbaring Gods zijn geweest; geen volk Israel; geen Incarnatie; geen Regeneratie. Ook de zonde in de satanische wereld, of de behoefte aan een hoofd der menschheid, wettigen niet de hypothese, dat de Incarnatie dan toch geschied zou zijn, want ten 1^o de satanische wereld is niet verlosbaar en ten 2^o de mensch zou een hoofd in Adam gehad hebben. De Ethischen voeren ook wel als argument aan, dat er geen verband zou geweest zijn tusschen de menschen onderling, als Christus niet gekomen was, maar zij vergeten, dat dit verband wel bestond nl. in den Logos, door Wien alles geschapen is en bestaat; eindelijk, *1 Cor. 15: 28* en *Ef. 2: 14* leeren duidelijk dat de taak van den Middelaar een afloopende taak is. Bij de hypothese van een zondelooze wereldontwikkeling is ook geen kerk denkbaar. Want het begrip kerk onderstelt ecclectie; een kring, die insluit en afsluit; en die kring is ondenkbaar als alle menschen Gods wil deden. Taak der menschheid zou geweest zijn om „den hof te bouwen en te bewaren voor de aanslagen van Satan.”

§ 2. *De Foedere Gratiae.*

Krachtens het decreet en de daaruit voortvloeiende schepping stelt God den mensch buiten zich. Zóó, dat God en de mensch twee zijn, maar twee in een bepaalde betrekking. Deze betrekking of verhouding, voorzooverre zij strekt om den mensch niet van God te verwijderen, maar tot de gemeenschap van het eeuwige Wezen te leiden, draagt deswege den vorm van een verbond. Met den mensch buiten zonde een verbond der werken. Met den mensch in zonde een verbond der genade. Dit verbond van God in den mensch buiten en in zonde is slechts voor een deel met verbondsluiting onder menschen vergelijkbaar. Bij Gode archetypisch; eetypisch bij den mensch. Dit verschil vloeit voort uit de ontstentenis van gelijkheid, die bij verbond-sluitende menschen altoos eisch, hier niet bestaat. Vandaar de nadere bepaling van het goddelijk verbond door het testament, in zooverre bij schrijving in een testament, de testament-maker vrijmachtig en onherroepelijk beschikt en aan zijn erfgenamen geen andere keus laat dan om het geheel te verwerpen of in zijn geheel na te leven. Het verbond der werken en der genade zijn dus in den grond één: als beide voor den mensch een weg ontsluitend, waarlangs hij uit zijne geïsoleerdheid tot gemeenschap met het eeuwige Wezen kan geraken; slechts hierin verschillende, dat het verbond der werken den mensch vindt zonder vijandschap tegen God en met ingeschapen potentien, die geleidelijk actu geworden, hem naar God toevoeren, terwijl omgekeerd het verbond met den mensch in zonde niets in hem vindt, waaruit actu iets worden kan, maar wel in hem stuit op eene drijvende kracht, die hem steeds verder van God afleidt. Naar dit alles afdoende verschil werkt het werkverbond uit den mensch door middel van wat in hem is; en opereert daarentegen het genadeverbond geheel en volstrekt uit God, zonder den mensch, en dus te zijnen behoefte.

Overmits Gods verbond met den mensch rekt, niet gelijk deze zichzelf droomt, maar gelijk God, die hem poneerde, weet, dat hij bestaat, is het beide malen een verbond niet met het individu, maar met de menschheid als organisme en alzoo onder één hoofd. Dit organisme is echter niet beide malen van gelijken omvang. In het verbond met

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den mensch buiten zonde geldt het den onbesnoeiden stam van heel ons geslacht onder Adam; bij het verbond met den mensch in zonde is het de besnoeide stam van ons geslacht, onder het ingeënte hoofd Christus. Het verbond, ook als verbond der genade, is eeuwig in het decreet, begon te werken, zoodra de mensch mensch in zonde werd en is geopenbaard in wat de Heilige Schrift noemt τὸ εὐαγγέλιον als tot ons komend na den doem, dien het verbond der werken op den mensch, toen hij viel, rusten deed.

O. en N. T. zijn beide de openbaring van het genadeverbond aan den mensch in zonde en schelen niet in effect voor den mensch, maar enkel in het zien op het te volbrengen of terugzien op het volbrachte werk van den Middelaar. Het wezen van het genadeverbond is, dat God alles in en voor den mensch in zonde aanvangt, doorzet en voleindt en dat hem niets anders blijft dan God in zich te laten werken, d. i. in Hem te gelooven. Van een acte van verbondsluiting, gelijk dit onder menschen noodzakelijk is, zal het verbond bestand en kracht erlangen, is hier geen sprake. Het verbond met Israel is eene phase in de openbaring van het genadeverbond, maar in nationalen vorm en in zijne onverbrekelijke eenheid met het verbond der werken."

Het woord „verbond.” Ons volk is door de tegenwoordige beteekenis van ons Hollandsche woord „verbond” op het dwaalspoor geraakt. In het Hebreeuwsch is bij verbond geen sprake van verbinden. Het Hebreeuwsch kent het woord verbinden wel (אָכַר en קָשַׁר), maar daarvan is 't Hebreeuwsche woord voor „verbond” niet afgeleid; verbond in onze tegenwoordige beteekenis is קָשַׁר Jes. 8 : 12 in het Hebreeuwsch (samenknoopen beteekent de stam). Zoo ook Amos 7 : 10 (hier in ongunstigen zin, conspiratie). Num. 30 : 10 אָכַר verbinden. In het Grieksch δέσσει samenknoopen, binden Rom. 7 : 2, 1 Cor. 7 : 27. Maar in het O. en N. T. beteekent „foedus” niet binden, maar διαθήκη en בְּרִית. Wij beginnen met διαθήκη de gewone vertaling van בְּרִית in de Septuaginta.

Nu ligt in διαθήκη niet in: verbinden, maar disponere, d. w. z. de wederzijdsche positie regelen. Dus niet de verbindende, maar beschikkende zijde ligt in διαθήκη. Het begrip van בְּרִית is moeilijker vast te stellen. De lexicographen leiden 't tegenwoordig gemeenlijk af van כָּרַךְ, snijden (bij het sluiten van een verbond werd een offerdier geslacht). Maar vooreerst ligt het begrip כָּרַךְ snijden, zeer ver af van כָּרַא vormen, scheppen en bovendien de vorm בְּרִית wijst op een latere formatie van het woord. Ook is het de vraag of in de oude tijden, toen

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het woord opkwam, die ceremoniën er al bij plaats hadden. Gaat men op den stam in, dan is dezelfde stam in bar, barar, beër enz., die beteekenen ingraven, inboren, zoo inscheppen, een vorm aan de zaken geven. Dus in den stam van כָּרִית ook aanknoopingspunten om te durven zeggen: er ligt hetzelfde in als in διαθήκη d. w. z. het creëren van een nieuwen toestand, het regelen van de wederzijdsche verhouding, wordt er door uitgedrukt, terwijl er geen sprake van binden is.

In het N. T. wordt het begrip van verbond uitgedrukt door διαθήκη. Maar διαθήκη heeft twee beteekenissen: verbond en testament. *Hebr.* 8 : 8, 9, 10 (coll. *Jer.* 31 : 31), 13. Hier wordt διαθήκη gebruikt niet alleen lexicologisch, maar ook logisch voor berith van het Oude Verbond, het slaat terug op 't O. V. door God met Israel gesloten.

In *Hebr.* 9 : 15—21 echter wordt διαθήκη in dezer voege besproken: Paulus vat de woorden van Jezus in *Matth.* 26 : 28 en *1 Cor.* 11 : 25, hoewel bij ons vertaald door testament, toch op alle synoniem met berith uit het O. Test. Nu levert dit in het Grieksch geen bezwaar, omdat verbond en testament beide διαθήκη beteekenen, maar voor ons is het bezwaarlijk. De mediaal-term voor ons is: dispositie, eene beschikking, men maakt die bij beide. Door „verbond” en „testament” altoos te vertalen door „dispositie” komen wij op weg, om tot den wortel van deze zaak door te dringen. Het eigenaardige van een testament is het maken van eene beschikking, die dan pas kracht krijgt, als de mogelijkheid van veranderen ophoudt; het karakter van een testament is dus niet alleen een dispositie, maar eene *onveranderlijke* dispositie. (*Hebr.* 9 : 16, 17).

Bij God is geen sprake van een wilsbeschikking van een doode; toch is er iets identieks, n.l. in het *immutabile*; op het sterfbed een testament makende laat de mensch iets van het goddelijke schitteren, omdat hij iets onveranderlijks doet. Een verbond is evenzoo een wilsbeschikking, waarbij men afstand doet van rechten, die men had; men bindt zijn wil aan den wil van een ander. Het begrip van immutabele dispositie is dus het begrip, dat wij in beide terugvonden. Nu mag bij het verbond Gods alleen gesproken van het immutabele van de dispositie. Gods wil wordt alleen gebonden door zijn God-zijn; alleen omdat God God is, is zijn wil immutabel; bij is Hem geen sprake van sterven of 't binden van zijn wil aan eens anders wil.

In *Gal.* 3 : 15—18 wordt de zaak van een anderen kant opgevat. Als iemand dood is, kan het testament niet meer veranderd, dan is het ook *Κύριος* geworden, de erfgenamen moeten er zich aan onderwerpen. Dus de testamenteur deed niet alleen een onveranderlijke daad, maar ook beheerscht hij de erfgenamen, want zij moeten òf gehoorzamen en volgen òf alles verliezen. Dit is ook het geval bij een verbond. A bindt bij een verbond niet alleen B, maar B bindt ook A. Dus hebben wij: 1) een immutabele dispositie van den maker; 2) de erfgenamen

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

of medecontractanten ook gebonden. Zoo kom ik bij het verbond van God met de kinderen der menschen tot dit resultaat, dat de wilsbeschikking immutabel is, en dat de menschen er aan gebonden zijn, zonder zich daaraan te kunnen onttrekken. Dit nu is archetypisch in God d. w. z. een immutabele wil te bezitten en door dien wil anderen te beheerschen. Het is onmiddellijk uitvloeisel van de goddelijke Souvereiniteit. Ectypisch komt dit bij den mensch veelvoudig voor, maar in verzwakten vorm. Het sterkst schittert het ectypische bij een testament, daarna het sterkst bij een verbond. Wij moeten ons dus bij den locus de foedere weer wachten hier op aarde niet het archetypische te zoeken, dit is altoos alleen bij God; bij ons het ectypische. Ons verbond is niet archetypisch; in God heb ik deze eigenschap, dat zijn wilsbeschikking voor menschen immutabel is en de menschen beheerscht en hiervan heb ik bij ons menschen een beeld in het testament en verbond. Onderscheidt men dit niet, dan komt men bij het Verbond Gods tot de splinterigheden, waarin de Coccejanen zich verliepen en die heel niet uit de Schrift te verdedigen, ja er heel niet in te vinden zijn.

Zoo is de uitdrukking „unilateraal verbond” een dwaasheid. Verbond is altijd tusschen twee. Als onze koning een verbond sluit met de koningin van Engeland over Borneo, dan krijgt dat verbond pas effect op dat oogenblik, waarop beide partijen het stuk hebben *geteekend* en *gezegeld* en het stuk is *geratificeerd*. Dus als ons verbond archetypisch was, dan moesten al die formaliteiten ook plaats gehad hebben bij het sluiten van het verbond Gods met den mensch en hiervan nu lezen wij natuurlijk in Gen. 3 niets. 't Meest liet men zich in de war brengen door de verbondsluiting op Sinai, waarop wij aan het einde dezer § terugkomen. De zaak is deze: de bindende kracht van de beide verbonden komt niet uit de toestemming van den mensch, maar uit het immutabele van den wil Gods en het souvereine van dien wil. Maar is er dan geen toestemming tot het werk- en genadeverbond? Ja wel, maar die toestemming is geen wilsuiting van Adam of van Christus, maar hierin, dat de mensch טוב was, de justitia en sapientia originalis bezat, lag de toestemming tot het werkverbond. De mensch kon niet anders dan toestemmen, omdat de wet uit het beeld Gods en de mensch naar het beeld Gods was. Zoo ligt het ook bij een testament. Alles wat iemand uit een testament ontvangt, is gunst en niet recht en daar ieder, die iets ontvangt geen rechten kan laten gelden, zoo is een erfgenaam, die niet in het testament berust, onbillijk.

Verhouding tusschen werk- en genadeverbond. Volgens sommigen is het werkverbond door de zonde verdreven en is het genadeverbond daarvoor in de plaats getreden. Daartegenover stelt prof. Kuyper: het werkverbond is

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

eeuwig, is eene eeuwige relatie tusschen God en Zijn schepsel; ontken ik dit, dan word ik Antinomiaan of ben vatbaar voor het Gnosticisme (dat ook een anderen God naast den eerst bekenden God liet optreden). Daarom legden onze vaders bij den Christus ook zooveel nadruk op de obedientia activa naast de obedientia passiva. Beide toonen zij het volbrengen van het werkverbond; de obedientia passiva voldoet ook aan het werkverbond, maar in den vorm van boete voor de ontbrekende gerechtigheid; de obedientia activa is het voldoen der schuldige werken zelf. Maar eerst loochende men de obedientia activa en toen moest men ook wel loochenen de obedientia passiva; men zei: er mag geen sprake van zijn: dat Christus aan de strafeischende gerechtigheid Gods heeft voldaan; zoo was het werkverbond geheel weg. Hoe is het te verklaren, dat men dit werkverbond passagère stelt? Alleen omdat men zegt: God bedacht dat maar eens zoo; Hij nam eens een proef. Zoo gaat Gods majesteit weg. En wij zeggen daarom: het foedus operum is niet accidenteel, maar moest er zijn, omdat God een wezen *naast* zich schiep; een wezen, dat zijn oorsprong in God had, waardoor genetisch een verband tusschen dat eeuwige en het geschapen wezen bestond. Was dat geschapen wezen nu een steen, dan was er alleen afhankelijkheid, maar nauw is er een engel of een mensch met een ethisch leven, of dat verbond tusschen God en schepsel moest ook dragen een zedelijk karakter; en dat karakter moest natuurlijk God bepalen; Hij doet dat als soeverein, naar zijn welbehagen.

De relatie, die God bepaalt, houdt tweeërlei in: 1^e dat schepsel moet alles van God hebben, 2^e dat schepsel moet alles alleen voor God doen. In 1 ligt alle zaligheid des menschen; 2 volgt uit het feit, dat de mensch product en God schepper was. Kon dit ooit van Gods zijde veranderen? Neen nooit, want God kan niet ophouden God te zijn. Kon de mensch het dan veranderen? Neen, hij moest gehoorzamen. Kon hij denken het moest eigenlijk anders geweest zijn? Neen, zoolang hij niet gevallen is; tot zoolang billijkt, ja loofde hij Gods dispositie. Staan nu de zaligheid des menschen en het alles doen ter eere Gods los naast elkaar? Neen, het zijn de keerzijden van éénzelfde medaille. Volkomen volbrengen van de wet Gods (2) doet den mensch alle zaligheid (1) toevloeien.

Het werkverbond is zoo een eeuwige ordinantie, die onveranderlijk is, en gegrond is op het feit zelf, dat wij als zedelijke wezens geschapen zijn. Dit werkverbond kan wel op verschillende wijzen geopenbaard, maar in zijn innerlijk bestand niet veranderd. Nu komt het genadeverbond. Is dat iets anders dan het werkverbond? In zijn grond niet. De twee genoemde punten blijven; ook de conditie blijft: van den eenen kant een schenken van de beatitudo en aan den anderen kant een volbrengen van de wet Gods. Dit moest ook wel wegens

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het eeuwig karakter van het werkverbond. Wat is dan het verschil? Het werkverbond is een verbond gesloten tusschen God en het menschelijk geslacht (niet tusschen God en bv. 100 individuen; of ook niet tusschen God en één individu). En omdat dat menschelijk geslacht één geslacht is, stond het zoo, dat, als Adam overwonnen had, er geen mogelijkheid meer bestaan zou hebben, dat Abel bv. gevallen was. Maar nu brengt Adam de scheur over 't geheele geslacht. Bij het genadeverbond nu blijft alles gelijk, het vallen of blijven staan van het hoofd beslist ook hierin voor het geheele geslacht; dat hoofd moet de wet volbrengen en dan verwerft hij zaligheid voor *al* de zijnen, doch dit verschil is er, dat een *nieuw* hoofd in het menschelijk geslacht moet ingebracht en dat de *zonde* van het gevallen geslacht moet *goedgemaakt*, dus gerepareerd moest de fout van het eerste hoofd. Daarom zegt de Catechismus in vr. 61 zoo terecht, dat God niet alleen de verzoening van Christus ons toerekent, maar ook zijne gehoorzaamheid (als hadde ik alles zelf volbracht). Dus deze vraag is hoofdzak: kan het menschelijk geslacht wezenlijk een nieuw hoofd krijgen? Ja, antwoordt de Schrift. In de leer van het *σῶμα* Christi wordt deze quaestie opgelost, dat het mogelijk is, dat de banden, die de kinderen Gods aan het gevallen menschelijk geslacht binden, worden losgemaakt en gerecomponceerd worden aan een ander lichaam, waarvan Christus het hoofd is. Christus heeft werkelijk de zijnen gedecomponceerd van Adam en gerecomponceerd onder zich als Hoofd. En wijl wij nu leven en een bewustzijn hebben, moet er ook tweeërlei verbinding zijn: eensdeels verbinding in den levenswortel, anderdeels in het bewustzijn.

De 1^e verbinding geschiedt bij de wedergeboorte, de 2^e verbinding bij het geloof. Het komt er dus op aan bij het genadeverbond, of ik *weet*, dat ik behoor tot het *σῶμα* van Christus; m. a. w. of ik *geloof*. Bij het werkverbond komt het geloof niet te pas; 't zou ook niet noodig geweest zijn als de kinderen Gods bij hunne wedergeboorte terstond verheerlijkt werden, doch nu er voor hen op aarde strijd is en de realiteit van het lichaam van Christus hier wegsliipt, daarom moet er geloof zijn. Door 't geloof werkt voor ons het genadeverbond. Nu is onder het foedus operum dit de wet: dat God opereert en den mensch laat opereeren met krachten, die Hij in den mensch gelegd heeft. De impuls moet onder het werkverbond ook van God uitgaan. Wilskeus heeft de mensch, maar de wil als vermogen is door God in den mensch gelegd, dus staat de wil precies in evenwicht; pas als de inspiratie van Satan komt te staan tegenover de inspiratie van Christus, behoeft de mensch te kiezen. Bij het genadeverbond hebben wij precies 't zelfde. Christus opereert met gaven van God ontvangen. (Hij geeft Hem den Heiligen Geest zonder mate); de groote werken van Christus zijn *alle* daden Gods. Hoe gaat die werking van

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Christus in zijn lichaam voort? — Alleen door den Spiritus Sanctus. Maar ook die Christus moet kiezen tusschen God en Satan en daarom terstond na den doop de verzoeking in de woestijn.

Met wie is het genadeverbond gesloten? Met deze vraag zaten onze vaders verlegen. Wij niet. Met Christus, durfden zij niet zeggen, omdat aan Hem geen genade bewezen is. Met de uitverkorenen dan? Maar wanneer en met welken mensch is het gesloten? Voor ons is 't nu slechts gedeeltelijk een vraag, want het genadeverbond remplaceert niet het werkverbond, doch is voortwerking van het werkverbond, mits onder andere dispositie. Toch moet ten deele geantwoord op die vraag, omdat de dispositie van het genadeverbond niet zoo ver strekt als de dispositie van het werkverbond: het geheele menschelijke geslacht wordt niet gerecomponeerd; de boom der menschheid blijft staan, maar de uiterste deelen van den boom worden niet door de levenssappen, in dien boom, bereikt; de boom blijft, de dorre bladeren vallen af; eens in den hemel zal er een verheerlijkt *menschelijk geslacht* zijn; in de hel is de atomistische individuen-massa en hoofd is daar dan ook geen mensch, maar een gevallen engel. De sluiting van het verbond is alleen in te zien als ik goed begrijp de beteekenis van het Israelietisch verbond. Dit is niet hetzelfde als het werkverbond en evenmin als het genadeverbond. Het werkverbond staat in het paradijs en het genadeverbond treedt in, zoodra er een zondaar is. Het genadeverbond is Gods *τέλος* en het werkverbond is slechts een deel van het genadeverbond, doch bij den mensch zonder zonde.

De Verbondsluiting. Heeft God een reël verbond met de menschen gemaakt? Sommigen hebben dit sterk gedreven en vele vromen denken nog zoo. Hiertegen kwam reactie en men zegt daarom, dat pas met Abraham het genadeverbond (dit vooral in Amerika en Schotland en vroeger ook in Nederland) en later op Sinaï met Israel het werkverbond is gesloten. Zegt men dan: in het paradijs staan werk- en genadeverbond reeds, dan antwoordt men: ja, maar daar lees ik niets van. Zelfs Calvijn spreekt over het verbond in het paradijs en voor Abraham slechts weinig. Nog zeggen vele oude predikanten: het Oude Verbond is het Verbond met Israel en het Nieuwe Verbond is door Christus bezegeld en voorafgeschaduwde in het verbond met Abraham. Daartegenover staat de Gereformeerde leer, die zegt: beide verbonden staan reeds in het paradijs. Dit leerde Coccejus niet voor het eerst. De inleiding op het N. T. door de Staten-Vertalers toont, dat de Gereformeerde kerken toen reeds algemeen deze leer beleden. Onze vaders stelden: 1^e de vromen onder het Oude Verbond zijn niet anders zalig geworden dan de vromen onder het Nieuwe Verbond en ten 2^e het menschelijk geslacht hangt organisch saam en door Adam viel de menschheid. Dit stemt prof. Kuyper volkomen toe. Alleen, in heel Genesis

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

lezen wij niets van een toestemming van Abraham tot een verbond met God; evenmin bij het verbond met Noach. Maar hoe ging het toe bij het verbond met Abraham? Cf. *Gen. 15 : 17—21*. God doet Abraham inslapen (vs. 12) en daardoor wordt Abraham geheel machteloos; in dien slaap spreekt God hem toe en doet Abraham een belofte; dan volgt vs. 17.

De rookende oven is dezelfde wolkkolom, waarmede de Heere aan Israël in de woestijn verscheen: dus de Heere verscheen zelf; Hij voltrok het verbond; Abraham doet het niet wederkeerig, want dan had Abraham er ook tusschen door moeten loopen (vs. 17); maar Abraham doet niets; er staat uitdrukkelijk dat alleen de Heere een verbond maakte (vs. 18). Dan doet de Heere eene belofte te beginnen met vs. 19. Abraham vraagt alleen (in vs. 8) een teeken; dus geen bilaterale, geen conditioneele verbondssluiting; 't is eenvoudig eene belofte met een verzegeling.

Ex. 24 het verbond met Israël. Deze pericoop begint met caput 19. In cap. 20 : 19 begint Mozes met het volk te verhalen, wat de Heere tot hem gezegd heeft en het volk niet direct uit 's Heeren mond durfde vernemen. Deze toespraak duurt tot cap. 24 : 3. Tot nu toe is er geen verbondssluiting; God geeft de tien geboden uit de volle souvereiniteit als verlosser Israëls. Maar als het volk Mozes heeft hooren spreken, dan zegt het: „dat zullen wij doen” en dan slacht Mozes de dieren, neemt het verbondsboek en verbindt het volk door verbondsbeloften aan 's Heeren gebod. Wat is de zin hiervan? Als een knecht iets nalaat, doet hij zonde, maar wanneer een van twee gelijkgerechtigden zijn woord breekt, dan is hij trouweloos en doet grooter zonde. Hier is dus een verbond en wel om het volk tot sterker gehoorzaamheid te brengen en ongehoorzaamheid tevens te doen worden verbondsbreuk.

In die bedeeeling van het genadeverbond, die Christus heeft vervuld (N. T.) zegt Christus: deze drinkbeker is het Nieuwe Testament in mijn bloed. Doch ook hier stelt Christus geen conditiën, die nu door de discipelen moeten nagekomen. Wij zien dus, dat al die momenten geheel omgaan buiten verbondssluiting van beide zijden, alleen Ex. 24 is een uitzondering, met dien verstande, dat wat door verbondssluiting hier wordt versterkt, toch krachtens de souvereiniteit Gods over Israël reeds bestond.

Hoe te denken over het verbond op Sinaï? Het verbond op Horeb met al wat daar plaats greep, met zijn doel, oorsprong en uitkomst was niet wezenlijk maar *συναγωγικός*. De tien geboden zijn evenmin wezenlijk als Mozes wezenlijk is. Alles is *συναγωγικός* — cf. *Hebr. 10 : 1* (*νόμος* = thorah). Heel de thorah had niet de *εἰκόνα τῶν πραγμάτων*. De *πράγματα* zijn de beloften Gods; hun beeld, *εἶκον*, was Christus; dat *εἶκον* wierp weer een schaduw en dat was het O. T.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Het is dus een schilderij, een symbolische voorstelling van de waarheid. Heel het Israelietisch toestel en het Joodsche volk is er slechts tijdelijk tusschen geschoven. Heel het karakter is *συναγωγικός* en de geloovige Israëlieten zijn dan ook niet door de tien geboden, maar evenals wij alleen door het geloof zalig geworden. Cap. 5 : 14: „melk en vaste spijsze;” cap. 6 en 7: Melchizedek; cap. 8 : 1, 2 zegt dan: „nu hebben wij den wezenlijken tempel, den werkelijken hooge priester” enz.; onder Israël slechts *σκιά*, slechts de landkaart, maar nu is er het land zelf.

[Dit bedoelt *Joh. 1 : 16, 17* ook; de *νόμος* is de thorah, het spiegelbeeld; de *ἀλήθεια* is de wezenlijke zaak, waarvan de thorah het spiegelbeeld was. *1 Joh. 1 : 1, 2* (*ἔωρακαμὲν, ἐψηλάφησαν*) 't zelfde].

Vs. 5—13 van Hebr. 8 werken dit denkbeeld verder uit; het oude is *σκιά*, is een schrijven op plaatjes, het nieuwe is realiteit, het schrijven in het hart.

En in cap. 9: In den hemel het werkelijke heilighdom; de tabernakel en tempel waren alleen *σκιά*. Vs. 8—11. De Oude Bedeeeling was niets dan alleen een tijdelijk voorgeworpen zaak; de *θυσίαι* waren alleen een vertooning, metterdaad konden zij de menschen niet verzoenen en zij duurden alleen voort, totdat de tijd der verbetering om was (*μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα*). Vs. 11—15. Christus is nu gekomen en heeft den waren tabernakel gemaakt, geen bokken en schapen zijn meer noodig, maar eene wezenlijke verzoening is aangebracht; *αἰώνια λύτρωσις* duidt hier het wezenlijke aan. Ook de *ἀγαθά* (goederen) van de *νόμος* waren slechts *σκιά*, Christus brengt de wezenlijke *ἀγαθά*. Vs. 23. De Israelietische bediening is antitypisch, een schilderij van de wezenlijke dingen, maar Christus is in den hemel zelf ingegaan om voor ons voor Gods aangezicht te verschijnen. Caput 10 : 4. Het was dwaas van de Joden, dat zij dachten, dat het bloed van stieren en bokken de wezenlijke verzoening was. Maar konden zij zich niet verontschuldigen door te zeggen: wij wisten dat niet? Neen, zegt Paulus in vs. 5—7 (daarom „ik kom — in het begin des boeks is van Mij geschreven — om uwen wil te doen, o God”!) Christus had zelf in de profetie reeds gezegd, dat die plaatjes enz. er niets toe deden; zij dienden alleen om aan de Joden aanschouwelijk onderwijs te geven. Vs. 10. Nooit hebben die offers iets aan de vergeving der zonden kunnen toebrengen; die offers hadden ethisch geen beteekenis (zonde was het juist, dit wel te meenen); die ethische verzoening bracht Christus en daarom staat er niet door zijn daad, maar door zijn *θέλημα* (want in den wil ligt de zonde). Ook moesten die offers telkens weer worden herhaald, maar dit is met de offerande, die Christus bracht, niet het geval, het is niet een begin, maar het *τέλος* der volmaking (vs. 14).

Waar ligt veler fout? De offers vindt iedereen *συναγωγικός*; maar men vergeet, dat die offers het centrum waren van een harmonisch geheel (bij de offers

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

hoorden de priesters; bij de priesters de tabernakel enz. enz.; zoo kan men de geheele geschiedenis van Israël in verband brengen met de offers). Heel de geschiedenis van Israël is *συνά*. Niet *συνά* zijn de profeten en psalmisten, zij zijn de dragers van de realiteit. Daarom zeggen zij: God heeft de offers niet begeerd, wat natuurlijk niet letterlijk moet opgevat, maar het beteekent: in de offerande zelve lag het niet, maar in de gezindheid, waarmee zij gebracht werd. Israël wordt geboren uit de wondere geboorte van Izaäk als een volk, om als volk beeld, afbeelding, schaduw te zijn van het volk, dat God zich ten eeuwigen leven vergaderen zou; dat volk wordt door God gebracht in het diensthuis van Egypte, als afbeelding van de slavernij der menschheid onder vorst Satan; de verlossing uit Egypte is *συνά* van de toekomstige verlossing, van de verlossing van de uitverkorenen uit het diensthuis van Satan (cf. formulier van den doop — „door hetwelk de doop beduid wordt”); het land Kanaän is niet als wezenlijk land bedoeld, maar als *τύπος* van den hemel; Jeruzalem is *συνά* van het Jeruzalem boven, het heiligdom Gods in de hemelen, onzer aller moeder; de Jordaan is de stroom der eeuwigheid, die tusschen ons tijdelijk en eeuwig leven gaapt en waar wij over moeten gaan; de Israëlieten moeten strijden met de inwoners (er staat niet met de zonden), die inwoners zijn *συνά* van de demonen en Satan; de levietische onreinheid is *τύπος* van de zonde. En daar dus alles plant was van het eeuwige in den hemel, daar kon niet beloofd in den hemel in te gaan, maar moest de hoogste belooning steeds zijn „lang en in voorspoed te leven in het land, dat de Heere gegeven had.”

Nu is het 5^e gebod ook duidelijk. In een christelijke kerk is het dwaas om te zeggen, dat de belofte daarin vervat letterlijk moet opgevat; het ziet voor ons op het eeuwige loon in den hemel. — Ook is dus alle vloek absoluut en vandaar de vloekpsalmen. — Alle zegen en alle straf moet een aardsch karakter dragen.

Deze bedeeling gold voor elken Jood naar den vleesche; als hij zich maar stipt aan het uitwendige hield, dan deed het er niets toe, of hij geloofde of niet; deed hij 't niet, dan trof hem de vloek. Doch dit had niets met de zaligheid te maken. Wel had God natuurlijk onder Israël zijne uitverkorenen, maar die doorzagen dan ook de geestelijke beduidenis en kwamen door de levietische tot de geestelijke reinheid. Om die vromen de bedoeling der schilderij duidelijk te maken, dienden de profeten.

§ 3. *De Justificatione.*

„De rechtvaardigmaking is eene rechterlijke daad Gods, waardoor Hij zondaren, die krachtens hun organisch verband met Adam in staat van doemschuldigheid verkeerden, overschrijft in den staat van rechtvaardigheid en voor rechtvaardigen houdt en rekent. Dit rechterlijke vonnis is geen daad van willekeur, noch van souvereine gratie of absolutie, maar is gegrond op het besluit hunner verkiezing in Christus en op de zekerheid, dat Christus als Borg hen van schuld ontheft en voor hen intreedt. Deze daad is een daad van genade, waarbij de genade ligt in hun verkiezing, in het stellen van den Borg en in het hun schenken en toerekenen van Christus' gerechtigheid. Wat men dus dit alles saam onder den eenen naam van rechtvaardigmaking, dan is zij een daad van genade; onderscheidt men daarentegen de rechtvaardigverklaring van den grond, waarop zij rust, dan is zij bloot rechterlijk, gaat naar stipt recht en komt aan de uitverkorenen slechts toe, wat hun als uitverkorenen in Christus toekomt. Ten opzichte van den zondaar daarentegen is zij loutere genade, overmits hij niets, maar God alleen alles beschikte en te werk stelde om zijne rechtvaardigverklaring mogelijk te maken.

Deze justificatie heeft 9 trappen en moet onderscheiden: ten 1^e als eeuwig liggende in het goddelijk besluit der voorverordineering; ten 2^e als van eeuwigheid vastgemaakt in de constitutio Mediatoris; ten 3^e als objectief aangeboden in de offerande Christi zoo active als passive; ten 4^e als in de opstanding Christi objectief gerealiseerd; ten 5^e als subjectief, potentieel den uitverkorene toegeëigend door inplanting van het geloofsvermogen; ten 6^e als subjectief aan zijn bewustzijn aangeboden door de prediking van het Evangelie; ten 7^e als subjectief, actualiter, principieel door Hem aangenomen bij het doorbreken van het geloof in de bekeering; ten 8^e als steeds helderder en krachtiger voor zijn besef zich uitbreidende, naarmate de werking van het geloof in voortgaande bekeering te meer kracht erlangt en ten 9^e als in het laatste Oordeel voor engelen en duivelen geproclameerd. De justificatio vloeit derhalve met het geloof, waardoor zij in foro conscientiae betuigd en aangenomen wordt, uit

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

dezelfde bron; zij gaat als rechterlijke daad Gods aan dit geloof vooraf; zij wordt als vonnis van den rechter door het geloof in het oogenblik der bekeering gegrepen; en zij wordt door een leven in heiligmaking verzekerd en verzegeld. Zoo is dan onze rechtvaardigstelling in het goddelijk bewustzijn van eeuwigheid; de verwerving van onze gerechtigheid door den Middelaar valt in den tijd, maar voor al Gods kinderen op één oogenblik; maar de toeëigening van de justificatio, zoodat wij ons gerechtvaardigd weten en voor ons besef zijn, valt voor elk kind van God uiteen en wel aan 3 momenten gebonden: 1^e inplanting van het geloofsvermogen in de ziel; 2^e eerste werking daarvan in de bekeering en ten 3^e de voortgaande ontwikkeling van die geloofswerking in de gemeenschap der heiligen. Alzoo is het geloof het door God voor de toeëigening der justificatio bestelde instrument en het is niet dan door het geloof, dat een kind van God zeggen kan: „ik ben gerechtvaardigd.”

Eerst handelen wij over het woord „rechtvaardigmaking.” Wat hebben wij te verstaan onder „rechtvaardig?” „Vaardig” is hij, die gaat; rechtvaardig: hij, die in het recht gaat. Maar wat is recht? Recht onderstelt een betrekking b.v. tusschen 2 personen, naar een regel, die met autoriteit voor die betrekking is ingesteld. Deugd, braafheid enz. ziet op eene qualiteit van den persoon. Recht ziet niet op de qualiteit van den persoon, maar op de autoriteit, die een ander over hem heeft om hem te bevelen; aan die bevelen moet hij voldoen, anders pleegt hij onrecht.

Dit nu is een begrip dat in de Heilige Schrift wordt uitgedrukt: ten 1^e sensu symbolico. Hierop heeft men te weinig gelet en dit heeft in de christelijke kerk altoos verwarring gebracht. In het O. T. is telkens sprake van rechtvaardigen, die hunne gerechtigheid niet in Christus, maar in zich zelf hebben, niet door het geloof, maar door de werken. Maar vat men de symbolische betekenis van Israël, dan is men met deze symbolische gerechtigheid ook terstond gered. In de symbolische wereld van Israël is het begrip van de צְדִיק dat men aan de bepalingen en instellingen voor de symbolische volkskerk Israël gegeven, stipt voldoet. Hiermee ontkennen wij niet, dat onder dezen symbolischen sensus nog een andere sensus school; integendeel, maar hierover later; thans handelden wij over den symbolischen sensus. (Ps. 1). Ten 2^e komt het begrip „צְדִיק” voor, sensu civili. Als er van Noach staat „dat hij rechtvaardig was in zijne geslachten” dan beteekent dit, dat Noach bij zijne medeburgers bekend stond als een rechtschapen mensch, die Gods geboden hield.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Dezen zin heeft ook het „rechtvaardig” in *Gen. 18 : 23* in het gebed van Abraham ten opzichte van Sodom. Dit blijkt het best uit *Gen. 20 : 4* „Heere zult gij dan ook een rechtvaardig volk dooden?” (natuurlijk niet een volk van allemaal uitverkorenen). Ten 3^o „sensu conscientiae” *Gen. 7 : 1* „Noach was rechtvaardig voor Gods aangezicht gezien”. Geen rechtvaardigheid door het geloof is bedoeld, want dan verklaart God ons rechtvaardig; ook wil 't niet zeggen, dat Noach niet zondigde; maar Noach wilde rechtvaardig zijn niet alleen burgerlijk, maar ook in het verband tusschen zijne conscientie en God. Ten 4^o „sensu speciali” d. w. z. als het schuldig of niet-schuldig zijn in een bepaalde zaak *Deut. 25 : 1*. Ten 5^o „sensu specialissimo”, om wat recht is, ook als recht te erkennen. Ook de rechter zelf heet rechtvaardig, niet omdat hij recht doet of deed, maar omdat hij recht spreekt, rechtvaardig oordeelt. —

Wij komen terug op de 1^e, de symbolische beteekenis van צַדִּיק. Maar ook dan heeft het nog onderscheiden zin.

a. In den zin van het eerste gebod te houden; voor Jehovah kiezen tegen de afgoden. Dan is het bijna identisch met het begrip „die den Heere vreezen”. (Ieder vreest eene absolute macht, die over hem gesteld is; is die macht de natuur, dan is hij Baäl-aanbidder; is die macht de koning, dan is hij een menschen-aanbidder; maar is die macht Jehovah, dan is hij den Heere vreezende.) Dit blijkt duidelijk uit *Ps. 115*; eerst moeten de kinderen van Aäron (de priesters), dan die van Levi (de Levieten), eindelijk allen, die den Heere vreezen (vs 11), den Heere loven *Ps. 1 : 5. Ps. 14 : 5* „het geslacht der rechtvaardigen” zijn niet persoonlijk rechtvaardigen, maar zij, die zich vasthechten aan het geslacht, dat den Heere vreest.

b. Enger wordt dit begrip nog, als de tegenstelling tusschen goddeloozen en rechtvaardigen daarin uitkomt, dat de zondaars de rechtvaardigen aanvallen en als nu de rechtvaardigen beproefd worden, dan wordt de echte religie, dan wordt de Ebed Jahweh, de lijdende knecht Gods geboren. *Jes. 57 : 1; Ps. 37 : 12, 17; Ps. 55 : 23*.

c. De practische zin van צַדִּיק; dat men in Israël wezenlijk wandelde in de wegen en geboden des Heeren, *Ps. 15. Ps. 119; Hos. 14 : 10*. Dit is dus de ethische beteekenis; het legale, het burgerlijk wandelen in de wegen des Heeren. Maar 't gebeurt ook, dat iemand in de H. S. zich zelf tegelijk een zondaar en een „zadiek” noemt (zadiek dus niet absoluut) o. a. *Ps. 31 : 11, 18, 19, 24*; in vs. 11 belijdt hij zijn eigen zonde; in vs. 18, 19 noemt hij toch zich zelf צַדִּיק. In absoluten zin komt het woord צַדִּיק voor, waar het gebruikt wordt voor den Christus (*Jes. 53 : 11; Zach. 9 : 9; Acta 3 : 14; I Petri 3 : 18; I Joh. 2 : 1*) en van God den Heere zelf en wel waar Hij als rechter optreedt; ethisch wordt 't van God nooit gebezigd; rechtvaardig bevonden wordt God nooit, want Hij heeft geen rechter boven zich; dit kan wel van Christus.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Zoo wordt het woord rechtvaardig in absoluten zin ook op den mensch toegepast, maar altoos zoo, dat den mensch dan de rechtvaardigheid ontegenwoordig wordt. Dit leert *Rom. 3 : 10*; 't merkwaardige is hier, dat in de teksten, die Paulus citeert het woord „zadiek” niet voorkomt. Cf. *Ps. 14 : 3*; *53 : 4* „er is niemand, die goed doet” is dus het begrip, waarvoor Paulus *δίκαιος* gebruikt. Dit gebruik versterkt de stelling, dat צַדִּיק en *δίκαιος* niet precies hetzelfde beteekent; het absolute begrip van rechtvaardig is in het O. T. „er is niemand, die goed doet.” Maar hoe komt zadiek en *δίκαιος* aan die vele beteekenissen? Wie is צַדִּיק? Justus is een iegelijk, die in den hem aangewezen kring en bij het gegeven werk dit verricht naar de gegeven ordinantiën. Zool is God justus, omdat Hij handelt naar zijn eigen ordinantiën; zoo is Christus justus, omdat Hij doet naar Gods ordinantiën; en dan is zadiek, *δίκαιος* in Israël een iegelijk, die de hem opgelegde ordinantiën naar de thorah verricht, en is een rechter op aarde justus, als hij naar Gods ordinantiën oordeelt.

Het begrip van rechtvaardigmaken is in het Hebreuwsch: הַצַּדִּיק; in het Grieksch *δικαιοῦν*. Nu heeft הַצַּדִּיק twee beteekenissen: het wordt gebezigd van den beschuldigde en van den rechter. Van den beschuldigde bv. *Gen. 44 : 16*, *Job 9 : 20*; in deze plaatsen de reflexieve beteekenis: „zich zelf rechtvaardigen.” Maar *Ex. 23 : 7*; *Job 32 : 2* „het rechtvaardig verklaard worden door den rechter”. Dit is ook het geval bij *δικαιοῦν* *Luc. 7 : 29*; *10 : 29*; — zich zelf rechtvaardigen; de rechterlijke actie bv. *Rom. 2 : 13*. In de meeste plaatsen in het N. T. heeft echter *δικαιοῦν* tevens meestal de beteekenis, dat de rechter den persoon ook rechtvaardig vond; doch ook, dat hij rechtvaardig stelt, houdt, rekent.

Justus beteekent:

A. *absoluut goed*. Zoo komt het voor ten 1^e van den Heere onzen God: a) als Wetgever, om uit te drukken, dat zijne geboden met de eeuwige idee van het goede overeenkomen. *Ps. 119 : 172*; b) als Rechter, dat Hij rechtvaardig oordeelt, d. w. z. dat Zijn oordeel stipt overeenkomt met de eeuwige idee van het goede in zijn wet neergelegd. *Jer. 11 : 20*; c) als Wreker zie *Jes. 45 : 25* d) als ondergeschikt aan zijne genade. *Ex. 34 : 6* en *7*, *Ps. 112 : 4*, *116 : 5*. (Die den schuldige geenszins onschuldig houdt = rechtvaardig).

Ten 2^e van Christus *Jes. 53 : 11*; *Zach. 9 : 9*; *Hand. 3 : 14*; *I Petri 3 : 18*; *I Joh. 2 : 1*.

Ten 3^e van de menschen en wel in *Hebr. 12 : 23*.

B. *sensu relativo*; onderdeelen:

a) *sensu conscientiae*. *Gen. 7 : 1*;

b) *sensu civili*. *Gen. 6 : 9*; *Gen. 18 : 23*;

c) *sensu juridico*. **¶** quod ad judicem. *Deut. 25 : 1*. *Openb. 16 : 5* **¶** quod ad scelus. *Gen. 20 : 4*; *Job 9 : 20*;

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

d) *sensu symbolico*. Ps. 31 : 11, 18, 19, 24, onderverdeeld in:

✠ *sensu generali* (het rasthouden van Jchovah in tegenstelling met de afgoden)
Ps. 1 : 5; 14 : 5; 115 : 11,

✠ van den lijdenden ebed Jahweh,

✠ *practice*, het wandelen in de wegen des Heeren. Ps. 15, Ps. 119, Hos. 14 : 10.
Nadere bepaling van den *sensus symbolicus*.

Wanneer er een *sensus symbolicus* is, dan is die er alleen voor hem, die weet, dat het een *sensus symbolicus* is; niet voor hem, die er aan blijft hangen. Werd nu bij Israël zoo de *sensus symbolicus* opgerat? Ja. 1^e Dit blijkt hiervan, dat zij wisten, dat de symbolische gerechtigheid niet de absolute was Ps. 14 : 3; Ps. 53 : 4; Ps. 143 : 2. 2^e Zij wisten, dat het verkregen goed slechts een symbolisch goed was, niet het wezenlijke goed, zij blijven niet staan bij Kanaän maar kennen het hoogere goed Hab. 2 : 4 geciteerd in Rom. 1 : 17; Gal. 3 : 11; Hebr. 10 : 38. Prof. Kuyper vertaalt Hab. 2 : 4 „de rechtvaardige zal door het geloof leren”: men kan den rechtvaardige wel verdrukken, maar toch zal hij het winnen en leren. De zadiëk schijnt een weg in te slaan, die hem ellende brengt; toch is dit niet zoo: de uitkomst zal toonen, dat hij het goede gekozen heeft; hij heeft het eeuwige leven voor zich, doch dat heeft hij niet in werkelijkheid maar door het geloof. Ten 3^e Israël wist, dat er een andere, reële weg was om rechtvaardig voor God gerekend te worden en dat die weg ging door het geloof Gen. 15 : 6; en wist ook, dat die weg des rechtvaardigen pas gerealiseerd zou worden door den Messias blijkens Jes. 53 : 11. Ten 4^e Zij wisten, dat de wet, de thorah, op zich zelf niet rechtvaardigt en niet voor de rechtvaardigen is, maar voor de goddeloozen; dit blijkt a) uit de tien geboden, die alle negatief gesteld zijn 1 Tim. 1 : 9; b) uit Jes. 31 : 33; de wet Gods moet in zijn schepsel latent zijn, evenals ons bloed vanzelf naar de wet van den bloedsomloop loopt; de natuurlijke uiting van het liefdeloven onzes harten zal spontaan beantwoorden aan de wet, ook al had men die nooit gelezen; c) alle ceremoniën toonden aan Israël, dat de zedelijke rechtvaardigheid door hen totaal werd gemist; bloedstoringen en offeranden toonden den Israëlieten, dat hun symbolische rechtvaardigheid nog moest aangevuld door de reële, de ethische rechtvaardigheid. Maar dit symbolische der rechtvaardigheid bracht een scheur in Israël. Slechts een deel namelijk bleef niet bij het symbolische staan en drong door tot het reële en werd daardoor gerechtaardigd. Dit is de leer der rechtvaardigmaking, die wij bij Paulus vinden.

C. *sensu supremi iudicii*.

Het verschil tusschen deze en de voorgaande bestaat daarin, dat deze een rechterlijke acte is. De vraag is niet: zijt gij rechtvaardig of niet, maar: wordt gij rechtvaardig verklaard. Hierop rust de leer der *justificatio* als eindpunt; het eindpunt is het laatste oordeel. Ook hier is te onderscheiden:

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek.)

a) proleptice d. w. z. wat in het laatste oordeel de uitspraak zal zijn, staat reeds van eeuwigheid in het decreet vast;

b) hic et nunc d. i. toegepast op een bepaald levensgeval;

c) finaliter — zooals het zijn zal in het laatste oordeel, staat het in het decreet van eeuwigheid vast, niet als „vooruitgezien”, maar omdat het supremum judicium zelf uit het decreet is voortgevloeid. Deze acte noemt de Schrift: rechtvaardig rekenen, stellen of houden; rechtvaardigen, rechtvaardig maken en rechtvaardig verklaren. Cf. *Gen. 15 : 6*; *Job. 13 : 18* (hier wel hetzelfde begrip, maar toch slechts een speciaal geval). *Rom. 4 : 3, 5, 6, 9, 22*; *Rom. 5 : 18, 19*; *Rom. 8 : 30*; *10 : 4*; *Gal. 3 : 6*; *Hebr. 11 : 4*; *Jac. 2 : 23*. *Rom. 8 : 30* „proleptice”; *Gen. 15 : 6* „hic et nunc”; *Rom. 3 : 22* „finaliter”.

Eerste stelling. Deze rechtvaardigmaking steunt finaliter op een volmaakt goed zijn. Vroeger zei men: de goddelooze wordt gerechtvaardigd. En dit is eigenlijk mis, want *hij* mag alleen rechtvaardig verklaard, die werkelijk rechtvaardig is. Uitgangspunt van de rechtvaardigverklaring moet altoos zijn het volmaakt goed zijn. *1 Joh. 3 : 2—11. Vers 2* slaat niet alleen op de uiterlijke glorie, maar op den voorgrond treedt het inwendige; aan de rechtvaardigverklaring beantwoordt het volmaakt heilig zijn. Niemand kan rechtvaardig verklaard worden, die niet waarachtig *ἀγαθός* is en *δικαιοσύνην* doet. *Openb. 19 : 8*. Aan de bruid wordt gegeven een wit kleet; dit symbool wordt verklaard door *τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων*; zij worden dus rechtvaardig verklaard omdat zij waarachtige *δικαιώματα* hebben. *Hebr. 12 : 23* „volmaakt rechtvaardigen”. *2 Cor. 5 : 10*. Het supremum judicium wordt voorgesteld alzoo, dat Gods kinderen zullen wegdragen, wat zij in het leven gedaan hebben; dus geen rechtvaardigmaking van goddeloozen.

Tweede stelling. Hiermee neemt de Schrift zelfs nog geen genoegen. Het is niet genoeg op het tijdstip van het supremum judicium rechtvaardig te zijn, men moet het al vroeger geweest zijn. Niet alleen de persoon, maar zijn geheele leven komt in het gericht. En in dat leven moet kwaad — kwaad en goed — goed heeten. Daarom ontstaat hier de plaatsbekleding, die wij bij de eerste stelling niet hadden. In het laatste oordeel is de Bruid reeds zonder vlek en rimpel en niet, omdat iets over haar zonde is heengegaan, maar in den dood is zij het lichaam der zonde afgestorven. Maar het oordeel gaat ook over het geheele leven en dat leven hangt weer saam met het leven onzer voorouders tot Adam toe. Al had een persoon altoos rechtvaardig gehandeld, dan stond hij toch schuldig wegens de zonde zijner voorouders, van Adam. Daarom is hier rantsoen noodig, en ook mogelijk, omdat wij allen uit Adam zijn. Christus kan het rantsoen zijn, omdat Hij niet de zonde van één persoon droeg, maar Hij stierf voor de zonde van het menschelijk geslacht. De Schrift leert dit

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Matth. 20 : 28 ; Rom. 3 : 25 ; 2 Cor. 5 : 21 ; 1 Petr. 3 : 18. Meer nog. Ook is noodig dat de mensch in elk oogenblik van zijn aanzijn kan aanwijzen positieve sanctitas. Thans is dit punt verduisterd; de oude dogmatici evenwel stonden daarin juist. Ook positieve voldoening aan de wet voor heel onze levensexistentie moet er zijn. En waar is die te vinden? In het hoofd des Lichaams.

Daarom heeten de Christenen „*ἄγιοι*” omdat er rantsoen voor al hun overtredingen en er positieve sanctitas in hun Hoofd voor hen is. *1 Cor. 1 : 30* wijst er ons op, dat in Christus is de positieve sanctitas, waaruit wij kunnen putten, daarop rust onze soliditeit voor God, niet onze, maar Christus' heiligmaking is bedoeld. *Joh. 13 : 10 ; Joh. 15 : 3 ; 1 Cor. 6 : 11* (was 't onze heiligmaking, dan zou zij moeten volgen op de *δικαιώσεις*; hier is het omgekeerde het geval. Cf. voorts de naam, „*ἄγιοι*” die telkens voorkomt.)

Derde stelling. Nog is noodig, dat de uitverkorenen kunnen bewijzen, dat de obedientia activa en passiva hun toekomt en dat zij er mee in gemeenschap stonden met hun leven en hun bewustzijn. Dit kan voor het leven alleen geschieden door God en wel bij de wedergeboorte. God legt dan den band tusschen ons en Christus, evenals een foetus in den moederschoot slechts leeft doordat het door de navelstreng met de moeder is saamgebonden. De gemeenschap met hun bewustzijn komt tot stand door het geloof.

Daar nu de mensch pas a posteriori (als het geloof werkt) begrip van zijn regeneratie krijgt, daarom komt de Schrift telkens op het geloof (en veel minder op de regeneratie) terug. Geloof is dan *bewust worden van den levensband, die organisch met Christus verbindt*. Waar die *πίστις* aanwezig is, daar ontstaat de kennis van het rechtvaardig zijn voor God. Het geloof is eene gave Gods evenals de wedergeboorte. *Rom. 3 : 24 ; Gal. 3 : 24 ; Ef. 2 : 10.* Hiermee is de lijn voltrokken; van den rechtvaardige kan gezegd: hij is reëel heilig (*ὁμοῖος τῷ Χριστῷ*, gelijkvormig den Beelde des Zoons); er is in Christus rantsoen voor zijne overtredingen en eene gedeponeerde sanctitas voor heel zijn leven; hij kan bewijzen, dat de obedientia activa en passiva hem toekomt. Hiervoor heeft hij twee bewijzen: voor zijn zijn — de wedergeboorte en voor zijn bewustzijn — het geloof. Zoo staande moet God hem wel rechtvaardig verklaren. Die uitspraak doet God de Heere dan ook over hem. *Rom. 8 : 33* (*Θεὸς ὁ δικαίων* — op dat oogenblik zal God moeten beslissen), *34* (als de band van Jezus kon doorgesneden, zou het nog misgaan), *35—39* (maar die band kan niet doorgesneden). Maar nu gaat deze uitspraak van het supremum judicium proleptice terug door heel zijn leven naar het decreet.

Vierde stelling. Dat deze uitspraak in supremum judicio alzo vallen kan en moet, is de genadedaad Gods. Hier hebben wij de quaestie, of het is naar recht of naar genade. Wij zagen in *Ex. 34*, dat Gods genade vooropgaat, en dan pas

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de rechtvaardigverklaring volgt. Genade is uitgangspunt. Waarin bestaat de genadedaad Gods? God maakt, dat in supremo iudicio de uitspraak alzoo vallen *moet* en daar is van geen genade sprake; daar behoeft de rechtvaardige niet vrijgesproken te worden, want er is zelfs geen aanklacht. Maar als het van den mensch had afgehangen, zou de uitspraak eeuwige verdoemenis zijn geweest en dat nu die uitspraak in supremo iudicio rechtvaardigverklaring is, dat heeft God gedaan en dat is zijn genadedaad. God heeft een rantsoen uitgedacht, besteld en gerealiseerd; het is zijn genadedaad, dat Hij eene gedeponeerde sanctitas heeft uitgedacht, besteld en gerealiseerd; het is zijn genadedaad, dat Hij de uitverkorenen voor wezen en bewustzijn daarmee in contact stelde; zijn genadedaad, dat Hij hier ten deele, bij den dood voorgoed hen met een *βύσσινον λαμπρόν* bekleedt (*Openb. 19 : 8*). De genadedaad Gods ligt dus niet in wat Hij als rechter gedaan heeft, want een rechter moet rechtvaardig zijn. Maar in het geheele werk, dat voorafgaat en de rechtvaardigverklaring mogelijk maakt, daarin toont zich Gods genade.

De Schrift leert dit:

Rom. 1 : 17 ; 3 : 21—26 ; 4 : 5 ; 5 : 16, 18 ; 8 : 30 ; 33 ; 9 : 30 ; Phil. 3 : 9 ; Titus 3 : 7. Laat ik dit nu zijne projectie werpen in het decreet, wat krijg ik dan? Ik krijg in decreto een hypothetisch oordeel d. w. z. een oordeel, zooals het in suprimo iudicio zou uitvallen, als er geen genadedaad Gods werkte om den zondaar te veranderen; het gaat dus over de uitverkorenen en niet uitverkorenen; en dat hypothetisch oordeel strekt voor allen tot absolute verdoemenis; ten 2^e tegen dat hypothetisch oordeel gaat de genade in en de genade strekt om te maken, dat dat hypothetisch oordeel geen thetisch oordeel worde; en nu treedt in het bestel van den Middelaar om te zorgen, dat het thetisch oordeel komt; dus komt er ten 3^e het stellen van het oordeel, gelijk God wil, dat het zijn zal en zooals het ook wordt met intredende genade, dat is de *προσέλευσις*; en dat hypothetisch oordeel en dat thetisch oordeel staan nu zoo tegenover elkaar, dat in het hypothetisch oordeel het kind van God verdoemd is, maar in het thetisch oordeel gerechtvaardigd is.

Middel tot realiseering van het thetische oordeel is bekendmaking zoo van het hypothetische als thetische oordeel. M. a. w. om het daartoe te brengen, dat werkelijk de rechtvaardige in suprimo iudicio rechtvaardig zij en dus ook rechtvaardig verklaard kunne worden, kan God het niet buiten den mensch om afdoen, maar moet er bekendmaking aan hem plaats hebben. Als nu de zondaar bekend gemaakt wordt met het hypothetisch oordeel, dan sterft hij; maar wordt hem verkondigd het thetische oordeel, dan wordt hem aangeboden de *δικαίωσις*. Onder het hypothetisch oordeel wordt hij verbroken, onder het thetisch oordeel dringt hij door tot reële rechtvaardigheid.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek.)

Alles hangt dus voor den zondaar daaraan, of hij dat thetisch oordeel gelooft, want bij hem draait de zaak om; voor hem is het hypothetisch oordeel het thetisch oordeel en het thetisch oordeel het hypothetische. Hij voelt zich in zijne eigen conscientie verdoemd en onder het thetische oordeel gevoelt hij niets. Dus kan het geloof aan het thetische oordeel alleen rusten op de aankondiging Gods. Onder dat hypothetisch oordeel gaat de mensch dood, het thetisch oordeel brengt hem het leven. Een zondaar voelt zich verzoend en leeft, als hij het wetsoordeel voor zich tot het hypothetisch oordeel verklaard heeft en het thetisch oordeel ook voor zijn thetisch oordeel verklaard heeft. Wij zien hiervan in *Gen. 15* een duidelijk voorbeeld. Beiden Abraham en Sara gevoelden, dat zij verstorven waren; hun thetisch oordeel was dus: wij krijgen geen kinderen. Nu komt God en zegt: gij zult genereeren. Sara kan niet gelooven, maar Abraham gelooft meer aan het thetische oordeel van God, dan aan het thetisch oordeel van zijn eigen lichaam, zoo grijpt hij 't leven der belofte aan en komt den dood te boven.

In *Rom. 4* wordt in den breede betoogd, dat Abraham hiermee potentiëel de gerechtigheid gegrepen heeft. *Hab. 2: 4*. Als de zadiëk niet zijn eigen lijdenden toestand durft aanzien, maar het thetisch oordeel Gods, dat hij ten laatste het toch winnen zal, dan zal hij leven. Dit is de gansche wortel van het Evangelie, dat tot den mensch komt met den eisch, dat hij zijn eigen thetisch oordeel rustende op de verdoemenis zijner conscientie weg zal werpen en aanvaarden het thetisch oordeel Gods, waarin hij gerechtvaardigd is. Die aankondiging is geschied op drie wijzen:

- 1° In den patriarchalen tijd door aankondiging;
- 2° In het stadium van Israël door symbolische schilderij;
- 3° In Christus en zijne apostelen door openbaring.

Doch heel deze bedeeeling in drie stadiën zijn niets dan de drie fasen, waarin hetzelfde thetische oordeel Gods meegedeeld wordt. Hiermee hebben wij het „hic et nunc.” Door twee dingen is het bepaald: 1° door een der drie genoemde stadiën, waarin God 't openbaart, 2° door de verschillende relatiën, waarin de persoon van den zondaar daartoe staat. De fout van Israël nu was, dat zij hetgeen in hun bedeeeling symbolische schildering was, aanzagen, voor het reële; daarom grijpt Paulus achter dat symbolisch terug naar Abraham om het reële weer aan te wijzen.

Dit is in verband (niet in zijne distincties) de uiteenzetting der justificatio. Nu zullen wij eenige loci behandelen. *Hab. 2: 4* — geciteerd in *Rom. 1: 17* (Paulus citeert hier de septuaginta, maar corrigeert die tevens, want daar staat *ἐκ πίστεως μου*) *Gal. 3: 11*; *Hebr. 10: 38* (het verband begint met *vs. 35*, het evangelie in zijne persoonlijke toepassing is eene *ἐπαγγελία* (belofte voor ons). Nu

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek.)

Hab. 2:4 zelf bezien. In *vs. 3* staat „want 't gezicht zal nog tot een bestemden tijd zijn”; het **הָיוֹן** is het thetische oordeel Gods. Altoos is dit zoo; de profetie ver- toont het supremum judicium om het in de plaats te stellen van het oordeel, dat ons verdoemt. Nu was tijdens Habakuk het thetische oordeel: alles is verloren; de Chaldeën hebben het gewonnen; maar vroeger was voorspeld: gij zult het ten laatste winnen en de Chaldeën zullen het verliezen; maar het duurde zoo lang en daarom geloofde Israël het niet meer. Nu zegt God: het komt toch, maar niet op den tijd, waarop gij het gaarne zoudt willen; maar op den bestem- den tijd, op het tijdstip, dat Ik bepaalde; niet vroeger, maar ook niet later. En meent gij al, dat het toeft, dit is zoo niet, neen „het rent snuivend tot zijn einde”. Dat wil zeggen: het gaat niet langzaam, maar het is een proces, het een kan niet komen, als het andere er nog niet geweest is, maar het „chazon” rust niet voor het zijn einde bereikt heeft. Het is dus niet zoo maar eens bepaald en op een goeden dag zal Ik (God) het eens uitvoeren; neen — het is een snuivende wind, die jaagt en drijft naar de vervulling. Denkt men over God, dan moet dit, altijd theïstisch, nooit deïstisch zijn. In **כִּיב** ligt dan ook de vervulling, het kan niet uitblijven. En als het voor uw gevoel nog toeft, dan moet gij er toch aan vasthouden, dat het komt en dat vasthouden moet geschieden door het geloof; want het komt eens, daar kan niets aan veranderd worden. — Zie, zijn (Chaldeër) ziel denkt al, dat hij 't gewonnen heeft en beroemt zich nu al; maar dat is door Mij verworpen, dat zal leugen blijken te zijn en verkeerd gaan, dat is voor hem wel these, maar voor Mij slechts hypothese. Doch hij, die in subjectieve vastigheid verkeert, die hypothetisch vastblijft, die ontkomt zijn dood en zal leven (**חַיִּים** is vast zijn van Gods zijde). En hieruit nu wordt afgeleid, hoe hypothetisch ook de belofte Gods zij, zij leeft toch. — Voor onzen toestand is het nu ook zoo. Wij onheiligen dwalen en denken: het gaat mis. Toch is er een **הָיוֹן**, dat wij rechtvaardig zullen zijn en dat komt, zegt de Heere; onder alle ellende door spoedt het naar zijne vervulling; er is volharding der heili- gen; en indien die bevinding nu nog toeft, blijft toch vasthouden, want gewisselijk: dat beeld van den rechtvaardige komt en of de opgeblazene daar nu als overwin- naar staat met ongerechtigheid, dat gaat weg; door uw geloof kunt gij er komen.

De Justificatio zelve. Zij hangt af van de betrekking, waarin God staat tot Zijne wet. 1^o Wat is die wet Gods? (hierin ligt tevens: wat is Gods recht). Om dit te beantwoorden gaan wij eerst naar het paradijs terug. Wat is aan Adam gegeven? De wet. Natuurlijk niet de 10 geboden. God geeft aan Adam het proef- gebod. Het eenige, waarin Adam zondigen kon, was in zijne rechtstreeksche relatie tot God. En waarin moest die relatie blijken? In eene zaak, waarin eenerzijds uitkwam, dat Adam Gods souvereiniteit eerbiedigde (formeel) maar die anderzijds voor hem zeer gemakkelijk was, want tegenover den eenen boom

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

stonden alle andere boomen. De groote vraag, of Adam staan of vallen zal, hangt dus aan een gebod, waarvan het materieele niets, het formeele alles was. Maar had Adam de wet niet? Als een kind in de wieg ligt, heeft het dan de wet $a = a$ (het primum verum van de geheele logica)? Het heeft die niet — inzoover niemand die wet aan het kind geleerd heeft; wel — inzoover dat kind potentieel het denkvermogen heeft, waarin die wet zit. Dit overgebracht op Adam geeft, dat evenals potentieel in Adam lagen alle verhoudingen, die later zouden uitkomen, als de menschheid kwam, zoo ook de 10 geboden in alle vertakkingen, gelijk ze door Christus zijn uitgesponnen, aan hem gegeven waren. Doch het bewustzijn hiervan lag nog concentrisch in hem, evenals 't organisch leven zelf van heel de menschheid er concentrisch inlag. (Denk aan de sapientia originalis, die Adam bezat). Zoolang als nu dat leven zich normaal had ontwikkeld, zou dat leven vanzelf goed geleefd hebben. Maar toen door het vervalschen van zijn relatie tot God Adam viel, vervalschte vanzelf 't innerlijk levensbesef van het bewustzijn en glipte de sapientia originalis weg. Zoo moest de dokter er bij komen; evenals wij een dokter roepen, wanneer wij ziek zijn. In normale gevallen gevoelen wij van den bloedsomloop niets, wel als wij ziek zijn. Maar houdt de ziekte op, dan vervallen ook de loefregelen, het diëet enz. Zoo is ook het einddoel Gods met den mensch, dat de wet weer in zijn hart geschreven staat en vanzelf wordt nageleefd.

2^o Hoe gaf God die wet? Als God zelf onder die wet stond, zou daar niets aan te veranderen zijn geweest. Maar nu dacht God die wet uit en legde die op aan den mensch — anders was geen verlossing mogelijk. Dus de wet onder God, zij ging van Hem uit, niet met *ἀνάγκη*, maar krachtens zijne eeuwige wijsheid.

Waarom is dit van zooveel belang? Wanneer de wet waaronder wij leven door God is gegeven, dan ligt daar vanzelf in, dat die God wist, dat bezwijken mogelijk was en eveneens, dat God voorzien had in het geval van bezwijken. Dit geldt te meer krachtens het karakter van de wet. De wet is één keten, alle schalmen hooren bij elkaar. De bovenste schalm is formeele onderworpenheid aan God; is die los, dan is ook de geheele keten los (zonde tegen één gebod is zonde tegen alle tien). De wet is van dien aard, dat wie eenmaal ook maar eens tegen die wet zondigt, verzwakt is; bezweek Adam nu, toen hij nog in zijne volle kracht stond, des te meer toen hij eenmaal verzwakt was; zijne kracht neemt af en de balans gaat steeds meer scheef. En waar zou nu Gods sapientia geweest zijn, als er geen voorziening geweest was? 't Zou de vreeselijkste roekeloosheid zijn geweest. Daarom nu leert de Schrift ons, dat God is rechtvaardig, ja, maar ook en eerst barmhartig en genadig. God geeft de wet uit genade; uit liefde schept God het schepsel en wel met het doel om den mensch gelukkig te maken. (Ps. 119; „hoe uw geboën mij

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

tot uw liefde wekken.") De wet is niet uit hardheid: dan krijgt men een dualisme tusschen hardheid en barmhartigheid, waaruit men nooit uitkomt. De wet is dus geen poging van God om te zorgen, dat de geschapen mensch hem niet te machtig werd; het formeele (om Gods majesteit te handhaven) ligt alleen in het proefgebod; maar het proefgebod is de wet niet; de wet komt uit *χάρις*, uit den liefdedrang van het eeuwige wezen). Hier ligt in, dat God de wet nooit kan laten glippen zonder den mensch ongelukkig te maken. Gods *φιλανθρωπία* maakt dus handhaving der wet noodzakelijk (materieele handhaving); formeel handhaaft God alleen de wet om Zijne Souvereiniteit te mainteneeren. Maar nu is God niet als een wetgever, die goede wetten maakt en nu tot het volk zegt: gij moet maar weten, of gij daarnaar leven wilt. Neen, als God de wet geeft, dan geeft Hij ook de kracht om die in het leven te volbrengen. Gaat nu een schip in zee, dan heeft de kaptein boeken om den koers te bepalen, maar de reeder geeft ook mee stormtuig voor ongeval. Zoo ook bij God: Hij geeft de wet, doch Hij weet ook de koers gaat mis en daarom geeft Hij ook reddingsmiddelen in den eeuwigen raad, opdat de mensch toch in den hemel komen zal.

Daarom ligt de wet nooit *alleen* in het decreet, maar daarnaast ligt de genade in engeren zin d. i. de verlossing. Het tegendeel is Gode onwaardig en in strijd met de voorzienigheid Gods. Deze voorziening openbaart zich nu zoo, dat daar, waar het schepsel de wetsbreuk doet en 't heele organisme weg is, God eene voorziening trof, om dat menschelijk organisme toch in de veilige haven te brengen, zoodat dat organisme zuiver leeft naar de ingeschapen wet.

Daar waar nu God de Heere die zekerheid in het decreet tegelijk in de wet bezit, daar eerst kan die wet worden gedecreteerd en geproclameerd. Als nu voor God de gedachten in tijd uit elkaar gingen, dan zou er bij Hem moeten zijn 1^o de val; 2^o een decreet om den chaos weer te ordenen; 3^o een vereenigen van die personen, met wie zijn decreet ter redding gelukte. Maar dit is niet goddelijk gedacht. God ziet den mensch in het eindstadium, dat is het rustpunt. En waar Hij nu de wet geeft en voorziening trof en in het *τέλος* alles goed en recht ziet, daar rust zijne *εὐδοκία* daarop. De wetsbreuk maakt het schepsel ongerechtig voor Hem, doch door de voorziening volgt toch een einduitspraak, waarin de mensch weer justus voor God is. Dit wordt in het decreet geantidateerd en zoo staan zij als justi voor God niet, omdat zij het zijn, maar om hetgeen God er van maken zal. Maar waarom kan God dan niet wachten tot het eindoordeel en de justificatie weglaten? Om twee oorzaken: a parte Dei en a parte hominis; *a parte hominis*, omdat onder die middelen, die God voorschreef, om den mensch weer tot de wet te brengen behoort, dat de vreeze in hem worde onderdrukt en de liefde weer gaat werken. Wetbreuk maakt

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den mensch bang, maakt, dat hij eer achteruit, dan vooruitgaat; dus de vreeze moet weggenomen, anders bederft hij alles. Psychologisch is dus de redding van een volwassen mensch onmogelijk, tenzij hem de vreeze ontnomen wordt. En die vreeze kan alleen weggenomen, doordat het Testimonium Spiritus Sancti hem den geest der dienstbaarheid ontnemt en dien van het kindschap geeft. Zoo kan weer ontwikkeling naar het τέλος geschieden. *A parte Dei*, omdat waar God de Heere uit zou stellen de rechtvaardigverklaring tot in het laatste oordeel, Hij al den voorafgaanden tijd den zondaar als goddelooze moest beschouwen. Maar dan is er ook geen toevloeiing van genade mogelijk. Daarom moeten zij *a parte Dei* ook geanticipeerd; zoo kan de vader zich naar het kind toe bewegen en het kind naar den vader.

Dus de wet als uitvloeisel van de sapientia Dei, om den mensch gelukkig te maken, verbant het Antinomianisme, dat zegt: wij schenden de wet, omdat wij boven de wet verheven zijn en alle Ethicisme, dat de wet als laag verwerpt en alleen van de liefde als het hoogere spreekt.

Controvers met Rome. Zij is wel eens verkeerd voorgesteld; nl. zoo, alsof de antithese tusschen Rome en ons absoluut was; alsof volgens de gereformeerden הַצִּדִּיק en δικαιούν in de Schrift altoos beteekent: rechtvaardig verklaren, en volgens Rome alleen: rechtvaardigheid instorten. Toch is dit onjuist. Bellarminus geeft reeds toe, dat het tweeclei beteekenis heeft: 1^e injustum justum habere (rechtvaardig verklaren); 2^e injustum justum reddere. Eveneens gaven ook Beza en Thysius toe, dat „δικαιούν” ook wel eens is „ἐγείρειν” *Tit.* 3 : 7; *Rom.* 8 : 30. Deze strijd herhaalt zich bij het bespreken van het begrip „δικαίωσις” bij den apostel Paulus en bij den apostel Jacobus. Vóór wij de teksten naslaan, waarop Rome zich beroept, dient gezegd, dat deze quaestie niet is eene lexicographische (d. w. z. of δικαιούν niet wel eens justum reddere kan beteekenen) maar dat dit de quaestie is, of: wanneer wij aan het dogma, van de overbrenging van den goddelooze in den vrede met God, toe zijn, dan de δικαίωσις is een rechtvaardig verklaren of een instorten van zekere justitia. Rome beroept zich op: *Jes.* 53 : 11; *Dan.* 12 : 3; *Rom.* 8 : 30; *I Cor.* 6 : 11; *Tit.* 3 : 7; *Apoc.* 22 : 11. *Jes.* 53 : 11 beteekent צִדִּיק hier infusio of justificatio? Vooraf de vraag: wordt hier gehandeld over de quaestie, waaraan wij toe zijn? Ja, heel *Jes.* 53 ziet op het plaatsbeksleedend lijden, zie aan het slot van dit vers „hunne ongerechtigheid dragen” (remissio peccati). Nu staat hier: Christus zal zijn: 1^e de Rechtvaardige; 2^e de Knecht des Heeren; 3^e Hij zal een causatief te weeg brengen voor de velen. Wat „zadiek” hier beteekent, is niet twijfelachtig wegens עֲוֹנָתָם; רִשְׁעֵי־ם ziet op den innerlijken toestand, עֲוֹנָתָם ziet op den uitwendigen toestand, op de rechtspositie en daar tegenover heet Christus de zadiek; dus hier geen infusio, maar justificatio en de beteekenis is niet „onzondig” maar

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

„onschuldig”; ten 2^o blijkt dit hieruit, dat Hij een last *op* zijn ziel draagt, terwijl Hij zadiëk is; als Christus nu als een, die van schuld vrij is, den last van anderen gedragen heeft en Hij tengevolge daarvan iets zien zal, dan kan natuurlijk „mijn knecht de rechtvaardige zal er velen rechtvaardig maken” niet zien op het instorten van justitia maar op de redemptio en moet het dus beteekenen „rechtvaardig stellen”.

Dan 12 : 3. Weer *de* velen d. i. een zeker getal, de uitverkorenen; tegenover elkaar staan de מְשִׁיכִים (מִשְׁכִּי) is kennis aanbrengen; zij die de kennis aangebracht hebben, zullen schitteren als een star aan het uitspansel) en de מְשִׁכִּי, of juistert: deze twee staan niet tegenover elkaar, maar loopen parallel. Nu zijn „maskilim” onderwijzers; een onderwijzer kan niet justitiam infundere; wel kan hij getuigenis geven van de justitia. Hetzelfde moet dus ook met de „mazdikim” het geval zijn.

In *Jes. 53 : 11* de objectieve, hier de subjectieve rechtvaardigmaking; bedoeld in *Jes. 53 : 11* het aanbieden der justitia, hier het *doen* aannemen van de justitia.

1 Cor. 6 : 11. Hier de afwassching, de heiligmaking en de δικαίωσις. Nu zeggen de Roomschen: δικαίωσις moet hier gelijklopend zijn met „gewassen en geheiligd.” Absoluut tegen te spreken is dit niet: „uitwendig van de zonde afgewassen, inwendig van zinn veranderd; en uitwendig tot daden van rechtvaardigheid aangedreven” — kan wel; maar dan doet deze plaats ook niets ter zake, want dan is hier alleen sprake van de „heiligmaking”. Toch is deze verklaring onwaarschijnlijk. En wel omdat er op volgt „ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Als men is afgewassen en geheiligd in exhibitieven zin (d. w. z. wat de qualitas betreft, wat de smet betreft) dan is dat reëel in ons, niet ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ. Afwassen is dan ook steeds in de Schrift: afwassen van de schuld der peccata praeterita.

Het woord „ἀγιάξω” daarentegen is in de Schrift twijfelachtig en exhibitieven centraal in Christus. „Ik heilig mij zelf voor hen;” „Hij heeft door een wil hen allen geheiligd;” „heiligen” — centraal. Neemt men nu „afwassen” in den gewonen zin en ἀγιάξω centraal (dus de absolute heiligheid in Christus) dan komt alles volkomen tot zijn recht, als men hier δικαίωσις opvat in de beteekenis van rechtvaardigmaking. Wij zijn gerechtvaardigd om Jezus’ wil; door zijn bloed gewassen, door zijn wil geheiligd en dies zijn wij justi ἐν ὀνόματι Χριστοῦ.

Rom. 8 : 30. Rome zegt eerst „voorverordineering,” dan „roeping,” dan „δικαίωσις,” dan de δόξασις. Nu kan, zegt men, ten 1^o „de heiligmaking,” niet ontbreken, toch wordt zij niet genoemd en dus moet zij begrepen zijn in de δικαίωσις. Ten 2^o wijst Rome op de volgorde. De δικαίωσις gaat niet vooraf (zooals wij dit thans bij den Locus de Salute doen) maar eerst de κλήσις en dan pas de δικαίωσις. Dus hier is de beteekenis justum reddere.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Er is tweeërlei wijze om de scala salutis op te zetten: de 1^o zooals zij in het eeuwige decreet bij God ligt (ratione ordinis); de 2^o zooals zij in het kind van God uitgewerkt wordt (ratione temporis). Nu heeft men, als men de scala ratione temporis volgt, eerst de κλήσις, dan de subjectieve δικαίωσις en ten laatste de δόξασις. En dit nu is hier bedoeld. Ratione ordinis heeft men: προώρισις δικαίωσις, ἀναγέννησις, κλήσις, subjectieve δικαίωσις enz. Ten 2^o wat betreft het ontbreken van de ἁγιασμός moet gezegd, dat de ἁγιασμός is een deel van de δόξασις. De δόξασις heeft nl. twee zijden: a) eene inwendige zijde, de ἁγιασμός; b) eene uitwendige zijde, de ἀπολύτρωσις.

Titus 3:7. Volgens Rome is hier „δικαιωθέντες” niet justificati, maar tot gerechtigheid gebracht zijnde (justi redditi) en wel, omdat eerst wordt genoemd (vs. 5) Gods barmhartigheid, de wedergeboorte en de vernieuwing en omdat gezegd wordt, dat dit is geschied, opdat wij nu als justi redditi door zijne χάρις erge-naam zonden worden van de hoop des eeuwigen levens in ons. Beza en Thysius geven hierin Rome gelijk. Het kan zijn; maar dan wint Rome hier toch niets. Alles hangt af van de opvatting van vs. 5 en wel van deze woorden: „van de werken der rechtvaardigheid;” slaat dit op de daden vóór onze bekeering, of ná onze bekeering? Slaat vs. 5 op de daden vóór de bekeering dan is justificatio bedoeld, maar slaat het op de daden na de bekeering dan is het als justi redditi te verstaan; nu nemen Beza en Thysius het laatste aan en vertalen daarom „justi redditi” — maar dan slaat deze tekst weer niet op de rechtvaardigmaking, maar op de heiligmaking.

Toch staat hun exegese volstrekt niet vast. Men moet letten op de woorden, die volgen nl. „τῇ ἐκείνου χάριτι” Hier wordt (evenals wij dat deden, wat Beza uit het oog verliest) de justificatio direct met het supremum iudicium in verband gezet, en zoo opgevat moet het dan ook „rechtvaardig verklaren” beteekenen.

Apoc. 22:11. Hier is door de tegenstelling, de oplossing gemakkelijk: 1^o hij, die in peius abiit en 2^o hij, die in melius abiit. Van de eerste wordt gezegd: die onrecht doet, dat hij nog meer onrecht doe en die vuil is, dat hij nog vuiler worde”, en van de tweede juist het omgekeerde. Δίκαιος is hier dus „de rechtvaardigheid in het hart hebben,” dit blijkt ook uit „δικαιοσύνην ποιησάτω” en niet δικαιωθήτω en uit de tegenstelling tusschen ἅγιος en vuil.

Voorts beroept men zich nog op den brief van Jacobus in tegenstelling met de brieven van Paulus. Luther verwierp dezen brief als onevangelisch. Calvijn en de groote gereformeerde theologen weerspraken hem op dit punt. In de Paulinische brieven hebben wij de aankondiging van God, dat de mensch gerechtvaardigd is; in den brief van Jacobus betoont de mensch, dat hij werkelijk gerechtvaardigd is. Witsius zegt: bij Paulus hebben wij de justificatio impii; bij Jacobus de justificatio pii ex operibus. Dus in beide brieven niet dezelfde zaak. In de

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

brieven van Paulus wordt de vraag behandeld: hoe een goddelooze toch rechtvaardig voor God kan staan en in den brief van Jacobus: hoe een door God gerechtvaardigde nu ook in gerechtigheid uitbreekt.

Nu de *trappen der justificatio*: Wij moeten onderscheiden tusschen staat en toestand. De staat van den mensch kan voor God zijn of eerlijk of eerloos. Stelt God hem in den staat van eerloos, dan volgen hem alle vervloekingens Gods, maar stelt God hem in den staat van eerlijk, dan volgen hem alle zegeningen. Of men nu in den staat van eerlijk of eerloos staat, hangt niet af van den inwendigen toestand des menschen, maar hangt aan de vraag: wat heeft God, de Souverein, over mij gedeclareerd? Nu moeten mijn innerlijk bestand en Gods decreteering overeenkomen. Dit is niet eene quaestie, die den persoon raakt, maar die God raakt, want zijne eere is er bij betrokken; de persoon en zijn besluit moeten passen. Nu is dat besluit bij God niet incidenteel, maar absoluut. Vandaag spreekt de rechter iemand vrij, over twee jaar moet hij hem veroordeelen; dit is incidenteel en komt, omdat de rechter oordeelt over een deel van het leven, dus fragmentarisch. Dit nu is bij God alzoo niet. Hij oordeelt niet over fracties van het leven (dus niet fragmentarisch) maar over den persoon in eens; op eenmaal over het geheele leven. Nu moeten wij onderscheiden tusschen tweeërlei decreet. Zijn decreet als souvereine wetgever bepaalt alleen: er zullen twee staten zijn, *justi* en *injusti*; terwijl tevens bepaald wordt aan welke eischen elk dezer twee staten zal moeten voldoen. Maar als souvereine rechter past God die algemeene beginselen op iederen persoon afzonderlijk toe in *supremo judicio*.

Wanneer nu de realiseering van wat uit dien mensch worden moet, afhangt van den mensch zelf, dan zou natuurlijk God moeten wachten en zijn oordeel pas kunnen uitspreken in het *supremum judicium*. Doch God voorziet de zaak *ante factum* ineens en daarom kan God de Heere met zijn alwetendheid dat oordeel niet opschorten, maar staat dat oordeel ineens vast.

Sterker nog. Omdat God niet alleen de rechter, maar ook de Schepper en Herschepper is, daarom heeft God ook de macht om te maken, dat de persoon verschijnt, zooals Hij dat hebben wil. Zoo bereidt God hem dus voor 't *supremum judicium*. Waar dus God de Heere als alwetend God vooruit den staat kent, waarin de mensch in het *supremum judicium* verschijnen zal en tevens de macht bezit, om den mensch voor dat *supremum judicium* voor te bereiden, daarom kan er tusschen de eeuwige (voor)kennis en het *supremum judicium* niets worden tusschengeschoven. In de inblijvende wetenschap Gods is alles reeds voltrokken.

Evenals een rechter, wanneer hij alles heeft nagezien reeds bijv. een dag te voren weet, wat hij uitspreken zal, zoo ook nog is het en nog veel sterker bij God

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den Heere. De justificatio ab aeterno is dus een opus immanens ad extra (d. w. z. zulk een inblijvend werk, dat eens exeuns worden zal). Deze justificatio ab aeterno kwam als opus immanens in Gods wezen tot stand, niet door de abstracte rechterlijke conclusie, maar in verbinding met de souvereine schepersmacht des Heeren nl. met die macht Gods, waardoor Hij in het supremum judicium den mensch zoo kan doen komen, als Hij wil, dat deze er komen zal. Daarom gaat aan deze beslissing vooraf: de uitverkiezing en de Constitutio Mediatoris. Hieruit volgt, dat dit opus niet immanens kan blijven, want een der consideranten van dit vonnis is de Constitutio Mediatoris.

En zoo komen wij tot den tweeden trap der justificatio nl. in het kruis van Christus. Zij is deze. De vloek, die op ons lag, is op Christus geworpen. En niet zoozeer in het lijden van Christus, als wel in de veroordeeling door Pilatus is onze justificatio. In dat rechterlijke vonnis ligt de veroordeeling van *Christus*, maar dat is de justificatio van *ons*. De justificatio ab aeterno werd daardoor waar.

Daarom volgt daarop de opstanding. Want door het vonnis en de executie van Pilatus lag wel het doemvonnis op Christus, maar uit het kruis van Christus kon niets anders blijken dan de justificatio passiva; nu moest er ook praestatie van de obediencia ex lege zijn en ook die bracht Christus. Nu moest uitgemaakt, of ook die onder het oordeel geaccepteerd werd. Dat 2^e oordeel velt de Vader en hij accepteert het. En evenals in het vonnis van Pilatus ons rantsoen ligt, zoo ligt in de opstanding de declaratio van de obediencia activa. Daarmee is nu voldaan aan de eene considerant van het vonnis onzer justificatio.

Maar nu de 2^e considerant. Noodig is ook, dat hetgeen gepraesteerd is in den Borg, ook gerealiseerd is in den persoon zelf. Men moet ook in zijn eigen persoon justus blijken. Daarom is vitale verbinding met den Borg noodig en is die er, dan is de mensch ook in zijn eigen persoon justus.

Als deze er ook is, dan moet de rechtvaardigverklaring volgen. Nu kon God de Heere die werking van Christus met den mensch opschorten tot zijn dood; dan had deze nog niets te klagen. Maar God de Heere wil ook in dit leven tot vertroosting zijner geroepenen, tot openbaring zijner heerlijkheid en tot stichting der geroepenen zijne justificatio openbaar maken.

Zoo de derde trap der justificatio.

Dit is de annunciatio Evangelii, wat dus niets anders is dan een bekendmaking van het eeuwig voornemen Gods, dat Hij goddeloozen heeft willen rechtvaardigen. Voor de personen, die dit hooren, wordt deze annunciatio eene vocatio. Als nu die personen, die ten leven moeten komen, ooren hadden om te hooren, dan was de uitwendige roeping voldoende. Nu dit niet zoo is,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is er ook eene *vocatio interna*. Daarom is wedergeboorte noodig. Maar nu kan men echter het oor hebben zonder te hooren, en daarom moet God er de *gehoorswerking* ook nog bij geven. Dit geschiedt in de bekeering.

Wie daartoe gekomen is, belijdt een rechtvaardige bij God te zijn, niet in zich zelf, maar in zijn Middelaar. Dit is de subjectieve *justificatio*; de *justificatio in foro conscientiae*. De mensch weet, dat God hem vrijspreken zal al staat hij voor de wet nog als een zondaar. Slechts eenmaal heeft deze aankondiging centraal plaats, nl. bij de bekeering; maar het inzicht, besef, geloof en de zekerheid ervan kent trappen van toeneming, zoo gaat het door twijfel en ongelooft steeds vaster heen; om eindelijk in het *supremo iudicio* als absoluut *justus* voor de heele wereld te worden uitgeroepen.

Wij vinden de *justificatio ab aeterno* *Rom.* 8 : 30; in de *Constitutio Mediatoris* *Rom.* 3 : 25; *Ef.* 1 : 9; 2 : 10; in *passione Christi* *Rom.* 3 : 4—26; in *resurrectione Christi* *Rom.* 4 : 25; *potentia in regeneratione* *Ef.* 2 : 4, 5, 6; de *oblatio* door 't Evangelie *Rom.* 1 : 17; 3 : 21, 22; 16 : 25 en 26; *accepta in conversione* (actie dus) *Rom.* 5 : 1; *Ef.* 2 : 8; *Phil.* 3 : 9; in voortdurend proces begrepen, door de *sanctitas* *Rom.* 13 : 11; 2 *Petri* 1 : 10; in *supremo iudicio* 2 *Tim.* 4 : 8; *Matth.* 25. (het laatste oordeel).

Tusschen Comrie, Holtius, Brahé aan den eenen en Brakel, Schultens, Van der Groe, Van den Honert, Vtringa, De Moor en Venema aan den anderen kant was een verschil. [Ook bestond er een verschil tusschen de Luthersche en de Gereformeerde kerken. De Luthersche kerken stellen meer op den voorgrond de *justificatio per fidem*, de Gereformeerden kerken de *justificatio per justitiam Mediatoris*. Het subjectieve standpunt is in ons land ook doorgedrongen en zoo ontstond het geschil, dat wij nu bespreken].

Is men rechtvaardig voor God *ante fidem* of *post fidem*? Comrie c. s. antwoordden *ante fidem*, Brakel c. s. antwoordden eerst *per* en *post fidem*. Brakel en Van der Groe zijn 't minst onzuiver; zij willen dan ook geen onzuivere leer drijven. Van den Honert en Schultens zijn de onzuiverste, zij dreven bepaald kettersche leering. à Marek staat tusschen beide groepen in, hij wil nog niet haeretisch zijn, maar gaat toch in enkele punten reeds verder mis dan Brakel. Van der Groe is nog weer zuiverder dan Brakel. De vraag „*ante fidem* of *post fidem*” loopt niet hierover, of er eene *justificatio ab aeterno* enz. enz. is, maar of de *justificatio* pas kracht van gewijsde ontvangt, als de mensch haar aanneemt, dan wel terstond na de uitspraak van den Rechter.

Nu is deze quaestie door Brakel c. s. altoos behandeld met eene exceptie en daarin verraden zij reeds hun zwakheid. Die zwakke plek is: „*loquor de adultis*”. Alleen zoo kan hun systeem dan ook slechts goed schijnen, maar

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

als men tot de jong gestorven kinderen, die ook de subjectieve justificatio noodig hebben, toekomt, dan vervalt hun heele systeem [Maccovius en Maresius hebben deze quaestie juist opgelost door te onderscheiden tusschen eene justificatio activa en eene justificatio passiva.] Hoe moet de quaestie opgelost? Luther stond met zijn spreuk „rechtvaardig door het geloof” tegenover Rome met haar spreuk „rechtvaardig door de werken” en daarin had Luther natuurlijk volkomen gelijk. Hij zoekt niet naar den grond der rechtvaardigmaking in het Eeuwige Wezen, maar hij bespreekt de zaak praktisch en zegt: eerst fides en dan de opera. Hetzelfde leert Paulus, als hij de Joden weerspreekt. Maar nu gaan wij de zaak „theologice” bezien. En dan zeggen èn Paulus èn Luther: nu is de tegenstelling aldus: niet uit den wil des menschen, maar uit den wille Gods. Het principium actionis is dan de wille Gods. Maar men kan deze antithese ook anders uitdrukken, niet ziende op den radix, maar op de causa movens en dan ligt de justificatio niet in het opus hominis, maar in het opus Christi. Nu is hier tweeërlei haeresie. En daartegenover drukte de Gereformeerde kerk zich al voorzichtiger en juist uit. De 1^e haeresie is die der Remonstranten. Zij beroepen zich ten onrechte op *Joh. 6:29* „dit is het werk Gods dat gij gelooft” en vatten fides op als een opus en dus vernietigen zij feitelijk de tegenstelling tusschen „rechtvaardigmaking door het geloof” en „rechtvaardigmaking door de werken”; zij brengen er deze gedachte in: „rechtvaardigmaking niet ἐξ ἔργων νόμου, maar ἐξ ἔργων πίστεως. Dit is eene valsche, legale opvatting van het geloof.

De 2^e haeresie is die der latere Lutheranen. Het is de poging van de subjectieve theologie om de justificatio conditioneel te maken en afhankelijk van 's menschen geloof te stellen. God maakt het stuk geschut geheel in orde, maar de mensch kan het pas doen afgaan; het geloof is de lont.

Tegen deze twee ketterijen kwamen de Gereformeerden op. Onze drie Formulieren kennen deze tegenstellingen nog niet, alleen bestreden zij de Arminiaansche opvatting van het geloof als een opus meritorium. De drie Formulieren zijn opgesteld onder de tegenstelling „rechtvaardigmaking door 't geloof of door de werken” en op dit punt spreken zij zich duidelijk uit. Zoo komt het, dat Brakel en Van der Groe zich beroepen op de drie Formulieren tegenover Maccovius en Comrie. Maar zij gaan mis, want de uitdrukkingen, die zij citeeren slaan op de anthropologische, niet op de theologische tegenstelling.

Waarom moet, als eenmaal die tegenstelling „ante of post fidem” gesteld wordt, aan Comrie gelijk gegeven? Ja, waarom moet dit nog krasser gezegd? Men beredeneerde vroeger de zaak alzoo: Beiderzijds gaf men toe, dat God naar zijn eeuwig decreet de electie deed, de δικαίωσις gaf en dat die δικαίωσις door Christus was verworven; maar, zei Brakel, met het aanbod der δικαίωσις is

College-dictaat van onderscheidene studenten. (Dogmatiek).

men er nog niet; het aanbod moet ook aangenomen worden. En nu is het aannemen van die weldaad alleen mogelijk door den mond van het geloof en eerst als de mensch door dien mond de justificatio aangenomen heeft, eerst dan heeft de justificatio kracht van gewijsde. Lag hier Arminianisme in? Neen, als men met Brakel en Van der Groe zegt: het geloof is eene gave Gods; wel, als men zegt: het geloof is een werk des menschen. Maar de strijd liep over het wezen en het welwezen van het geloof.

Van der Groe zei: er is geen geloof, tenzij er zekerheid des geloofs zij. De tegenpartij hield staande: hier is een begripsverwarring, omdat men het bestaan van den wortel ontkende, zoolang men den boom niet zag en ontkende, dat de boom een boom was, zoolang de vruchten aan dien boom niet bloosden. De boom is er in wezen, als de eikel in den grond ligt; het welwezen is er, als de vruchten aan den boom worden gezien. Zij zeiden: al mag men het wezen en het welwezen niet scheiden, toch zijn zij onderscheiden; er is wel vermogen, vóór de werking er is. En wanneer nu de daad der rechtvaardigmaking Gods voor eeuwig bestaat en God de Heere wendt zich tot zulk een zondaar, om in hem te planten het geloofsvermogen, dan is in hem alles aanwezig; ook zonder de annunciatio Evangelii is hij dan zalig, ook al sterft hij jong.

Maar de quaestie is nog op een ander terrein gestreden. Men vroeg ook: wie wordt gerechtvaardigd: de goddelooze of de heilige? De Schrift leert: de goddelooze. En nu is iemand, die gelooft geen goddelooze, maar een heilige. En dus had Brakel gelijk, dan rechtvaardigt God niet een goddelooze, maar een rechtvaardige. Dus hier moet onderscheiden tusschen de objectieve justificatio van God uitgaande en tusschen de subjectieve aanvaarding daarvan in het eigen bewustzijn. De justificatio is eene rechterlijke uitspraak en die is niet afhankelijk van het al of niet aannemen van hem, wien de uitspraak geldt. De rechter heeft alleen de vrijspraak te publiceeren en het stuk van den vrijgesprokenen te beteekenen. De persoon behoeft het niet alleen niet aan te nemen, maar ook behoeft hij er zelfs geen kennis van te nemen.

Daarom leeren zij terecht: de justificatio des Heeren is niet afhankelijk van hetgeen de mensch in zijn geloof doet; brood wordt niet brood door het eten; maar moet brood zijn om gegeten te kunnen worden; door het eten ontstaat alleen toeigening of gewaarwording. Er is dus tweeërlei te onderscheiden: de rechterlijke daad ante fidem en het besef van gerechtvaardigd te zijn en dat laatste komt alleen als de justificatio door het geloof is aangenomen.

De quaestie van het Oude Testament. Sterk is deze gedreven in de dagen der Coccejanen; maar toch ook nu nog van belang. Rome drukt de eene meening het sterkst uit, in haar leer van de „lynbus patrum”. De menschen, die voor Christus gestorven zijn, zijn niet gerechtvaardigd, zij zijn dan ook gekomen in de αἰδης

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

en eerst als Christus in de αἰὼς gepredikt heeft, zijn zij tot een staat van heerlijkheid gekomen. Veel zwakker, maar toch iets hiervan heeft ook Coccejus. Hij zegt: de geloofigen van het O. T. hebben wel eene aanduiding van heerlijkheid gehad, maar toch zijn zij onder de vrees des doods en de macht des duivels gebleven. Eerst toen Christus de macht des duivels verbrak, heeft genade de zielen verkiest en is het geloof aan de vergering der zonden doorgeewerkt. Zij beroepen zich op Rom. 3:18; „πάρεσις” staat er, en niet het gewone woord „ἄφεσις”. Πάρεσις beduidt dan: er is nog geen vergering der zonde, omdat Christus zijn offer nog niet gebracht had; maar omdat God zeker wist dat Christus het brengen zou, daarom deed God toen, alsof Hij de zonde der uitverkorenen niet zag.

Hebr. 11:39, 40. Men zei: hier staat immers duidelijk: de vervulling der belofte hebben zij niet bezeten, met dien verstande, dat wij boven hen staan en wel, opdat die menschen niet zonder ons volmaakt zouden worden.

Hebr. 7:22. Jezus heet de ἑγγυος van een beter διαθήκη, hier moet dus een ander διαθήκη tegenover staan.

Acta 13:39. Coloss. 2:14. Die δόγματα zijn de instellingen onder de wet van Mozes; die waren geschreven; zij stonden als een aanklacht tegenover Israel; maar nu heeft God dat handschrift aan het kruis genageld en het weggenomen.

2 Cor. 3:9. De oude bedeeling wordt genoemd de bedeeling der verdoemenis, de nieuwe bedeeling de bedeeling der rechtvaardigheid. Rom. 8:15 πνεῦμα δουλείας onder het O. en πνεῦμα υἱοθεσίας onder het N. Verbond. Hebr. 2:15. Deze tegenstelling hangt saam met de principieele vraag, is het Evangelie door Johannes gepredikt of reeds in het paradijs, m. a. w. bestond de kerk reeds van Adam af, of pas sedert Christus?

Verhouding van het O. tot het N. T. De hoofdkracht ligt hierin, dat men de ἐπαγγελία in het O. T. op den voorgrond plaatst. Het zwakke punt in de bestrijding van het Coccejanisme was, dat men te veel nadruk legde op den komenden Christus. Want dit is geen quaestie van het geloof (nl. het wachten op iets dat komt) maar van de hoop. (Ook ons geloof richt zich op de door God gesproken woorden Hebr. 1:1; de hoop richt zich op de parousie; elke richting, die thans het geloof zoekt te richten op de parousie is chiliastisch; met betrekking tot de parousie moet het geloof er uit en is alleen plaats voor de hoop). Het geloof richt zich altijd op het woord. Daarom moeten wij ook in het Oude Testament de ἐπαγγελία, de belofte, opzoeken. En dan vinden wij steeds deze volgorde: eerst komt het woord en dan het feit (als het feit plaats greep, kon men hieruit concludeeren tot de waarachtigheid van den persoon, die het woord gesproken had). En dat men het woord onder 't O. T. had, blijkt reeds hieruit, dat Paulus telkens wijst op de belofte Gods.

Wat hield nu voor hen de belofte Gods in? Het volkomen heil, volkomen vergering

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

van zonden, volkomen rechtvaardigmaking, heiligmaking en eeuwig leven. En waar ligt de bron onzer zaligheid onder 't N. T.? Hierop antwoorden de niet-Gereformeerden: in het kruis van Golgotha. Neen, dit kruis noemt de Gereformeerde de vrucht; bron hiervan is het welbehagen Gods. Het kruis is gekomen, omdat de belofte onzer zaligheid er lag. De bron ligt dus in het decretum Dei en in de toestemming van den Zoon van God tot dat decretum Dei. Vloede nu voor ons het eeuwige leven uit het kruis, dan spreekt het vanzelf, dat de menschen onder het O. T. het niet konden hebben, maar nu het vloeit uit het welbehagen Gods, is de positie van de geloovigen onder 't O. en N. T. precies gelijk. De Schrift getuigt dan ook onder 't O. V. dat de geloovigen reeds teeen een volkomen vergeving der zonde kenden, *Jes. 1: 18*. Dit werd aangeduid in de symbolen van het O. T. maar niet geëxhibeerd. cf. *Ps. 51: 18, 19; Jes. 43: 25*. Het begrip van gerechtigheid voor God werd reeds genoten en was bekend onder 't O. T. cf. o. a. *Ps. 32: 1, 2*.

Wij krijgen dus: ten 1^e de belofte Gods gaat aan alle thorah vooraf; ten 2^e de thorah komt daar tusschen in als eene symbolische aanduiding van de wijze, waarop God de Heere de conditio van zijn genadeverbond verwerkelijken zou; geen oogenblik is dus de symbolische dienst los of in plaats van de *ἐπαγγελία*, maar opkomende uit de *ἐπαγγελία*, een illustratie van de *ἐπαγγελία* als een tegemoetkoming aan het geloof. En daarnaast altijd weer een repeeteeren van de *ἐπαγγελία*.

Daardoor ontstaan in Israël verschillende mogelijkheden, die distinctie eischen. Ten 1^e de groote groep der ongeestelijken — de *בְּנֵי בְלִיעַל*; ten 2^e een groep die het symbolisch karakter van het symbool niet inziet en het symbool in de plaats van de *ἐπαγγελία* schuift, waaruit het Farizeïsme en de valsche ontwikkeling, die Christus aan het kruis slaat, voortkomt. Maar ook een 3^e groep. Zij ziet in het symbolisch karakter van het symbool en hoopt op de *ἐπαγγελία* als realiseering van het geloof. Nu zegt Paulus, dat al die menschen uit het geloof geleefd hebben van het paradijs af, maar hierin verschilden zij van de geloovigen onder 't N. T., dat zij de belofte niet vervuld hebben gezien en wel opdat zij niet zonder ons volmaakt zouden worden. Breng dit op ons over. In de dagen van het N. V. hebben Paulus en Petrus, Augustinus en Chrysostomus allen geleefd uit het geloof, maar de belofte van de parousie hebben zij nog niet vervuld gezien en wel, opdat zij niet apart (zonder ons) volmaakt zouden worden. En „opdat zij niet zouden volmaakt worden zonder ons,” beteekent dan ook, dat de Heere niet wilde, dat Israël alleen dat krijgen zou, maar Israël met de heidenen (dat zijn de *ἡμεῖς*), want het kruis heeft beteekenis voor heel de wereld.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Nog drie punten. 1^e De causa movens of αἰτία; 2^e de dubbele factor ervan; 3^e de controvers. Bij 1^e moeten wij onderscheiden tusschen de oorzaak in God, in Christus en in den mensch. In God is de αἰτία niets dan zijn eeuwig εὐδονία (Rom. 3 : 24; Ef. 2 : 8, 9 de bewegende oorzaak). In Christus niet de causa causans, maar de causa meritoria; Hij heeft voor ons de justificatio verworven. In den mensch is de causa alleen zijn verlorenheid, zijn verdoemelijkheid; dit is het eenige, wat de mensch bijbrengt tot de mogelijkheid der justificatio; dus geen causa movens hoegenaamd. Hierbij de kwestie van erfschuld, erfzonde, justificatio en heiligmaking. De justificatio is niet een gevolg van de heiligmaking, maar omgekeerd. Nemen wij de verhouding tusschen beide en tusschen de zonde, dan neemt de justificatio de erfschuld weg, de heiligmaking de erfzonde. Waar dus de justificatio oorzaak is van de heiligmaking, is de erfzonde gevolg van de reatus.

2^e De inhoud van de justificatio is tweeledig. Men moet onderscheiden tusschen het negatief en het positief deel. Het negatief deel bestaat in het: „Ik heb uwe zonde uitgedelgd” en van het positief deel vinden wij in Dan. 9 : 24 sprake als van „het aanbrengen van een eeuwige gerechtigheid”. De mensch is geschapen met positieve heiligheid. En hoort dit nu tot het wezen van den mensch, dan moet ook de geloovige die positieve heiligheid weer terugkrijgen.

3. De Controvers.

a. *Met Rome* op heel 't stuk der justificatio. Rome leert: de justificatio moet voltooid door de werken. Zij beroept zich ten 1^e op die reeks van plaatsen (Matth. 16 : 27; 25 : 34, 35; 2 Cor. 5 : 10) waarin de vrijspreking in het oordeel naar de werken gaat; ten 2^e op die plaatsen waar het loon toegekend wordt aan de werken Matth. 6 : 4; Hebr. 10 : 35; ten 3^e op die plaatsen, waar de heiligen zich beroepen tegenover God op hun heiligheid en rechtvaardigheid Ps. 7 : 9; 18 : 21; 2 Tim. 4 : 18; ten 4^e hierop dat de gerechtigheid niet uit het geloof maar uit de werken geleerd wordt in Ps. 106 : 30; Jac. 2 : 14, 21, 25; ten 5^e ex absurdo — want anders vertraagt men in het doen van goede werken.

Op de 1^e reeks is 't antwoord dat in het laatste oordeel wel terdege die goede werken, die God voor ons bereid heeft, opdat wij daarin wandelen zouden, zullen uitkomen als waarmaking van de justificatio, die God over ons uitsprak. Op de 2^e reeks, dat het loon blijkens Rom. 4 : 4, 5. een loon van genade, van aanmoediging, van uitlokking is; een loon, dat nooit den staat maar den graad van gerechtigheid raakt. Op de 3^e reeks is het antwoord, dat de heiligen zich beroepen op de zaaksgerechtigheid, niet op de gerechtigheid van hun persoon. Op de 4^e reeks, dat wij in Jacobus niet hebben den wortel maar de vrucht en uitwerking der gerechtigheid en dat Jacobus terecht leert, dat het geloof zelf nooit het geloof bezegelen kan en dat het zegel op en de waarmaking van

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek.)

het geloof alleen uit de werken blijken kan. En op de 5^e reeks dat blijkens *Rom. 6 : 1, 2* dezelfde tegenwerping tegen Paulus gemaakt is en dat hij toch zijn leer niet heeft veranderd. Ook de uitkomst heeft deze leer bevestigd. In de Middeleeuwen waren de „goede werken” weinige, maar in den tijd der Reformatie werden zij weer vele.

b. Met de Rationalisten. Zij zeggen de justificatio gaat ten koste van het recht. De bloedtheologie! Tegenover den zondaar wordt het recht opgehouden, niet tegenover een ander! Antwoord. Ten 1^e. Ten onrechte stelt men het bij de justificatie voor, alsof een onschuldige voor een schuldige leed; Christus treedt in het werk der verzoening niet op als een alter pro altero, maar als caput omnium pro omnibus. Was Christus opgetreden alter pro altero, dan zou Hij slechts de verzoening voor één mensch verworven hebben. Ten 2^e. Volgens het dogma der justificatie wordt niet een mensch Jezus voor andere menschen in wreedheid opgeofferd, maar God zelf is het, die de menschelijke natuur (niet een mensch) aanneemt en in die menschelijke natuur het lijden ondergaat. Ten 3^e. De justificatie gaat niet uitwendig te werk en neemt niet eenvoudig den borg voor den ander aan, zonder meer; maar de justitia is tevens realis, doordien zij het effect heeft om den aldus gejustifieerde ook in zich zelf justus te maken.

c. Met de Socinianen. Zij liggen op de rationalistische lijn. Zij spreken ook van een justificatie. Maar op 3 punten wijken zij hier af. Ten 1^e zij nemen de justificatie niet aan als steunende op een wezenlijken grond maar als steunende op een ongenoegzamen grond en dat wel op grond van de fides en poena van den mensch. Nu geven zij wel toe, dat die onvolkomen en ongenoegzaam zijn, maar, zeggen zij, omdat de mensch met zijn fides en poena toch zijn goeden wil toont, daarom is God toegeeflijk. Acceptilatieleer.

Ten 2^e. Zij leeren, dat God daarom op het geloof en de bekeering iemand als een rechtvaardige beschouwt, omdat daardoor waarschijnlijk is, dat de mensch steeds beter wordt.

Ten 3^e. De eigenlijke justificatie grijpt pas plaats in den dood, wanneer God zag, dat zijne goedheid om den mensch voor justus te houden tot vrucht heeft gehad, dat hij niet weer afviel. Christus valt bij hen weg.

d. Met de Arminianen. Zij staan weer anders. Zij rekenen wel met Christus bij de justificatio, maar evenals de Socinianen ontkennen zij den genoegzamen worde. Christus heeft niet voldaan, maar God is over Christus voldaan. God heeft de daad van Christus zoo schoon, dat Hij er genoeg mee nam niet-dan ook, hande het ongenoegzame. Ook hier dus acceptilatieleer. Ten 2^e. De met de h den oordeelden, dat God daarom de bekeerden als justificati aanzag, de wereld. der de Nieuwe Bedeeling één opus in plaats van de opera is geko-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

men; dat opus is: gelooven, *Joh. 6:29*; en dat nu God de Heere dat opus fidei accepteerde bij ontstentenis van de opera, die de wet eischt. Bij hen geschiedt de justificatie dus op eene legale wijze.

e. Met de Lutherschen. Zij staan in de zaak der justificatie het zuiverst, het dichtst bij ons. Wij verschillen van hen slechts hierin, dat wij leeren de justificatie per justitiam Christi en de Lutherschen de justificatie per fidem en daardoor de fides voorstellen als completeerende het werk van Christus. Zij ontkennen natuurlijk niet, dat in Christus de grond der justificatie ligt, maar, zeggen zij, de fides des menschen moet het werk van Christus completeeren; terwijl de gereformeerde leert dat Christus de justificatie volkomen verwierf en dat de zondaar door de daad des geloofs niets aan die justificatie toebrenge. Alleen eigent hij er zich de justificatie door toe.

Osiander poogde de Roomsche en Luthersche leer der justificatie overeen te brengen. En dat wel in dezer voege. Niet dat in den geloovige langzamerhand gerechtigheid wordt ingedruppeld en dat daardoor allengs meer gerechtigheid in hem opkwam (Rome), maar dat er infusio justitiae Christi in de uitverkorenen was.

Door de ubiquiteitsgedachte misleid, leerde hij een *Παν*-Christus, die zijne justitia als zekere atmosfeer in de electi uitstraalde.

Er was dus in den christen tweëerlei gerechtigheid: *a)* zijne persoonlijke, die zich langzamerhand in de werken openbaarde en *b)* die van Christus door uitstraling in ons.

De *Ethischen* in onze dagen gevoelen de neiging om heel de waarheid Gods ethisch op te vatten en te verstaan. Daarom heeft de justificatie voor hen geen zin. Een actus forensis buiten den zondaar om tot stand komende druist lijnrecht in tegen de ethische opvatting. Zij dwepen met de heiligmaking en spreken alleen in zooverre van de justificatio, als er van Christus op al de zijnen een heiligende invloed uitgaat.

Vlak hier tegenover staan de *Neo-Kohlbruggianen* bij wie de justificatie als eene bloote abstractie genomen wordt. Christus wordt voor hen zonde, wordt voor hen vloek, zoodat Hij met de zonde geïmbibeerd wordt. En zoo wordt het kind van God rechtvaardig, omdat hij geïmbibeerd wordt met de gerechtigheid van Christus. Dus staan zij vlak bij Osiander. Maar Osiander vat de gerechtigheid op als iets stoffelijks (physice — Manicheïsch); de Neo-Kohlbruggianen absorbeeren de justificatie in eene abstractie, in het denken (lijn van het Spinozisme). Practisch zijn de Neo-Kohlbruggianen daarom de antithese van de Ethischen.

§ 4. *De Regeneratione.*

„De wedergeboorte kan in drieërlei zin verstaan: of als de ontvangst van het nieuwe leven of als de intrede van het nieuwe leven in de wereld, of als de voltooiing ervan. Principieel behoort zij in eerstgemelden zin te worden besproken, naardien zij alleen in dezen zin aan personen van allen leeftijd en onder alle omstandigheden gemeen is; terwijl zij in de 2^e en 3^e beteekenis, naar gelang van het subject, onderscheidene vormen aanneemt. In dezen primo-prima (aller-eerst) zin is de wedergeboorte een daad van den Drieëenigen God, waardoor Hij in een punt des tijds op bovennatuurlijke en voor ons verborgene wijze in den uitverkorene om Christus' wil uit loutere genade de kiem des nieuwen levens inplant en alzoo hem uit den dood, waarin hij zonk, terugbrengt in het leven. Bij deze daad Gods is de persoon volkomen lijdelijk, zelfs gaat zij geheel buiten zijn bewustzijn om en kan zij eerst later door geloofswerking en bekeering te zijner kennisse komen. Haar wezen bestaat in eene daadwerkelijke omzetting van den wortel van de eigenschappen onzer natuur, bij de enting van tam in wild hout vergelijkbaar. Deze wedergeboorte in haar 1^e stadium als ontvangst genomen gaat niet instrumenteel door het Woord, maar wordt geheel buiten dit Woord om, rechtstreeks en zonder eenige voorbereidende genade gewrocht door den Heiligen Geest. De tegenstelling tusschen den reginitus en irreginitus is deswege absoluut, een tusschenstaat van half om half is er niet. De causa movens van deze regeneratio is eeniglijk en uitsluitend de *εὐδοκία τοῦ Θεοῦ*. Van medewerking der kerk, van ouders of van den persoon zelf is bij de regeneratio geen oogenblik sprake. Immers zij gaat aan het actueel geloof vooraf, poneert zelve de potentia fidei en is als inbrenging der levenskiem in zichzelf volkomen en onvernietigbaar. De wedergeboorte in haar 2^e stadium draagt den naam van bekeering; in haar 3^e stadium of dien van voortgaande bekeering of dien van vernieuwing en heiliging.

Overmits echter de potentia voor alle verdere ontwikkeling reeds door de 1^e daad der wedergeboorte in den verkorene is ingebracht, kan ook de wedergeboorte met het oog op haar effect een passieve beke-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

ring of levensvernieuwing heeten en omgekeerd de bekeering en levensvernieuwing met het oog op haar wortel den naam van wedergeboorte dragen."

I Wij moeten scherp onderscheiden tusschen de stadiën der wedergeboorte en de verschillende beteekenissen van het woord. Men kan het woord wedergeboorte nemen, in zijn ganschen omvang, *sensu generali*; dan is de wedergeboorte er pas, als de dood geheel weg en het nieuwe leven tot volkomenheid gekomen is, dan sluit zij in alle genadewerkingen in het leven ondervonden tot den dood toe. Maar ook in anderen zin is het te nemen. In zoover het woord geboorte aanduidt den aanvang van het leven, zoo kan men wedergeboorte ook gebruiken voor de inplanting van het nieuwe leven: *sensu potenciali*; dan is het een actie van één oogenblik des tijds en wordt zij afgescheiden van alle volgende genadewerkingen. Ten derde kan de wedergeboorte opgevat als eene gestadige wederbaring: *tractu temporis*; dan stemt het 't best overeen met het begrip „heiligmaking”.

Het is jammer, dat zoovele theologen verzuimden deze distincties te maken. Nog meer te betreuren is het, dat onze Formulieren zoo weinig duidelijk laten uitkomen, welke van de drie beteekenissen is bedoeld. Dit is een nawerking van de controvers met Rome. Rome zegt: iedere gedoopte is wedergeboren, daarom zijn ook volgens Rome de Protestanten wedergeboren, maar die wedergeboorte is verliesbaar. Bij Rome is dus de wedergeboorte *renovatio personae ex opere operato sacramenti*. Hier kwam de Reformatie sterk tegen op. Zij maakt de wedergeboorte los van het sacrament als instrument. Zij zeggen: de wedergeboorte bestaat niet in den doop, maar in de vernieuwing des menschen.

Als Rome's opvatting der wedergeboorte juist is, dan wordt vroomheid en de werking van Gods Geest bijkomstig en wordt de daad van den priester hoofdzaak. De Reformatoren wilden den priester op zij schuiven en vestigden de aandacht op de wedergeboorte *tractu temporis* en *sensu generali*. Dit kon te eerder gebeuren omdat de Schrift hiertoe aanleiding geeft. De meeste plaatsen, waar de wedergeboorte wordt genoemd, spreken over haar als voorkomende bij volwassen menschen, voor wier bewustzijn de wedergeboorte leeft; nergens wordt *sensu potenciali*, meest paraenetisch van de wedergeboorte gesproken.

Art. 24 — 1^e zin — wedergeboorte *tractu temporis*, want eerst is het geloof en vrucht van het geloof is de wedergeboorte.

Art. 34 — 2^e, 3^e en 4^e zin — hier wordt de wedergeboorte eerst genomen *sensu potenciali*, maar zonder bepaling van tijd; ook op kinderen heeft zij betrekking; daarna wordt de regeneratie genomen „*tractu temporis*.”

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Art. 35 — 1^e en 2^e zin. In den 1^{en} zin „sensu potentiali;” in den 2^{en} zin „sensu potentiali secundo,” d. i. de bekeering. Sensu potentiali kan nl. in tweeën gedeeld: 1^e de inplanting van het nieuwe leven, of 2^e de openbaring ervan, de bekeering (maar dan niet de voortgaande bekeering).

Catechismus.

8^e vraag — sensu potentiali maar primo en secundo, — secundo, omdat er sprake van *geneigd* zijn is en van een kind kan dit nog niet gezegd.

45^e vraag — tot een nieuw leven — tractu temporis.

73^e vraag — hier wordt de wedergeboorte geheel genomen voor de verzoe-
ning en zuivering van het wegnemen der zonde, niet van het positieve begrip —
nieuw leven.

Canones van Dordt.

I § 6 — 2^e zin — „vermurwt en ombuigt;” sensu potentiali; wedergeboorte
vóór 't geloof.

III en IV. § 11 — wedergeboorte hier beschreven „sensu essentiali” dus
wat haar wezen betreft; niet „sensu potentiali,” want de prediking van het
Woord gaat vooraf.

§ 12 — weer van den volwassen mensch; niet sensu potentiali primo alleen,
maar ook secundo, omdat de bekeering er bij genoemd wordt; maar toch weer als
wortel van het geloof genomen: „wedergeboren worden en metterdaad gelooven.”

§ 17. Bekeering; sensu potentiali secundo; doch met een loop terug om de
essentie van de wedergeboorte te beschrijven.

§ 8 der Rejectie — de bekeering er weer bij.

Voetius heeft deze quaestie het eerst tot zuiverheid gebracht, in zijne Dis-
putationes Selectae, Deel II, pag. 402—468. —

II Historisch beloop.

Rome bleef te Trente bij zijn stelling: de doop wederbaart ex opere operato.
De Luthersche kerk heeft dezelfde stelling als Rome, maar zegt, de weder-
baring gaat niet instrumentaliter, maar als de doop geschiedt, dan weder-
baart de Heilige Geest; daarom ook nooddoop toegestaan. Alleen bij de
uitverkoren kinderen heeft de doop effect.

De Gereformeerden verschillen. *Beza* staat het dichtst bij de Lutherschen en
Rome in zooverre onder het bedienen van den heiligen doop *in den regel* de
Heilige Geest wederbaart. Natuurlijk ook alleen de uitverkoren kinderen. *Zan-
chius* en *Amesius* zeggen voor, na of onder den doop geschiedt de wederge-
boorte; dus stellen deze geen verband tusschen doop en wedergeboorte. *Voetius*,
Macovius en *Maestricht* nemen het in den regel zoo, dat de kinderen als foederati
gedoopt worden en dus het zaad der wedergeboorte reeds in zich hebben.

[Wij nemen hier even 't avondmaal bij. Rome is consequent, ook hier gaat

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het voor hen *ex opere operato*. De Luthersche kerk is inconsequent, want hier neemt zij het sacrament als een instrument. De Gereformeerde kerk is nog niet tot de zuivere consequentie gekomen. Die is er dan pas, als de Luthersche doopleer met de Gereformeerde avondmaalsleer werd verbonden. Dus dan alzoo: bij den doop neemt de Dienaar het water, doch de Heilige Geest wederbaart; bij het avondmaal reikt de Dienaar brood en wijn uit en onderwijl het gegeten en gedronken wordt, werkt de Heilige Geest in ons hart].

In den regel hebben onze dogmatici aan de wedergeboorte geen afzonderlijk hoofdstuk gewijd. Op 't voetspoor van Rome begonnen zij dezen locus aanstonds met „de Fide” en wat voor ons de wedergeboorte is, behandelden zij als oorsprong van de fides. Sterk hebben alle dogmatici er nadruk op gelegd, dat de fides op bovennatuurlijke wijze in het hart van den zondaar wordt ingeplant. Voetius heeft 't eerst de regeneratie in haar wortel gezien. Twee zijner geschriften: 1^e de statu electorum ante conversionem, 2^e de Regeneratione behandelen deze quaestie. Onze beste dogmatici zijn hem gevolgd. Het duidelijkst zien wij dit bij Maestricht. Hij heeft een bijna volkomen zuiveren locus de regeneratione. à Marek is weer meer onzuiver op dit punt. Hij begint met „de Fide” en vergeet, dat de Roomsche dogmatieken dit wel doen konden, omdat bij hen in den voorafgaanden locus de ecclesia en de sacramento baptismi de wedergeboorte al is afgehandeld, maar dat dit bij ons niet het geval is. Wel zegt à Marek in den locus volgende op „de fide” dat de inplanting des geloofs vele andere namen draagt en b.v. ook wedergeboorte heet, maar de 3 à 4 §§, die hij er aan wijdt, zijn repetitie zonder betekenis. Wel neemt hij de wedergeboorte in generalen en essentieelen zin.

Bij à Brakel vinden wij 't eerst eene bewuste antithese. à Marek vat de wedergeboorte wel hoofdzakelijk op als „bekeering”, maar toch geeft hij toe, dat de wedergeboorte aan de bekeering lang kan vooraf gaan. à Brakel zegt: de wedergeboorte gaat met de bekeering gepaard. Alleen maakt hij eene uitzondering voor de kleine kinderen. Dus zijne antithese heeft geen dogmatisch belang, want als de wedergeboorte kan geschieden bij een klein kind — dan is de zaak als zaak toegegeven en dan is de prediking des Woords geen noodzakelijke schakel voor de wedergeboorte. Zoo ontstaan twee lijnen. De Arminianen wilden ook in de wedergeboorte iets door den mensch laten doen en daarom volgen zij Brakel, want in de bekeering treedt altoos de menschelijke factor op. Zoo ook Rationalisten, Modernen en Groningers. De Calvinisten daarentegen zeggen: de wedergeboorte is eene bovennatuurlijke daad Gods, die de mensch noch bevorderen noch tegenwerken kan. Zoo luiden ook reeds de Canones van Dordt, 3^e en 4^e caput.

III Is de verdeeling in stadiën bij de wedergeboorte noodig? Ja. Want de een-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

voudigste mensch maakt deze onderscheiding bij de eenvoudigste zaken. Als ik van licht spreek — kan ik eerst de essentie van het licht bedoelen (trillingen van aetheratomen); voorts gas, petroleum enz. Vraag ik naar den oorsprong van het licht, dan weet iedereen, dat het licht ons toekomt van de zon. Maar zeg ik: het licht valt in de kamer — dan bedoel ik geen letterlijk vallen, maar alleen, dat ik door het luik van mijn kamer te openen het beletsel heb weggenomen, dat het doordringen van het licht in mijn kamer verhinderde. Zoo ook zijn distincties bij de wedergeboorte noodig. Die deze distincties verwerpen, doen dit alleen, omdat op die distincties consequenties volgen, die hun macht en wil te na komen. Voorts vond Voetius deze distincties niet uit, maar zij zijn zoo oud als de christelijke kerk. Immers de doop veronderstelt onderscheiding tusschen potentieele en actuele wedergeboorte (bekeering). En door den kinderdoop aan te nemen koos de kerk voor het bestaan der potentieele wedergeboorte, jaren voorafgaande aan de bekeering. Uit het feit, dat de Gereformeerden tegenover de wederdoopers den doop het „bad der wedergeboorte” bleven noemen, blijkt, dat zij kozen voor de potentieele wedergeboorte. Daarom wordt in de Formulieren ook de wedergeboorte in tweeërlei zin besproken: potentieel als wortel van het geloof en practisch als vrucht van het geloof. Door de wedergeboorte als wortel en als vrucht van het geloof aan te nemen, nam men van zelf de essentieele wedergeboorte aan, want die zit in beide. En als men nu het wezen der wedergeboorte onderzoekt, vindt men dan den zondaar in staat het Woord te hooren en zijn wil naar het Woord te buigen? Neen, zeggen de Formulieren. Een bovennatuurlijke daad Gods is voor beide noodig. Wanneer begint echter het oor te hooren en de wil naar 't Woord te handelen? — Pas als die daad Gods is afgelopen. Die daad geschiedde zonder het Woord; eerst als die daad is geschied, is het Woord het loksel om die daad naar buiten te doen treden.

Slaan wij nu de Schrift op. Wij moeten daarbij in het oog houden, dat de Schrift geen dogmatiek is, maar eene openbaring der waarheid in paraenetischen vorm; wij kunnen dus maar niet enkele teksten naast elkaar zetten, maar moeten uit verschillende teksten een systeem bouwen; dan vinden wij de wedergeboorte met name genoemd *Joh. 3:3, 5, 6, 8*. In vs. 3 wordt het begrip „wedergeboorte” passief uitgedrukt door *γεννηθῆναι* (*ἄνωθεν* of = van boven, of = wederom). In vs. 3 wordt de prediking van het Woord uitgesloten; zoo ook in vs. 5 alleen *πνεῦμα* en *ὕδωρ* genoemd. In vs. 6 wordt de wedergeboorte vergeleken bij de geboorte uit het vleesch en gelijk het de *σὰρξ* is, waaruit de embryo ontstaat, zoo is het *τὸ Πνεῦμα*, waaruit de wedergeboorte ontstaat. In vs. 8 wordt zoo duidelijk mogelijk gezegd, dat eene instrumenteele werking niet waar te nemen is, want „men weet niet, van waar zij komt” enz. En dat hier een metaphysieke daad is bedoeld, blijkt uit de vraag van Nicodemus

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι. En nu zegt Jezus niet: door de prediking des Woords, maar Hij bestraft hem eenvoudig wegens zijn ongelooft.

Joh. 1 : 12. Ἐξουσία is de potentia, het vermogen om kinderen Gods te worden. Die potentia heeft God in hen gelegd.

1 Petri. 1 : 3. Het is Gods wezen *πατήρ* te zijn; en Hij heeft, enkel bewogen door *πολὸν ἔλεος*, aan zijne belijders de daad der wedergeboorte aangebracht en die daad wordt beschouwd als realiseering van het nieuwe leven.

Jac. 1 : 17, 18. Jacobus legt er den nadruk op, dat de wedergeboorte is eene *δόσις ἀγαθὴ καταβαίνων ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων*; van de wedergeboorte ligt de bewegende oorzaak in de *(βουληθεὶς) βουλή* Gods. Ἀπεκλύησεν enz. heeft niet betrekking op't ontvangen, maar op 't uitbrengen van het licht en dit geschiedt door 't woord der waarheid.

Titus 3, 4 : 8. Ook hier is geen sprake van de prediking. Alleen wordt er een justificatio genoemd en gezegd: opdat die justī ook erfgenamen zouden worden, is verschenen de goedertierenheid van God onzen Zaligmaker en Zijne Liefde. En alleen die barmhartigheid is oorzaak van het bad der wedergeboorte en van de vernieuwing des Heiligen Geestes.

1 Petri 1 : 23. Blijkens vs. 22 spreekt de apostel hier paraenetisch. *Λόγος ζῶν* wordt geëxpliceerd door vs. 24 en 25; als God iets spreekt, dan blijft dat (dus hier is niet de Schrift bedoeld). En nu zegt hij: de wedergeboorte heeft een onveranderlijke kiem en oorsprong, omdat zij de vervulling is van de belofte Gods. Ἀναγεγεννημένοι — perfectum, want 't feit is finaliter volbracht. Voor *σπορά φθαρτῇ* staat de praepositie *ἐκ*; en *ἐκ* duidt niet aan het instrument, maar de causa unde en die is *ὁ Θεός*. Gewoonlijk wordt genoemd *τὸ Πνεῦμα*. Voor *λόγον* staat wel *διὰ* maar *διὰ* heeft twee beteekenissen (causaal en instrumentaal), hier staat het parallel met *ἐκ* en is dus causaal. *Λόγος ζῶν* is nooit van den Bijbel, de Schrift of de predikatie gezegd, maar het is het Scheppingswoord cf. *Jes. 55 : 11*. Daarom strijden de uitdrukkingen *ἐκ σποράς φθαρτῆς* en *διὰ λόγον ζῶντος* niet, maar zij zijn idem per idem. De Schrift als Schrift en de predikatie zijn dan ook *φθαρτοί*; eeuwig blijft alleen de onveranderlijke trouw van het Woord van God, die Zijn Scheppingswoord doet uitgaan. In vs. 24 wordt uitdrukkelijk al het menscheijk intermediair uitgesloten. In vs. 25 wel onderscheiden tusschen de Schrift en de prediking der Schrift aan den eenen en het levende woord van God (waarvan de Heilige Schrift de uitdrukking is) aan den anderen kant. —

Als 2^o reeks komen in aanmerking al die plaatsen, waar gesproken wordt van het uit God geboren zijn. *Joh. 3 : 6*; *1 Joh. 2 : 29* *ποιῶν δικαιοσύνην* is de vrucht; de stam waaraan zij geteeld is, is de wedergeboorte en de wortel is God zelf (*ἐξ αὐτοῦ*); *1 Joh. 3 : 9* „ἀμαρτίαν οὐ ποιεῖ” is weer de vrucht; stam is

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de ἀναγέννησις; wortel is God zelf; maar hier nog een σπέρμα er bij genoemd en dat is in het binnenste van het kind van God en dus is niet de Schrift noch de prediking bedoeld; nog eens wordt in dit vers herhaald: γεγέννηται (perfectum — dus de actie is afgelopen); en Θεός als oorzaak.

1 Joh. 4 : 7. Vrucht is 1^o ἀγάπη, 2^o kennisse Gods; dus niet eerst de kennisse Gods door de Schrift maar eerst de wedergeboorte; de oorzaak ligt weer in ἐν τοῦ Θεοῦ.

1 Joh. 5 : 1. Er staat niet: ieder, die in Jezus gelooft, wordt weer geboren; maar 't perfectum staat er en dus is eerst de wedergeboorte voorafgegaan en die blijkt juist uit het geloof; wedergeboorte is derhalve radix van het geloof. En zoo sterk wordt het bovennatuurlijke op den voorgrond gesteld, dat evenals het bloed trekt tusschen ouders en kinderen en bij broeders en zusters, zoo ook hij, die God liefheeft, ook hen liefheeft, die God wederbaart. De aoristus wordt hier gebruikt, omdat God altoos is wederbarende. Dus evenals de liefde van bloedverwanten instinctief werkt, zoo werkt ook als door een bovennatuurlijke daad Gods de wedergeboorte instinctief. Vs. 4. 't Geloof als eene voortdurende werkzaamheid en vrucht van de wedergeboorte genoemd; oorzaak is weer ὁ Θεός. — Vs. 18. Eerst staat er γεγεννημένος, het is dus een voldongen feit — ἐν Θεοῦ; een daad waardoor de zonde in hem principiëel is geknakt; maar waar de mensch zelf optreedt, is hij voortdurend wedergeboren wordende en daarom is de aoristus γεννηθεὶς gebruikt.

Als 3^o reeks hooren hierbij die vele teksten, waarin de geloovigen genoemd worden τέκνα, υἱοὶ Θεοῦ, of gesproken wordt van de υἱοθεσία. Die naam duidt op de wedergeboorte zonder instrument, want alle geboorte is zonder instrument. De Zoon heet de Τίος niet instrumentaliter, maar door de eeuwige generatie uit God; zoo ook Adam „υἱὸς τοῦ Θεοῦ” (Luk. 3 : 38) om de absolute schepping uit God aan te duiden. Dit bevestigt het Nieuwe Testament daardoor, dat het τέκνον τοῦ Θεοῦ afwisselt met ποίημα of κτίσμα τοῦ Θεοῦ en waar nu de uitdrukking „kinderen Gods” toegelicht wordt door de formules ποίημα of κτίσμα τοῦ Θεοῦ, dan ligt daarin de uitsluiting van al het instrumenteele.

4^o reeks. Die plaatsen, die spreken van een opstanding uit den dood in het leven, als beeld der wedergeboorte. Eph. 2 : 4, 5—10. Eerst waren wij τέκνα ὀργῆς (vs. 3), en zijn geworden: αὐτοῦ ποίημα (vs. 10) en wel door κτίσις (κτισθέντες); en niet buiten verband met de werken, maar wij zijn geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft. De oorzaak noemt vs. 4: God is πλούσιος ἐν ἔλεει en heeft πολλὴν ἀγάπην, waarmee Hij ons heeft liefgehad; die liefde vond ons in dien toestand van dood (νεκρούς) en die liefde ging reeds tot ons uit bij het zetten van Christus aan de rechterhand Gods; toen zijn wij reeds in Hem gezet; en dit is geschied uit genade door het geloof ('t geloof is dan

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

ook niet een werk des menschen, maar Gods gave); en zoowel 't geloof als de werken zijn Gods *ποίημα*.

Joh. 5 : 24. Hier wordt de zaak niet passief voorgesteld, want *μεταβέβηκεν* staat er en dus is het actief. Hier wordt bedoeld op de uiting van de wedergeboorte in den geloovige; en nu gaat hij niet langzamerhand uit den dood in het leven, neen, hij heeft 't bewijs, dat hij in 't leven is ingegaan.

1 Joh. 3 : 14. Hier weer de geloovige genomen met het bewustzijn zijner wedergeboorte. Die wedergeboorte kan hij bemerken aan het liefhebben der broeders. Het perfectum wijst op een afgeloopen feit, dat voorgesteld wordt als een overgang van den dood in het leven.

2 Tim. 1 : 10. Christus brengt de wedergeboorte niet aan door het Evangelie. Er was reeds leven en onverderfelijkheid. Christus neemt door het Evangelie het *κάλυμμα* er af en doet zoo zien, dat de onverderfelijkheid en 't leven reeds bestaan.

2 Cor. 2 : 16. Van wedergeboorte wordt in tweeërlei zin gesproken; ten 1^e in primordialen en ten 2^e in generalen zin.

Rom. 6 : 3, 4. Altoos aoristus ons wijzende op den voortdurenden uitgang uit den dood in het leven; vs. 5 waar de potentieele wedergeboorte wordt bedoeld, staat het perfectum. Er is een kiemlegging van de plant — dat geschiedt maar eenmaal en op één moment en daardoor wordt men *σύμφυτος* — maar er is ook een opgroeien van de plant gedurende 't geheele leven en de volkomenheid bestaat eerst in supremo judicio.

Ezechiël 37.

5^e *Reeks.* Plaatsen die handelen over den nieuwen mensch en de vernieuwing des levens. *חַיְהוּ* en *ἀνακαινωσης*. Voor een Israëliet is het begrip *חַיְהוּ* gebonden aan *חַיְהוּ* nieuwe maan, de verdwijning en weer terugkoming van het licht; dus bedoelt het nieuw maken van wat eerst onderging. Cf. *Ps. 51 : 12.* Datzelfde begrip heeft 't Nieuwe Testament ruimschoots overgenomen *Rom. 12 : 2.* Ieder mensch moet een *σχῆμα* hebben, men kan dat ontleenen aan de wereld (*αἰῶνι τούτῳ*) of aan den hemel; maar om dat laatste *σχῆμα* aan te nemen kan men niet blijven, wat men is, maar moet er metamorphose plaats hebben en dit geschiedt door *ἀνακαινωσης*. Wat eerst ondergegaan was, keert in zijn oorspronkelijken glans terug. *2 Cor. 4 : 16* „niet nieuw maken” maar „vernieuwen”, wat wijst op het weer terugbrengen van de oorspronkelijke gerechtigheid. *2 Cor. 5 : 17.* Hier wordt afgesneden het begrip van vernieuwen en wordt het nieuwe *σχῆμα* als *καινὴ κτίσις* voorgesteld. *Gal. 6 : 15; Ef. 2 : 15* (de *καὶνὸς ἄνθρωπος* niet individueel bedoeld, maar als een nieuw menscheijk geslacht); *Ef. 4 : 22—24* weer niet individueel op te vatten, maar het zondige type wordt tegenover het nieuwe door God geschapen type gesteld. Dat was het oorspronkelijke type,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

waarin de mensch geschapen was, d. i. in ware gerechtigheid en heiligheid. Ook is het niet symbolisch op te vatten, want er staat: *τῆς ἀληθείας* d. i. in realiteit. Het nieuwe type wordt hier uit het oude opgewerkt. *Col. 3 : 9, 10; Titus 3 : 5* het begrip van *παλιγγένεια* wordt geïdentificeerd met en verklaard door *ἀνακαινώσις*.

6^e Reeks. Plaatsen, die spreken van de besnijdenis van het hart. In Israël was de besnijdenis een bloedstraf in persoon en zaad; zij hield in veroordeling van het leven en den samenhang met het geslacht. Daarom werd ook de Orlah (het procreatieve deel) besneden. Hierop komende zegt Mozes in *Deut. 30 : 6*: „de Heere zal uw hart besnijden” (de parallel is volkomen want ook het zaad wordt er bij genoemd). Deze besnijdenis was symbolisch en zag op de wedergeboorte en wel omdat zij op het hart wordt toegepast en omdat „liefhebben” volgt.

Rom. 2 : 29. De bewerking van het hart wordt negatief en positief uitgedrukt. Negatief door *περιτομή*, door besnijdenis. Het positieve in *Ezech. 36 : 26* „een vleeschen hart”; *Jer. 32 : 39* „eenerlei hart” *Ps. 51 : 12*.

7^e Reeks. Voorts wordt de wedergeboorte nog uitgedrukt door het begrip „deelachtigheid aan de goddelijke natuur” *2 Petri 1 : 4*. De Vermittelings-theologen misbruiken deze plaatsen om de god-menschelijke natuur te leeren. Dit is vals. Er is een tegenstelling tusschen *φύσις* en *φθορά*; *φθορά* is wat weggaat, *φύσις* is, wat wordt; dus ondergang en geboorte is antithese. Wij moeten die macht ontvluchten, die ons ten verderve doet gaan en moeten zoeken de andere macht nl. het goddelijk actieve van het *φύειν*.

8^e Reeks. Het weer indragen van het goddelijk bewustzijn in den mensch. *Jer. 31 : 33*.

IV. De causa movens van deze werking in den mensch. Bij de wedergeboorte is de mensch passief en God de Heere de eenige werker. Auctor is absoluut: God de Heere, de Drieëenige God. *Joh. 1 : 13; Ef. 2 : 5*, maar ook elk der drie personen afzonderlijk. Meer speciaal aan den Vader wordt deze werking toegekend in *Joh. 20 : 17; Ef. 3 : 15; 1 Petri 1 : 3; (Ef. 3 : 16 en Joh. 20 : 17 zijn loci classici)*. Meer speciaal aan den Zoon toegekend bv. in *Gal. 2 : 20*; aan den Heiligen Geest bv. *Joh. 3 : 5, 6; Tit. 3 : 5* enz. De *actio zelve der wedergeboorte* komt 't duidelijkst uit in *Ef. 1 : 19, 20* *ἰσχύς* is de macht, die God in zich zelf heeft; gaat die *ἰσχύς* werken, dan heeft zij *κράτος*. En van die kracht, die ons wederbaart, wordt gezegd, dat zij dezelfde is, die ook Christus uit de dooden heeft opgewekt. Dus de almogende kracht des Heeren is de auteur. *Ef. 2 : 4* geeft de causa aan, die de *ἰσχύς* in God zelf weer tot *κράτος* maakte, nl. Gods *ἔλεος, ἀγάπη* en *εὐδοκία*.

Tegenover deze almogende werking Gods wordt de mensch in den meest

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

absoluten zin lijdelijk gesteld. Dit ligt in alle uitdrukkingen, die de Schrift voor wedergeboorte bezigt. Bij het „geboren worden” is men absoluut passief. „Opwekking uit den dood” — als men dood is heeft men noch kracht noch bewustzijn — en ook de uitdrukkingen *ποίημα* en *κτίσις*, die voor 't resultaat van de wedergeboorte worden gebezigd duiden dit aan. Voorts die plaatsen, die leeren de impotentia van den mensch om met het nieuwe leven in aanraking te komen.

Joh. 3:3. „De onwedergeborene ziet het koninkrijk der hemelen zelfs niet eens.” *Rom. 8:7* in plaats van een *συνεργεία* en een medewerken door den mensch is er eene antithese. Vijandschap tegen God is er. *Φρόνημα* beteekent niet: iets beramen, zinnen op middelen om een doel te bereiken, neen, de beteekenis is veel uitgebreider. Het omvat alle spontane actie, die van het bewuste leven uitgaat — 't zij van de *νοῦς* of van den wil. *Joh. 15:5b* „zonder Mij kunt gij niets doen.” De onwedergeborene is zonder Christus. *Joh. 12:39, 40* „οὐκ ᾔδύναντο” het passieve karakter; op het geloof in zijnen potentiëelen oorsprong d. i. op de wedergeboorte wordt het toegepast; en bij den mensch is dit onvermogen alleen, opdat Gode de eere van de wedergeboorte zou toekomen. *Joh. 6:44, 45.* In vs. 44 de potentiëele oorsprong der wedergeboorte; in vs. 45 de opwekking van het geloof in de bekeering; nu staat er in vs. 44 niet: dat hij loopt, maar dat hij gesleept wordt (*ἔλκειν* — d. i. het trekken bij weerstand; dus de mensch is geen stok of blók) *Joh. 7:34.*

Om het passieve nog beter te doen uitkomen, zeiden, onze vaders ook, dat er geen gratia praeparans was, quod ad effectum. Wij voegen er dit laatste bij, omdat er wel genadewerkingen aan de wedergeboorte kunnen voorafgaan, maar die gratia praeparans heeft niets te maken met de wedergeboorte, doch werkt in hare effecten en vrucht, eerst nadat de wedergeboorte er bijgekomen is. Of ik al een wagen en zweep heb, baat mij niets zoolang het paard wegblijft, maar heb ik 't paard, dan komen wagen en zweep te pas.

Waarin bestaat de gratia praeparans? Er is maar één zaak, die de wedergeboorte praepareert en dat is de electio — maar die is niet bedoeld bij de gratia praeparans. Er is echter ook een foederaal verband. De uitverkiezing staat foederaal d. w. z. de uitverkoren personen staan met elkander in verband. God kiest niet hier en daar eens een mensch uit, maar God heeft het veld der uitverkiezing bij elkaar gevoegd. In den regel bepaalt God een kleine streek der wereld voor zijne uitverkiezing; ook in het eene land, in de eene familie, en in het eene huisgezin veel sterker dan in het andere. Dit is de grondslag van de verbondsleer, waarop de doop gebaseerd is. Waarom doet God dit zoo foederaal? Omdat God zoo steen op steen voortbouwen kan en niet altoos opnieuw behoeft te beginnen; zoo is er bij de uitverkorenen in den loop der tijden toeneming in kennis en diepte van inzicht; zoo is er gemeenschap der

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

heiligen. En dat niet alleen van heiligen, die in denzelfden tijd leven, maar ook met de heiligen van vroeger. In dit foederale nu ligt eene sterke praedispositie voor de wedergeboorte. Voorts werkt de algemeene genade veel sterker bij het eene volk dan bij het andere. In een land, waar God er vele uitverkoren heeft, werkte zijne algemeene genade ook sterker dan elders. Maar dit helpt weer niet voor de wedergeboorte, maar wel voor de bekeering, want de gratia communis breekt wel de kracht der zonde, maar wederbaart ons niet. De persoonlijke leiding valt ook onder de gratia praeparans —

Het passieve karakter komt daardoor uit, dat de gratia is: 1^e irresistibilis; 2^e inamissibilis; 3^e in se perfecta.

Het irresistibele karakter vinden wij uitgedrukt in het beeld, dat *Jer. 18 : 6* voor 't eerst gebruikt is en daarna het staande beeld werd. Het irresistibile drukt de zuivere passiviteit uit. In de wedergeboorte is er bij den mensch dan ook geen verzet. Vroeger zei men van wel; men vergeleek den mensch bij een stuk nat hout, dat moest aangestoken; dan is eerst het drogen ervan noodzakelijk; nat duidde de tegenwerking aan; drogen was 't werk van de gratia praeparans. Wel is er tegenwerking bij de bekeering, waarbij van een *ἔλκειν* sprake is.

Ten 2^e zij is inamissibilis. Als ik de wedergeboorte kan vernietigen, dan ben ik toch weer medewerker, want zoolang de wedergeboorte blijft, steunt zij dan op mijnen goeden wil en zoo is er weer een steunsel in den mensch voor de wedergeboorte. Zulk een steunsel is er in den mensch niet en wordt hem bij de wedergeboorte ook niet gegeven; God doet en onderhoudt het alleen; God is dan ook de eenige, die ze zou kunnen wegnemen. Doch Hij doet dit niet en kan dit niet, daar zijn decretum onveranderlijk is. Hierin ligt dan ook juist het verschil tusschen de wedergeboorte en de positie van Adam in het paradijs. Want als God de Heere den mensch wedergeboren had om hem te stellen in den staat van Adam, dan zou de wedergeboorte een verliesbaar goed zijn geweest, omdat de justitia bij Adam amissibilis was, wijl zij steunde op zijn vrijen wil. De vrije wil is echter door de zonde vernietigd en daardoor juist wordt de wedergeboorte onverliesbaar. Daarom leert de Schrift, dat evenals er in het natuurlijk leven niet alleen een scheppende maar ook eene voorzienige kracht is, het zoo ook is bij de wedergeboorte. God slaat eerst zijn hand aan den mensch (schepping), maar dan houdt Hij zijn hand onder den mensch, zoodat de wedergeboorte duurzaam goed is. Dat is het begrip van *τήρησις*: *Joh. 10 : 28, 29*; *Joh. 17 : 11*; *Thess. 5 : 23*; *1 Petri 1 : 5*; *Judas vs. 24*; *Openb. 3 : 10* — *Joh. 18 : 28, 29* — zij liggen in Gods hand besloten en geen *ἀπαγωγής* kan ze er uitrukken. *1 Petri 1 : 5*, *φρουροῦμένους*.

Is de gave der wedergeboorte al dan niet volkomen d. w. z. moet zij door

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

latere genadewerkingen gecompleteerd? Hierop antwoordt onze Confessie: in kiem ligt er alles in besloten. Dus de wedergeboorte is organisch. Maar actueel is zij onvolkomen. Daarom staan de τέλειοι (ἄγιοι) naast hen, die onderscheiden worden in: βρέφη (zuigelingen), τέκνα, νεανία ἐν Χριστῷ. Τέλειοι ziet op de volkomenheid der wedergeboorte; τέκνα enz. ziet op de actueele ontwikkeling van het in de wedergeboorte gegevene Hebr. 5 : 12—14; 1 Petri 2 : 2; 1 Joh. 2.

Eindelijk: in welke subjecten grijpt de wedergeboorte plaats? Natuurlijk alleen in de electi. Maar op welken leeftijd? Antw. Zij is aan geen leeftijd gebonden. In Joh. 3 hebben wij met Nicodemus te doen als met een oncedergeborene. Zij, die geboren worden buiten de verbondsgenade, maar later toch bekeerd worden, ontrangen de wedergeboorte pas op later leeftijd. Maar die in het verbond staan, worden in den regel al jong wedergeboren. Cf. 2 Tim. 3 : 15 „ἀπὸ βρέφους”; Luc. 1 : 15. Van Johannes den Dooper staat, dat hij vervuld was met den Heiligen Geest van zijn moeders lijf aan; Jer. 1 : 5. Dus in den regel wordt men op jeugdigen leeftijd „in foedere” geboren.

Waarin bestaat de wedergeboorte? Als zij gewerkt is, komt zij voor in de Schrift onder den naam van genade, het leven, het zaad Gods, den Geest. Met deze vier woorden wordt het effect der wedergeboorte geteekend. Als er nu hierbij van χάρις sprake is, dan wil dit niet zeggen, dat hun in Christus genade bewezen is, maar het ziet op iets, dat men in zich krijgt. Cf. 1^e Zach. 12 : 10: een Geest, die genade indraagt; 2 Tim. 2 : 1 niet de gevende genade, maar de gegeven genade. —

2^e „τὸ πνεῦμα — πνευματικοὶ 1 Cor. 3 : 1. — Joh. 3 : 6; 2 Cor. 4 : 13; Gal. 5 : 16. Niet de gevende Geest, maar den gegeven Geest — niet τὸ Πνεῦμα Ἁγίου, die zijn tempel in den mensch heeft gekozen, maar het resultaat, gewrocht het uitgewerkte in de wedergeboorte is bedoeld. — 3^e Ook komt veel voor „het eeuwige leven” hebben.

4^e „σπέρμα τοῦ Θεοῦ” 1 Joh. 3 : 9. — Maar nog zijn wij er niet om de essentie der wedergeboorte te verstaan.

Afgeweerd moet elke voorstelling, die leert, dat de wedergeboorte bestaat in aliquid materiale; waarbij men dan de uitdrukking „σπέρμα” niet figuurlijk opvat. Deze leer is een gevolg van de materiele opvatting der zonde. Ook moet afgeweerd de voorstelling, die een kind van God trichotomisch doet bestaan; men zegt dan, dat een zondaar bestaat uit twee substantiën, een geloovige uit drie (τὸ πνεῦμα er bij). Ook moet bestreden de voorstelling, alsof de wedergeboorte een zedelijke werking zou zijn. Dat toch is onmogelijk wijl eene zedelijke werking niet gepaard kan gaan met passiviteit van het subject. Bestreden moet eveneens de voorstelling alsof de wedergeboorte den mensch behandelen zou als een stok of blok. Wel is de mensch volkomen lijdelijk bij de wedergeboorte. Maar toch is hij geen stok en blok, omdat God de Heere niet het bedorven beeld opsmelt, om er een nieuw van te gieten, maar God laat het oude beeld

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

blijven; alleen vernieuwt, wederbaart Hij het. De mensch, gelijk hij door den Schepper in de schepping gevormd is, is als zoodanig object der genade; en de wedergeboorte schuift die aanwezige formatie dan ook niet op zij en wel, omdat de essentie van den mensch niet door de zonde is vernietigd. Daarom moet de wedergeboorte steeds parallel met de zonde opgevat. Is de zonde nu eene privatio, negatio en orbatio, daardoor veroorzaakt, dat de band tusschen God en de ziel is doorgesneden, tengevolge waarvan de mensch midden in den dood ligt, dan volgt daaruit, dat de wedergeboorte nergens anders in kan bestaan, dan in de herstelling van die verbroken gemeenschap. Dan gaat ook de dood weg, want cessante causa, cessat effectus.

De quæstie van de inplanting in Christus mag dan ook niet zoo opgevat alsof een mensch al wedergeboren kan zijn zonder nog ingeplant te zijn in Christus. Dat is eene loochening van het Filioque; de mystieke leer van het Oosten die zegt, er zijn eerst genadewerkingen buiten Christus, die later pas voeren tot Christus; terwijl er toch uitdrukkelijk staat, dat de Heilige Geest het uit Christus neemt en zonder Hem niets doen kan. Ontkent men dit, dan is het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, het hoofd zijn van Christus, het foederatieve verband weg. Wel komt het *bewustzijn* van de inplanting eerst later.

Bovendien waar nu de wedergeboorte een aanbinden van de gemeenschap met God is, daar is dit niet, gelijk bij Adam; daar was het een scheppen in verband, daarom had Adam ook justitia originalis (wat de uitdrukking voor die gemeenschap is). Hier hebben wij echter een buiten God staand object en hier moet dus van buiten af aan den zondaar de justitia toegevoerd — hetzelfde dus wat Rome bij de schepping wil. De wedergeboorte is de aansluiting van God aan een wezen, dat buiten die gemeenschap dood is en innerlijk wegwijnt. God komt dat valsch geformeerd ik weer goed zetten; dezelfde wil, verstand, bewustzijn wordt omgezet. Wederbaren is dus het weer goed doen werken van het organisch toestel van den mensch.

Wanneer nu die werking niet potentieel ging, maar actueel, dan zou er in den geregenereerden mensch geen zondigen met ik, wil of bewustzijn meer zijn. Doch dit is zoo niet, potentieel is hij wel direct perfect, maar actu wordt dit pas langzamerhand zoo. Dat is het mysterie van het enten. Een klein oogje heeft de macht om potentieel in zich te dragen een geheel nieuwen boom, die tamme vrucht voortbrengt. Maar om dit potentieele nu ook actu te maken is noodig, dat alles wat beneden dit oogje uitschiet wordt gesnoeid en dat zoo alle sappen gedwongen worden door dat oogje te gaan.

De werking, die op het bewustzijn en op den wil plaats heeft, komt in den vorm van *ανακαίνωσις* en *φωτισμός*; zij komen eerst bij de bekeering uit. Maar principieel en in potentie is in de wedergeboorte in de wortelvezelen van

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den wil en van het bewustzijn de ommekeer tot stand gebracht. Doordat nu die ommekeer alleen in de wortelvezelen van den wil is tot stand gebracht, zoo ontstaat er bij het uitgroeien van het nieuwe leven een botsing tusschen den **actueelen** wil, die nog geheel boos en den potentieelen wil, die goed is. Daarom kan ook de **bekering** niet van ons zelf uitgaan.

Daarom zeiden de ouden: de **wedergeboorte** geeft wel de potentia, niet de habitus en actus. De habitus ontstaat, als de **evenaar** omzwikt; zij is een hebbelijkheid om het goede te willen; en als die habitus **nu**, om zoo te zeggen, eene tweede natuur is geworden, dan wordt de wedergeboorte ook actu een **τελειότης**. Doch in de wedergeboorte zelve wordt den zondaar alleen de potentia geschonken; en wel door den Heiligen Geest in organischen samenhang met Christus zijn Hoofd, hem toevloeiende uit de bron van alle **πατριά** die in den **Πατήρ** is.

Controversen. 1) met de Socinianen: de wedergeboorte is een zedelijke daad van den mensch. 2) met de Roomschen en Arminianen: de gratia helpt wel, maar de daad zelf komt uit den mensch; ook nemen de Arminianen aan eene gratia praeparans; 3) met de Coccejanen: zij betwisten de wedergeboorte aan de geloovigen van het Oude Verbond; 4) met de school van Saumur en de Ethischen, die eene dubbele wedergeboorte stellen: *a.* bij alle gedoopten, die dan kunnen gelooven; *b.* eene bijzondere wedergeboorte bij de electi, die moeten gelooven; 5) in zake het verband tusschen doop en wedergeboorte -- Rome zegt: wedergeboorte geschiedt door den doop instrumentaliter; Luther: wedergeboorte in et sub baptismo; Beza: wedergeboorte onder den doop; Voetius: voor den doop; à Marck: de doop ziet op eene toekomstige wedergeboorte.

§ 5. *De Vocatione.*

„Gelijk de wedergeboorte ons *zijn*, zoo raakt de roeping ons *bewustzijn*. Van deze vocatio in engeren zin, die zich tot ons bewustzijn richt, moet intusschen onderscheiden de vocatio voor het bewustzijn Gods. Bij Hem gaat het bewuste besluit aan de daad vooraf; het schepingswoord aan het scheppingsfeit. Eerst roept Hij: er zij licht! dan komt het licht. Zoo nu gaat er ook bij de herschepping een woord, een roeping Gods aan de eerste daad der wedergeboorte vooraf. In dezen zin nu sluit de vocatio Dei heel het werk onzer zaligheid in zich. Het is een opwaking Gods, om in en aan ons zijn besluit over ons te verwezenlijken. Alleen in dezen zin is de vocatio aan alle uitverkorenen gemeen en tot hen alleen bepaald, gaat aan alle genadewerking vooraf en gaat geheel buiten het Woord en buiten de speciale werking van den Heiligen Geest om. Het is een herscheppend roepen van den Drieënen God.

Gemeenlijk daarentegen bedoelt de Heilige Schrift met de roeping geheel iets anders. Niet een roepen der scheppende almachtigheid, maar een toespraak, die van Gods wege tot ons menschelijk bewustzijn uitgaat om ons als zondaren door de wet onze verdoemenis en door het Evangelie de verlossing in Christus voor oogen te stellen, om als nu uit de duisternis ons te roepen naar het licht. Deze roeping heeft alleen plaats bij hen, die tot jaren van onderscheid zijn gekomen, niet bij jong wegstervende kinderen. Zij heeft tot achtergrond zekere algemeene roeping door de stemme der natuur, maar verkrijgt haar eigenaardig karakter eerst door de prediking des Woords. Zij richt zich niet tot allen, maar tot die volken en personen, tot wie de Heere Zijn Woord uitzendt en onder deze zoowel tot verkorenen als tot verlorenen. Tot de verlorenen om hen schuldig te stellen als die zulk een genade verwerpen en tot de verkorenen om hen het heil met hun bewustzijn te doen bevatten. Deze vocatio in engeren zin richt zich deels tot wedergeborenen, deels tot nog niet-wedergeborenen. Door niet-wedergeborenen kan zij door eene gemeene genade met een uitwendige bevatting, die soms zeer ver gaat (zie Hebr. 6), opgenomen worden, hetzij tot hun oordeel, zoo zij verloren gaan, hetzij als gratia praeeparans

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

niet hunner wedergeboorte, maar hunner bekeering. Bij de wedergeborenen beantwoordt aan deze uitwendige roeping eene werking van den Heiligen Geest, die te zijner tijd het geestelijk licht in hun bewustzijn ontsteekt en hun zin en hun wil onder het bedwang brengt van het dictamen van hun verhelderd bewustzijn te moeten volgen. Deze daad van den Heiligen Geest, die op het door God bepaalde tijdstip plaatsgrijpt, veronderstelt voorafgaande wedergeboorte en draagt in figuurlijken zin ook wel den naam van *vocatio interna*.

Eer het Woord er was, trad hiervoor in de plaats de inspiratie en de traditie. Thans is de *vocatio externa* en *interna* gebonden aan het Woord in zulken zin, dat het Woord alleen redelijk overtuigt zonder uit zich zelf geestelijk te kunnen werken en dat de geestelijke uitwerking van het Woord gewrocht wordt door de zich inschakelende werking van den Heiligen Geest."

Ook hier heeft het woord weer onderscheiden zin en beteekenis; evenals 't woord „wedergeboorte” en „bekeering”. Brakel verstaat onder *vocatio interna*, wat wij als wedergeboorte behandelen. Anderen vatten de roeping geheel uitwendig op en laten haar opgaan in de prediking des Woords. Daarom tracht Professor Kuypers de beteekenis dezer woorden te fixeeren, om ons zelf en de kerke Gods aan helderheid en klaarheid te gewinnen. Daarom moet er af wat er niet bij hoort en de aard en het wezen der zaak vastgesteld.

Nu is „roepen” geen daad, waardoor eene macht gewerkt wordt, (als in de wedergeboorte) maar het is in zijn bewustzijn een gedachte hebben en met die gedachte zich uit zijn bewustzijn richten tot het bewustzijn van een ander. Roepen is het zich richten tot een persoon, om hem tot een (actieve) daad te bewegen. Roepen veronderstelt een stem, het hooren van woorden, het uiten van gedachten en wel zoo, dat de toegeroepene het hooren en begrijpen kunne. Uit deze eenvoudige definitie van roepen moet dus ook de beteekenis van de roeping Gods afgeleid. De roeping Gods is dus het uitgaan van een woord uit Gods bewustzijn, dat zich richt op ons bewustzijn; het is geen melding, geen bericht, maar roepen en daarom moet de zondaar het kunnen verstaan en tot werkzaamheid er door geprikkeld worden. Deze zondaar wordt geroepen om te komen, niet om te blijven staan.

Maar eer wij aan deze schakel in den locus de Salute toekomen, moeten wij eerst eene geheele andere *αἰῶς* behandelen. Wat is roepen voor God den Heere? Bij Hem hebben wij steeds het archetypische. Wat is het archetypische roepen? Cf. *Gen. 1:3* „daar zij licht en er was licht”. Ziedaar een roepen,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

en wel een goddelijk roepen. *Joh. 1:1, 2.* God handelt nooit onbewust, maar altoos theïstisch bewust. Gods roepen is het roepen van een schepper en daarom valt weg de bepaling, dat het zich richt tot een ander bewustzijn dat er reeds is; God richt zich tot het niets, opdat ontsta, wat Hij wil, dat komen zal *Ps. 33:6.* „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt en door de blasing van Zijn mond al hun heir. In dien zin past Paulus de *κλήσις* ook toe op de wedergeboorte en op het werk der wedergeboorte *Rom. 4:17.* Eerst het *καλεῖν* van de *μὴ ὄντα ὡς ὄντα* en dan het *ζωοποιεῖν τοὺς νεκροὺς* (de wedergeboorte). Dus het roepen Gods past Paulus toe op het levend maken van een doode. Derhalve in het woord zelf zit scheppingsmacht; dit spreekt Jesaja ook uit van het „Woord des Heeren” *cap. 55*, dat doet, wat Hem behaagt. Dat scheppingswerk brengt Paulus over op het herscheppingswerk; hij identificeert deze beide. *Καλεῖν* dus op de wedergeboorte en de herschepping toegepast.

Het roepen Gods is de uittreding uit zijn besluit van eene bepalende gedachte Gods tot een bepaald persoon. Dit roepen (archetypisch) kan weer in twee betekenissen opgevat. Men kan tot op zekere hoogte zeggen: het besluit zelf is een eeuwig scheppend roepen en zoo roept God van eeuwigheid zijne uitverkorenen; maar men kan het ook in praegnanten zin nemen, als de daad, waarmee de roepende God die roeping in werking gaat brengen in de ziel. Evenals de schepping van hemel en aarde eeuwig is, maar er toch ook een concreet moment is, waarop deze schepping intreedt, zoo is ook eenzijdig de herschepping van eeuwigheid, maar anderzijdig ook weer op een bepaald moment intredende.

In dezen zin genomen gaat de *κλήσις* aan elke genadedaad Gods aan een mensch vooraf, en heeft dus vóór de wedergeboorte plaats. Deze *κλήσις* is voor alle uitverkorenen gemeen. De *κλήσις* in anderen zin geldt niet alle uitverkorenen (b.v. niet de jonge kinderen, die vroeg sterven en geen bewustzijn nog hadden) maar hen, die een bewustzijn hebben. Buiten de uitverkorenen gaat zij tot niemand uit. Het scheppende roepen Gods met *ἐλπί* uitgedrukt in *Ps. 33:9; Ps. 105:16; Jes. 44:7.* Vandaar gaat het roepen Gods ook uit tot de onbewuste schepping *Ps. 50:4. Matth. 2:15 coll. Hos. 11:1; Joh. 11:43* door zijn roepen wekt Jezus Lazarus op van de dooden. Toegepast op de herschepping in *1 Thess. 5:24* (was het ectypische roepen bedoeld dan zou er *κάλεσας* gestaan hebben; uit de bijvoeging *ὅς καὶ ποιήσει* blijkt, dat het scheppende roepen bedoeld is.) *Rom. 11:29* (bij de archetypische roeping geen sprake van berouw) *9:11–13* (het ectypische roepen is niet bedoeld, want ten 1^o zij waren nog niet geboren; ten 2^o wegens 't verband „niet uit de werken, maar uit den roepende” *2 Petri 1:10* de *κλήσις* gaat aan de *ἐκλογή* vooraf, dus niet het ectypische roepen. *1 Petri 2:9.* Ook de roeping in archetypischen zin *Openb. 17:14.* Met Christus strijden de *κλητοί, ἐκλεκτοί* en *πιστοί*; nu hooren tot de

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

zaligen ook de kinderen, tot wie geen roeping kwam; voorts eerst *κλητοί* dan pas *ἐκλεκτοί* en tengevolge hiervan zijn zij *πιστοί* geworden. *Rom. 8 : 29, 30*. De tegenstanders zeggen door de *κλησίς* (het ectypische roepen) komt de *δικαίωσις*. Maar juist omdat hier het archetypische roepen is bedoeld, valt hun stelling. Hierom zegt Voetius ook bij de wedergeboorte — „voorwerpen er van zijn de geroepenen”. Dit schijnt te strijden. Maar als men slechts denkt: eerst het woord dan het feit, dan is de oplossing gevonden. „Het woord eerst” staat tegenover de Pantheïsten. Zij zeggen: God schept onbewust; is de zaak er, dan komt de gedachte, het woord. — Daarom had professor Kuyper deze volgorde kunnen nemen: eerst de *κλησίς* archetypa, dan de regeneratie en dan de *κλησίς* ectypa. Maar om zooveel mogelijk de oude dogmatici te volgen, is het niet geschied en wegens het verband tusschen het archetypische en ectypische roepen.

De ectypische roeping.

Zij hangt in den wortel saam met de archetypische. Er gebeurt toch niets dan dat God de Heere diezelfde roeping, die Hij van eeuwigheid liet uitgaan, nu na de schepping van den mensch, ook tot hem persoonlijk laat komen.

De eene roeping doet worden, de andere komt tot het geworden.

Het 1^o is een supranatureel, het 2^o een redelijk roepen. Bij de eerste schepping komt dit niet te pas, omdat niet alleen Adam's bewustzijn, maar ook zijn heele persoon door God geschapen was. Maar na de zonde treedt het ectypische roepen op. Het is een integreerend deel der genade en wel uit dezen hoofde, dat het *herschepjen* is en dat de mensch ook na de zonde zijn bestaan als redelijk wezen behouden heeft, dat nog verlosbaar is. Die verlosbaarheid heeft haar grond in de overblijfselen van het beeld Gods in ons en die zijn redelijk; die moeten door de genade aangegrepen, om zoo van het bewustzijn tot den persoon te komen. Het is een parallel-verloop met de zonde. Satan heeft den mensch, als redelijk persoon, in zijn bewustzijn geattaqueerd, door hem tot hooge heerlijkheid te roepen. Daar nu de natuur des menschen wel verdorven is, maar niet vernietigd, daarom moet de genade weer langs hetzelfde kanaal gaan.

Wat nu die ectypische roeping betreft, moeten wij onderscheiden tusschen tweeërlei ectypische roeping: 1^o de *vocatio ad officium*, 2^o de *vocatio ad salutem*.

1^o Prof. gebruikt *officium* en niet *munus*. ofschoon beide een *κλησίς* hebben. *Gal. 1 : 1* geroepen tot ambt van Apostel (*munus*); *Acta 13 : 2* *κλησίς* tot een daad (*officium*); *Hebr. 5 : 4*. Zoo ook is er een roeping tot een plicht voor alle geloovigen in algemeenen zin *1 Petri 2 : 21*; *1 Petri 3 : 9*. De *κλησίς* echter, die wij nu behandelen, is bepaaldelijk de *κλησίς* tot zaligheid. Point de départ is: *σκότος, θάνατος* en *κόσμος*, 't point d'arrivée wordt verschillend uitgedrukt: *Gal. 1 : 6* (*ἐν χάριτι*); *Ef. 4 : 4* (*ἐν μιᾷ ἐλπίδι*, een toekomstige rijkdom); *1 Thess. 2 : 12*

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

(naar het koninkrijk Gods en zijne heerlijkheid); *1 Tim. 6 : 12* (tot het eeuwige leven); *1 Petri 2 : 9* (tot het licht); *1 Petri 5 : 10* (tot de eeuwige heerlijkheid in Christus); *Apoc. 19 : 9* (tot de bruiloft van het Lam).

Einddoel is dus niet zoozeer, dat God den zondaar tot zich zelve roept (dit pas bij de bekeering) maar tot een bruiloft. Daarom vergelijkt ook Christus tweemaal de roeping bij een bruiloft. Dat de ectypische roeping daar is bedoeld, blijkt: ten 1^e dat er boden zijn; 2^e dat zij weerstaanbaar is. De *κλησις* is dan ook aanbevelend; zij stelt den mensch tegenover zijne ellende het lokaas eener glorie voor.

Er is eene *κλησις* ectypa, die niet is de zaligmakende. Zij gaat uit van de natuur tot ieder mensch om zijn God te eeren, *Rom. 1 : 20* „*εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*“ en dat het is om God te dienen, blijkt uit *vs. 21*. Zij ligt ook in de wet. De wet in het werkverbond is ook een roeping, die tot alle redelijk schepsel uitgaat, om zijn God te dienen. Deze roeping is wel de achtergrond, maar de oorzaak en wortel der bijzondere roeping is zij niet. De algemeene roeping profneert uit den toestand, waarin de mensch tegenover God staat, en die is als van een knecht tegenover zijn heer, *Mal. 2 : 6*.

Nu de speciale roeping. Hier is niet een schepsel, maar een zondaar, d. i. een schepsel in zijn val, de geroepene en daarom is ook de roeping, dat hij opsta uit zijn val. Voorts niet ieder zondaar, maar een zondaar, die tot bewustzijn kwam en die redelijkerwijze handelen kan. Komt deze roeping ook tot de verlorenen? In de gemeente zegt men wel eens, dat zij alleen nitging tot de verkorenen; dit is de quaestie van het ruime en niet-ruime aanbod. Wij zeggen niet alleen tot de verkorenen, maar ook tot de anderen, edoch met een begrenzing. Eindelijk de voorstanders van eene *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* leeren eene roeping tot alle volken komende; zij ligt besloten in de roeping uit de natuur. Dat zij niet algemeen is, blijkt al aanstonds uit de scheiding van de geslachten van Kain en Seth; uit de roeping van Abraham; uit de scheiding tusschen tot Israël en de heidenen; (*Rom. 1 : 24*) uit het gebod door Jezus aan zijn discipelen gegeven om niet te gaan tot de heidenen; uit het gesprek met de vrouw uit Tyrus (niet voor de honden); uit het feit, dat op dit oogenblik nog vele volkeren wegsterven zonder dat de roeping tot hen gekomen is. Nu zegt men wel: de bijbel ligt er toch en dus moeten zij maar komen om te hooren. Maar de voorstelling van de roeping is niet, dat men die zelf moet gaan opzoeken, maar juist, dat zij tot ons komt. — Daarom zeggen wij: de roeping gaat uit tot de bondelingen, en tot hen, die op de grenzen staan om ze tot het verbond te noodigen.

Wanneer nu deze roeping uitgaat ook tot de verlorenen — welke is dan de werking dier roeping? Kan de zondaar zonder iets meer door haar bewerkt

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

worden? Ja, zeggen de Pelagianen en Socinianen. De Roomschen zeggen: eerst is de doopsгенade noodig, maar dan kan de mensch zelf. De Ethischen doen het voorkomen, alsof door en met den doop een bewerking van den zondaar plaats vindt, waardoor hij de roeping kan aannemen. De Gereformeerden leeren, dat de mensch *doof* is, maar dat afgezien van zaligmaking toch eene zekere gemeene генade (niet „natuurlijk- algemeene” генade), gewerkt wordt, waardoor de zondaar een redelijke bevatting van den weg der zaligheid krijgen kan. Zij beroepen zich vooral op *Hebr. 6 : 1—7*. Van personen, die verloren gaan, wordt gezegd, dat zij licht hadden ontvangen enz. enz.; hieruit blijkt, dat er eene gemeene verlichting voorkomt, die soms de vruchten der waarachtige bekeering te boven gaat. Deze gemeene генade heeft een dubbel doel, ten 1^o om diegenen bij wie het niet verder komt, verantwoordelijk te stellen voor hun verwerping van den Christus (de heidenen verwerpen God; maar die de roeping hoorden, verwerpen Christus — een reuke des doods; ten val; rots der ergernis). Van hen spreekt Christus in *Matth. 11 : 23, 24* — hier is gemeene генade bedoeld; er zijn hemelsche krachten gewerkt in Kapernaüm; over hen, die de gemeene генade ontvingen, gaat een harder oordeel. Maar ten 2^o ook bij de uitverkorenen heeft men deze gemeene генade, d. i. de gratia praeparans in engeren zin. Met een redelijk besef ontstaat een inzicht in de eigen verdoemelijkheid en in de генade. Deze gemeene генade die de roeping vergezelt, heeft nooit kracht voor de wedergeboorte, maar wel voor de bekeering. Deze gemeene генade is een der weldaden van het генadeverbond, want juist in den kring van het генadeverbond werkt zij. Ook onze vaders kenden deze gemeene генade wel degelijk. Daarom hebben predikers er ook mee te rekenen.

Bij de uitverkorenen nu is die gemeene генade in tweeerlei stadium: vóór of na de wedergeboorte. Als wij hen nemen, die de eerste daad der wedergeboorte nog te wachten hebben, dan is er geen verband tusschen deze gemeene генade en de wedergeboorte. Maar is er dan verband bij hen, die de wedergeboorte reeds ontvangen hebben? Spruit de gemeene генade uit de wedergeboorte? Neen; ook bij hen bestaat er geen verband tusschen gemeene генade en wedergeboorte. Zoo komt het, dat iemand, die reeds wedergeboren is en de uitwendige roeping ontving en wel vergezeld van de gemeene генade toch zijn bekeering nog kan uitstellen. Daarom spraken onze vaders ook nog van een *vocatio interna*. Eigenlijk is dit onjuist, want men bedoelt, het maken dat men de roeping hooren kan. Zij is een naar binnen brengen van de ectypische roeping.

Om dit goed te vatten dient hierop nadruk gelegd, dat de wedergeboorte wel het *σπείρα* maar niet de *habitus* en de *actus* in den mensch brengt. Maar dezelfde God, die het *σπείρα* gaf, moet er zijn zón op laten schijnen. Hier

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

treedt dus een tweede daad Gods op; Hij doet het in potentia gegevene ontluiken. De verborgen kiem gaat over tot een dadelijke werking. Dit geschiedt door den Heiligen Geest; dus bovennatuurlijk; de mensch is lijdelijk.

Deze tweede daad brengt echter niets toe dan in verband met het Woord, daarom hebben wij zooeven het begrip van *vocatio interna* gerectificeerd. Telkens kan een zondaar het Woord gehoord hebben en door de gemeene genade toestemmen, zonder dat hij er verder door komt. Het redelijk besef moet verdiept en daarom komt bij de tweede daad weer het Woord; het ingedrongen Woord wordt verdiept, zoodat men het doorziet en *innerlijk* wordt geraakt. Zoo blijkt tevens, dat de Heilige Geest niet roept buiten het Woord om; het Woord blijft het genademiddel, waarvan de Heilige Geest zich bij de roeping bedient.

Het gebeurt op één moment, want 't is eene bovennatuurlijke daad. Dan is het inzicht daar; het kan wel verduisterd worden, maar niet verloren gaan en daarom moet de mensch telkens de in hem zijnde habitus opwekken. Onze oude dogmatici zeggen: de uitwendige roeping gaat tot het bewustzijn en den wil; dit is verkeerd, zij gaat nooit tot den wil; alleen tot het bewustzijn (wel met de bedoeling dat het bewustzijn het dictamen aan den wil zou geven). De inwendige roeping komt tot het bewustzijn en den wil; want bij de uitwendige roeping weigerde de wil het dictamen van 't bewustzijn te volgen en daarom moest hij bewerkt. Bij deze bewerking van den wil zijn wij op den overgang tot de bekeering.

Om het karakter van de *vocatio* geheel zuiver te grijpen, is bijna ondoenlijk, omdat het zoo moeilijk is de grens tusschen *vocatio* en *conversio* volkomen zuiver te trekken. Onze oude dogmatici behandelden onder deze twee loci dan ook dikwijls bijna precies hetzelfde. Toch moeten wij het principium goed vatten, waarnaar de deeling moet uitgaan. Als wij het wezen der bekeering willen vaststellen, dan moeten wij het zwaartepunt leggen op den wil. Maar als wij dan van de *vocatio* handelen, dan moeten wij het zwaartepunt leggen op het bewustzijn (bewustzijn niet = verstand; bewustzijn is 't algemeen begrip, niet alleen voor denken, ook voor aandoeningen enz., dus veel ruimer dan verstand; bewustzijn = *καρδιά*, 27); dus niet de hersenen als bron te nemen, maar het hart; en de hersenen zijn slechts spiegel.

Voorts begint de *conversio* in het diepste puntje van ons hart en trekt van daar uit een lijn naar God toe; terwijl de *vocatio* juist omgekeerd van God uitgaat naar den mensch toe. Dus roeping en bekeering zijn twee afzonderlijke daden Gods. Het doel der *vocatio* is bereikt, als er gekomen is *ἐκκοή*, terwijl het eindpunt van de *conversio* bereikt is, als er is *ὑπακοή*. Wat hebben wij te

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

verstaan onder ἀκοή? In ons wezen leven wij in verschillende verdiepingen: 1^o in een sfeer van uitwendige dingen en gedachten; 2^o in de sfeer van onze overleggingen; 3^o in de sfeer, waar ons verborgen ik sluimert. Nu is er zoolang de ἀκοή blijft bij de 1^o sfeer, nog geen echte ἀκοή; evenmin als zij komt tot de 2^o sfeer (1^o en 2^o sfeer ook bij de verlorenen); maar de roepstem moet tot de 3^o sfeer doordringen en dat kan alleen door eene almachtige daad Gods, die door de deur (1^o roeping) en door de gang (2^o roeping) doordringt tot de diepe kelders van het Ik. De 1^o roeping is alleen uitwendig zonder genade; de 2^o roeping alleen uitwendig maar met gemeene genade; de 3^o roeping niet alleen uitwendig, alleen bij de uitverkorenen.

Zal die roeping zoover doordringen, dan moet de Heilige Geest twee acten doen. Ten 1^o de roepstem moet Hij brengen tot de 3^o sfeer; ten 2^o het geestelijk oor moet Hij openen. Is dit geschied, dan heeft de vocatio zijn τέλος bereikt. Ons verborgen ik moet hooren, dat God roept (verder mag hier niet gegaan). Daarom komen wij terug op hetgeen vroeger gezegd is van de ombuiging van den wil. Die komt pas bij de bekeering. Dat onze oude dogmatici zoo haspelden op deze punten, is een gevolg hiervan, dat zij te veel de methode der oude Scholastici volgden, maar hun antwoorden dan zochten te verbeteren. Doet dan de vocatio interna niets aan den wil? Ja wel; als een korporaal met zijn 12 man ergens op een post staat, en de officier zegt iets tot den korporaal, dan is er eigenlijk nog niets gezegd tot de soldaten, maar omdat die soldaten het ook hoorden, daarom ondergaan zij toch reeds een aandoening, voor het bevel rechtstreeks tot hen komt. Zoo bij de vocatio reeds prikkels in den wil; meer niet; dan is er suasio, zooals de ouden zeiden. Toch is dit onjuist, want de suasio komt nooit in den wil, maar in het intellect. De wil wordt dus alleen geprikkeld, nog niet omgebogen.

De κλήσις wordt daarom in *Openb.* 3 : 20 ons in een ander beeld geteekend, dat de κλήσις niet onduidelijk in het licht stelt nl. een *προσείν*. De κλήσις loopt in dezen tekst tot „*φωνῆς μου*”, dan volgt de conversio. Zoodra ik 's nachts de brandklok hoor luiden, trilt mijn wezen van schrik. — Zoo ook met de roeping, verder komt zij nog niet. De roeper verschrikt ons eerst met zijn stem, maar omdat het is een roepen *tot* hem, daarom is het roepen zelf iets lokkends. De roeper verschrikt, het roepen lokt. —

De roeping is onderscheiden voorgesteld door de Lutherschen, Mystieken en Gereformeerden. De Lutherschen hebben op dit punt een geheel eigenaardige ketterij, hierin bestaande, dat zij aan het Woord als Woord ex opere operato een zekere kracht toeschrijven. Dit ook bij de Neo-Kohlbruggianen. Het is nawerking van Rome; volgens haar rust in de kerk een bezielende kracht, die als een moeder hare kinderen baart; daarom komt bij Rome ook

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

alles aan op de sacramenten: daarin schuilt een verborgen mystieke kracht voor de zaliging. De prediking is bijzaak. De Luthersche kerk heeft het pernitieuse van dit stelsel ingezien en erkend en daarom die opvatting van de besloten goederen en de kerk op zij gezet. Maar geheel los er van is zij niet, zooals blijkt uit hun these: aan de kerk is het Woord gegeven. Daarin school dan een verborgen kracht; vandaar dat de geestelijken als bedienaren van dat Woord, een soort bijzondere personen waren; Christus is geïnscriptureerd in het Woord en daarom is er in het Woord een verborgen kracht; waar het Woord nu komt daar is dan ook werking.

De Anabaptisten stonden in de andere linie. Het Woord is slechts een vehikel, een kruk om te leeren loopen; zoodra men kon loopen leefde men uit zijn eigen bewustzijn en uit zijn onmiddellijk inzicht (evenals men, wanneer men lezen kan, geen leesboek meer behoeft). 't Eigenlijke woord is de geestelijke toespraak.

De Gereformeerden hebben daartegen gesteld deze bewering: de Schrift op zich zelf is krachteloos, maar oefent kracht door den Heiligen Geest; anderzijds is de werking van den Heiligen Geest gebonden aan de Schrift, die Hij ingegeven heeft. Alleen dit gebonden zijn komt te pas niet bij de wedergeboorte, noch bij de metaphysieke werkingen, maar bij de ethische werkingen, bij de *vocatio*, wijl de mensch, die moet herschapen, geen stok is.

Rom. 10 : 9 – 19. Christus zendt boden; die boden brengen een *κήρυγμα*; eerst het *ἀκούειν* en eindelijk het *πιστεύειν* van het *κήρυγμα*; met *πίστις* is hier natuurlijk niet het geloofsvermogen, maar de geloofswerking bedoeld, die alleen tot stand komt door het Woord.

De Lutherschen beroepen zich voor de kracht van het Woord op *Rom. 1 : 16*. Edoch het Evangelie bestond reeds in het paradijs, toen er nog geen schrift was en de *δύναμις* die daarin lag, ligt niet in de Schrift maar in de genade Gods.

Hebr. 4 : 12. Past men deze woorden op de Schrift als zoodanig toe — dan hebben de Lutherschen gelijk. Maar de dagelijksche ondervinding leert het tegendeel; duizendmaal leest men de Schrift zonder eenige werking er van te gevoelen. Daarom moeten de geloovigen ook kracht zoeken in het gebed om de werking der Schrift te ondergaan. Uit *vs. 13* blijkt ook, dat er is een *λόγος* van ons tot God en van God tot ons; de *λόγος* van ons tot God is onze verantwoording aan God, voor wien al onze daden openbaar zijn; de *logos* van God tot ons is dan ook de *logos* van den Schuldeischer, die reenschap komt eischen. En nu zegt de apostel: verbergt maar niets, want als God komt, dan gaat het door; verbloemen gaat niet; wij zijn passief voor God. En in *vs. 12* staat nu: God is actief en dringt in; Hij is *κρητικός* van alles; en dat wel hierom, wijl Hij niet zijn aanklagend woord als met een zwaard kan doordringen. Dus hier is geen sprake van de Heilige Schrift, maar alleen van het aanklagende en schuld vorderende woord.

§ 6. *De Conversione.*

„Gelijk de wedergeboorte aan den uitverkoren zondaar het zijn of wezen der genade meedeelt, de roeping zijn verplichting om die genade te omhelzen in zijn bewustzijn indraagt, zoo strekt nu de derde genadedaad, gemeenlijk „bekeering” genoemd, om zijn wil zoo te buigen, dat hij breke met zich zelf, de wereld en Satan, en Christus aanneme. Werker van deze genadedaad is God Drieëenig; dit zijn werk werkt op den wil, deels zijdelings door het dictamen intellectus, en in zooverre voorbereidend en ten deele ethicē; maar ook deels rechtstreeks door feitelijk den wil om te zetten, en is alzoo metaphysicē op te vatten. De genadedaad der bekeering werkt evenals de genadedaad der roeping (*vocatio interna*) op uit het in de wedergeboorte aangebrachte potentieele leven, welks potentiën het nu *actu* uitbrengt. Gevolg hiervan nu is, dat de bekeerende daad Gods doelt op en uitloopt in een zich bekeerende daad van den persoon zelf. Zoodra het geestelijk licht in zijn bewustzijn schijnt, en zijn wil omgebogen is, drijft hem de Heilige Geest om zich zelf te willen bekeeren en zich feitelijk om te keeren op zijn levensweg. Dit omkeeren uit zich in en heeft tot vrucht de *poenitentia et fides*. In een *poenitentia*, die al wat dusver hoog voor hem stond, doet vallen en verbrijzelt, te beginnen met zijn eigen ik; hem beangstigt door het gevoel van Gods verholgenheid over zijne zondige existentie en tegen de ongerechtigheid als tegen een vijand met haat vervult. Keerzijde van dezen penning is het gelijktijdig ontkiemen van het waarachtig geloof, dat Christus aanneemt en niets wil buiten Hem.

Deze principieele bekeering grijpt alleen plaats bij die uitverkorenen, die geroepen worden *sensu ectypo*; bij dezulken slechts éénmaal en is de wortel, waar alle nadere bekeering altoos weer uit opwerkt. Deze nadere bekeering is van tweeërlei aard: òf in zooverre er terugval plaats greep, waaruit Gods kind zich weer opricht òf in zooverre de voortgang van het christelijk leven een nieuwe mijlpaal bereikt heeft; ze ziet beide malen zoowel op de bekeering van zonde, als op die van ongeloof, ketterij en dwaling. Geheel onderscheiden van deze zaligmakende bekeering is de bekeering op het terrein der algemeene genade

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gelijk bij Ninevé. Van gemengden aard daarentegen is de verbondsbekeering van Gods volk onder zware plagen en **kastijdingen**; omdat hier beide in saamloopt, zoowel een nadere bekeering van Gods kinderen als de bekeering van het volk in zijn burgerstaat, door het uitwendig eeren van den Allerhoogste."

I. De woorden, voor bekeering in het O. T. gebruikt: שָׁב in kal meestal van den mensch gezegd, in Hiph. van den Heere, die *doet* bekeeren. Intusschen wordt הִשִּׁיב ook van den zondaar gebruikt — cf. Ez. 18:30, 32 (וְהִשִּׁיבוּ) van den mensch gebruikt, in vs. 30 zou 't nog kunnen zijn „doet anderen wederkeeren,” maar vs. 32 sluit dit ook voor vs. 30 uit). De beste verklaring hierop vinden wij in Hand. 3:19 (μετανοήσατε — keert uw zin om, en als gij dat gedaan hebt, keert dan uw weg om — ἐπιστρέψατε). In het O. T. komt שׁוּב 74 maal voor doelende op de bekeerende daad van den mensch, slechts vijfmaal doelende op de bekeerende genadedaad Gods. In het N. T. 26 maal van de bekeerende daad van den mensch, 4 maal van het bekeeren van mensch door mensch, en 2, hoogstens 3 maal van de bekeerende daad Gods. Onschriftuurlijk is dus om bij de conversio alleen aan Gods daad te denken. In het O. T. — als daad van God: Ps. 19:8; Jer. 31:17b; Klaagl. 5:21; Mal. 2:6 (mediate) — in het N. T. 2 Cor. 3:16; 1 Thess. 1:9 en (hier nog eenigszins dubieus). Mediate: Luc. 1:16; Acta 26:18; Jac. 5:19 en 20. In alle andere plaatsen is de actie bij den mensch. In het N. T. vinden wij twee begrippen voor bekeering: μετάνοια (14 maal) en ἐπιστροφή (19 maal). Het finale begrip is ἐπιστρέφειν, hoewel in de meeste dogmatieken μετάνοια alleen genoemd wordt. Hand. 3:19; 26:20 schaffen licht over deze woorden. Op beide plaatsen gaat μετάνοια vooraf; μετάνοια in den zin van de φρόνησις; ἐπιστροφή ziet op de daad, op den דָּרָךְ. De μετάνοια leidt tot de ἐπιστροφή (ἐπιστρέφειν = שׁוּב). 't Substantief komt in het O. T. alleen Jes. 30:18 voor — שׁוּבָה. Onder bekeering hoort ook wat in de Statenvertaling als wederkeeren voorkomt. Sommigen zeggen „bekeeren,” anderen „wederkeeren” — dat is hetzelfde, Deut. 4:30; Ps. 78:34; Jes. 44:22; Jerem. 3:22; 31:21; Klaagl. 3:40; Ez. 18:30; Hos. 6:1; Zach. 1:3; Mal. 3:7.

II. Nu de onderscheiden zin, waarin in de Schrift 't woord „bekeering” voorkomt.

1. שׁוּב verreweg 't meest federaal, waar sprake is, niet van zaligmakende bekeering, maar van het bondsvolk, dat zijn God verliet en nu weer tot Hem terugkeeren moet. Deut. 30:2; Jerem. 3:12; Hos. 14:2. Overal waar Mozes of de profeten 't volk aanspreken, spreken ze het federaal aan; als tot een

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

volk, dat besneden is en dus tot God hoort, maar dat afgeweken is en nu moet wederkeeren. Goed ware het als de Staten-Vertaling op deze plaatsen altijd „wederkeeren” gebruikt had, want dat is 't eigenlijk.

2. De symbolische (d. i. uitwendige, foederale) **bekeering** wordt verdiept tot in het hart (om het symbolisch karakter te doen uitkomen). Er ligt dus een diepere zaak onder, die **verpersoonlijkt** en vergeestelijkt wordt. *Deut. 30 : 10; 1 Sam. 7 : 3; Jer. 3 : 10; Klaagl. 5 : 21* enz.

3. Bij deze **foederale** bekeering kent de Schrift ook eene natuurlijke bekeering, die bij de heidenen geschiedt *Jona 3 : 8, 10; Matth. 11 : 21* enz.

4. De bekeering komt in het O. T. ook persoonlijk voor *Job 22 : 23; Ps. 19 : 8; Jes. 55 : 7; Jer. 18 : 11*. Nu komt intusschen de persoonlijke bekeering ook steeds in foederalen zin voor ('t zijn altoos zij, die zijn volk zijn, maar in ongerechtigheid verdoold zijn en nu moeten terugkeeren) nooit de principiele zaligmakende bekeering.

En nu het N. T. 1. Zaligmakende bekeering *2 Cor. 7 : 10; Hebr. 6 : 1 en 6; 2 Petri 3 : 9; Rom. 2 : 4*; voorts de verschillende gelijkenissen in *Luc. 15*.

2. Die zaligmakende bekeering komt voor in foederalen zin, waar Johannes de Dooper optreedt en de menschen toeroept: bekeert u. Ofschoon dit echter een foederalen aanloop heeft, is toch de zaligmakende bekeering bedoeld. De band van het foederale wordt doorgesneden in het zeggen: Ik zeg u, dat God ook uit deze steenen Abraham's kinderen verwekken kan.

3. Zaligmakende bekeering buiten alle foederaal verband, tot de heidenen uitgaande *Luc. 1 : 16; Acta 9 : 35; 10 : 21; 26 : 20; 1 Thess. 1 : 9 — μετάνοια εἰς σωτηρίαν; 1 Petri 2 : 25 μετάνοια εἰς Χριστόν*.

4. Ook op nieuwe wijze komt de bekeering foederaal voor. Nadat 't symbolische volk was ondergegaan, treedt nl. een nieuw volk op, niet met de besnijdenis maar met den doop, dat is de Kerk. *Openb. 2 : 15, 16, 21, 22; 3 : 3, 19; 9 : 20; 16 : 9, 11; Jac. 5 : 19* en ten deele *Luc. 22 : 32*. (Daar in *Openb.* met vernietiging der bekeering wordt bedreigd, kan niet de zaligmakende bekeering worden bedoeld). —

Wij hebben dus: eerst de bekeering nog vast aan Israël; dan 't losmaken van den draad (Joh. de Dooper), dan de bijvoeging van de vergeving der zonden; bekeering der heidenen; eindelijk de nieuwe foederale bekeering in de kerk. —

De zaligmakende bekeering wordt in het N. T. in verband gebracht met het geloof, vergeving der zonden en goede werken. In *Act. 26 : 18* 't meest absoluut; volkomen parallel met de wedergeboorte. De twee algemeene beginselen: duisternis en licht. Met het geloof in verband gebracht *Hand. 11 : 21 (πίστις voorop), Marc. 1 : 15 (πίστις volgt); Acta 20 : 21*; met de vergeving der zonden in *Acta 5 : 31* en bij den doop van Johannes; met de goede werken *Openb. 2 : 5; Hand. 26 : 20*.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

III. Nu de zaak zelve. De bekeering neemt in verband met de wedergeboorte en roeping bij onderscheidene personen een verschillend aspect aan. *a*. Wij hebben een puer renatus, qui moritur non vocatus neque conversus. De daad der bekeering is dus niet absoluut necessair evenmin als de roeping.

2. Puer renatus, qui pervenit ad adolescentiam, adultus vocatus et e vocatione conversus. Hierbij deze onderscheiden gevallen: *α*) na een jeugd in onwetendheid, d. i. zonder kennis van de christelijke religie; *β*) na een jeugd zonder kennis van de religie en in veel zonde vervallen; *γ*) wel de wetenschap van de religie, maar daarmee spottend; *δ*) personen, die wedergeboren, opgevoed werden in de christelijke religie en in burgerlijke gerechtigheid bewaard bleven door de algemeene genade. Daarvan hangt af, of die bekeering plotseling is, dan wel langzamerhand. In geval *δ* daarvan komt de breuke niet zoo klaar uit, als bij hen die in zonde geleefd hebben.

c. Puer non renatus, qui pervenit ad adolescentiam met twee ondergevallen: *α*) iemand die eerst wedergeboren, toen geroepen en daarna bekeerd is; *β*) die eerst geroepen, toen wedergeboren en toen bekeerd is. —

Wat is nu het algemeene type, dat in de kerk moet aangenomen? Dit: puer renatus, qui pervenit ad adolescentiam in cognitione verbi justitia civili adultus vocatus et conversus. [Het methodisme neemt altijd als type aan den puer non renatus; dit zijn bij hen de meest gezochte]. Dus volgt, dat als men spreekt van een kerk, waar alles is uitgestorven, dat daar de bediening anders is.

IV. In den Catechismus Zondag 33 en 34 en Canones III en IV § 9 en 11 wordt de bekeering besproken, doch niet op de meest gewenschte wijze voor onzen locus. Men kan de bekeering nl. bezien: 1) quod ad essentiam; 2) quod ad originem; 3) quod ad finem; 4) quod ad progressum. De Catechismus behandelt de essentia met werking er in; de Canones de origo. Dit is geen tegenstelling, maar beschouwing uit verschillend oogpunt. Het wezen bestaat in een afkeeren van het een en een toekeeren tot het ander. Neemt men 't finaliter, dan is het eind van de bekeering volkomen heiligmaking en 't zijn van een volwassen man in Christus; dus in het sterven zelf. Spreekt men van de bekeering als progressus, dan is 't een telkens zich weer bekeeren in voorstelling, gedachte, levenskring enz. Bij de origo gaat alleen de hoofdzaak los. Wij bedoelen in dezen locus alleen de origo (en dus een andere zaak dan in den Catechismus), die natuurlijk wel met het oog op de drie andere moet genomen, maar toch een apart stuk is.

V. Bij de origo ligt de band tusschen de vocatio en conversio in de trekking, *ἐλπίς*, *מִשְׁכָּל*. Hoogl. 1:4; Hos. 11:4; Joh. 6:44; 12:32; Gal. 1:4. Zij is daarom een mediaal begrip, wijl de impulsus movens uitgaat van den roepende.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Beeld. Iemand wordt geroepen uit een brandend huis, maar kan niet komen; men werpt hem een touw toe en trekt hem. Dat werpen behoort nog tot de *ἁλῆσις*. Maar het trekken behoort tot de *conversio*, want 't is een trekken naar God toe. In zoverre heeft men in *ἔλκειν* het mediale begrip. Die bekeering nu is eene *actio gratiae Dei*, doch die niet het roepen geldt, maar het voldoen daaraan. Roepen is de vraag; bekeering is 't antwoorden, 't handelen daarnaar. De roeping gaat tot de diepste penetratia, het laatste punt daarvan is, dat de *ἄκοή* aanwezig is. Maar op dat gehoorde roepen moet een antwoord komen en dat antwoord is de eerste daad der bekeering, de *μετάνοια* (Ja, ik kom Heere). En als nu die bekeerde overgaat tot het doen van wat hij antwoordde, als hij dus gaat — dan komt de *ἐπιστροφή*. Wat doet God hier nu en wat de persoon? De eerste daad van den Heiligen Geest is hier: het instralen van geestelijk licht in het bewustzijn, waardoor de geroepene de juistheid en rechtmatigheid der roeping Gods erkent en in zich voelt ontwaken de drang, om te zeggen: Ja, ik kom Heere! Bij die instraling werkt de Heilige Geest: 1. redelijkerwijze door de Schrift; 2. metaphysice door het lumen internum in de ziel in te stralen. En door die daad gaat het natuurlijk licht van den troon. Hierbij moet opgemerkt, dat die instraling van het geestelijk licht correspondeert met de *vocatio interna* voor zover ze het geestelijk oog (wil men: 't geestelijk oor) raakt. De toestemming van het Ik wordt gegeven, dat er *ὑπακοή* wezen moet. Daar waar nu 't antwoord „ik kom” gegeven is, zou de persoon nog niet kunnen komen; de wil toch is machteloos; daarom moet in de tweede plaats metaphysice door den Heiligen Geest de kiem, die in de wedergeboorte voor den wil ligt, er uit komen en aan den wil de macht geven om het gegeven woord te volbrengen. Daar gekomen heeft de mensch nog niet meegewerkt, wel meegesproken (ik kom), maar nu komt in de derde plaats eerst 't eigenlijke moment van de bekeering, waarop hij nu ook komt.

In dit laatste is een saamgestelde werking van den mensch en van den Heiligen Geest (niet alleen van den mensch, want van zelf komen kan hij niet). Gewillig en met zijn zin gaat de geroepene nu arm in arm met den Heiligen Geest het diensthuis uit en keert zich tot God. — De *μετάνοια* is voorbereidend, de *ἐπιστροφή* is concludeerend, waardoor de wil omgebogen en actief wordt; de *ἐπιστροφή* is daarom het eigenlijke, karakteriseerende element.

§ 8. *De Fide.*

Het eerste teeken van bekeering komt uit in het werkzaam worden van het ons door de wedergeboorte ingeplante geloofsvermogen. Dit geloof is ons in de wedergeboorte aangebracht niet als een nieuwe facultas, die aan onze natuur zou zijn toegevoegd, maar als eene potentia. Er dient onderscheiden in een geloof in algemeenen zin, in zooverre dit bij onze menschenlijke natuur als zoodanig hoort, en in een geloof van bizonderen aard, gelijk dit ingeplant wordt in den zondaar. *Sensu generali* duidt „geloof” aan: die werking van het menschenlijk bewustzijn, waardoor de mensch, als naar Gods beeld geschapen, God als God erkent, in Hem den Waarachtige eert, van geen ander dan van Hem heil wacht, en voor Hem alleen wil bestaan. Omdat dit geloof een werking van ons bewustzijn is, vindt 't zijn sterkste uiting in 't kleven aan het bewustzijn Gods, d. i. aan Zijn gesproken Woord. Hem te gelooven op Zijn woord is van het gelooven in Hem rechtstreeks gevolg.

In afgeleiden zin richt zich dit algemeen menschenlijk geloof ook op de verhouding, waarin wij staan tot hen, die met ons naar hetzelfde beeld geschapen zijn, en komt ook hier met name uit, bij het al of niet vertrouwen stellen in iemands persoon en het voor waar of onwaar houden van zijn woord.

• Een andere evenzeer afgeleide beteekenis van dit algemeen menschenlijk geloof bestaat in het geloof aan de vervulling van ons ideaal, voortvloeiende uit de overtuiging van een algemeen, alles omvattend bestel, onverschillig of men dit opvat als het bestel van een persoonlijk God, dan wel als de innerlijke noodzakelijkheid, waarmede een oneindige oorzaak werkt.

In dezen eersten algemeenen zin geloofde Adam, was er geloof ook in den Christus en blijft het geloof de grondtrek van ons menschenlijk wezen, ook in ons eeuwig aanzijn.

Door de zonde echter is dit algemeen menschenlijk geloof principieel in ons vernietigd, zoodat 't bij den wortel is afgesneden, ook waar 't in de takken nog nabloeit. De zonde is in haar diepste wezen ongeloof, d. i. afsnijding voor ons bewustzijn van den band, die ons aan God

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

bindt, twijfel aan de waarachtigheid van Zijn Woord en zoeken van een steunsel bij het schepsel in plaats van bij den Schepper. Ook dit ongelooft is niet dan de negatieve werking van een ons ingeschapen vermogen: het vermogen van ons bewustzijn. In de werkelijkheid toch blijft een zondaar even diep afhankelijk van God als de nog onzondige mensch; wordt nu in den zondaar 't ongelooft te niet gedaan en het geloof hersteld, zoo draagt dit geloof een bijzonder karakter en heet deswege *πλoτis* in engeren zin, als aanduidend een geloof, dat zalig maakt, wie verloren was.

Dit zaligmakend zondaarsgeloof komt niet als een vreemd element in onze menschelijke natuur in, maar herstelt veeleer, wat tot onze menschelijke natuur hoorde, doch in haar verwrongen wierd; slechts draagt 't nu dat gewijzigd en eigenaardig karakter, dat geëischt wordt door de zondig gewordenen natuur.

Dit eigenaardige karakter bestaat hierin, dat 't niet rechtstreeks op God-Drieëenig is gericht, maar op Zijn Woord, gelijk dit in de Schrift geopenbaard is, en in den Middelaar vleesch wierd, om eerst door dien Middelaar zich tot God op te buigen. De kennis van dit Woord is niet een daad van het geloof zelf, maar een vereischte er voor, en zelf uit zich dit geloof slechts in twee deelen: het voor waarachtig houden van het Woord en een persoonlijk vertrouwen op Hem, van wien dit Woord is. Dit zaligmakend geloof nu bestaat deels potentia, voorzoover God er in de wedergeboorte de mogelijkheid voor schiep, deels in een habitus, voorzoover God er ons besef voor vervormt en deels in een actus voorzoover het tot dadelijke werking of uiting bekwaamd wordt.

Uit de potentia zonder meer wordt noch de habitus, noch uit den habitus zonder meer de actus vanzelf geboren: bij elk der drie is God de Werker, die door den Heiligen Geest er de onderscheidene genade voor toebedeelt. Bij den actus echter, niet bij de potentia en habitus, komt uit het werk Gods een daad van den bekeerden mensch voort, zoodat hij het is, die ten slotte zelf gelooft. Omdat het zaligmakend geloof een actus van het bewustzijn is, kan het niet uitkomen in het onbewuste leven van een kind, noch bij volwassenen in onbewusten toestand; dan is er wel dispositie, mogelijkheid, en potentia en bij tijdelijke onbewustheid blijft de habitus, maar de actus ontbreekt.

Hierop grondt zich de tegenstelling tusschen het wezen en welwezen des geloofs.

Het historisch geloof, moet evenals het tijd- en wondergeloof niet onder het zaligmakend maar onder 't algemeen menschelijk geloof

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

geclassificeerd, zóó echter, dat, zoo dikwijls deze werkingen van ons bewustzijn zich in een zondaar op een van God gewild doel richten, gemeene genade hierin werkzaam is.

Het begrip geloof is in de Schrift weergegeven door אֱמוּנָה en πίστις.

Πίστις. Dit begrip bestaat uit een labiaal met een klinker van de 2^e klas en een tongletter. De oorspronkelijke stam is dan ook *πιθ* cf. *πεῖθω*, *πέποιθα* enz., 't zuiverst overgebleven in *πίθος*. Als de beteekenis van dien stam geeft men meestal op: de overtuigde, als komende van *πεῖθω*. Maar daarmee is niet genoeg gezegd. Wij hebben in den stam *πιθ* dezelfde stam als in ons Hollandsch woord binden, dat van den stam: bād komt. In het Grieksch is de stam 't zuiverst gebleven in *πίθος* = vat = iets, wat iets 'omvat, wat iets samenbindt. 't Latijnsche fides komt van denzelfden stam *πιθ* (= fid). Foedus wordt uitgesproken als foidus, waarvan klank en vorm aan den zelfden stam *πιθ* doen denken.

In het oude Grieksch komt *πειθεῖν* nog voor met een object, in den zin van: iemands zin binden. Ook wij spreken van een bondig betoog = overtuigend (*πειθεῖν*) betoog. Overtuiging moet binden.

Dus is geloof: De band, die den mensch in zijn bewustzijn aan God verbindt. —

אֱמוּנָה (אָמֵן = vast zijn, fundament, basis zijn). Waarschijnlijk is ook 't grondbegrip van dezen stam: binden. Wij vinden nl. אָמַם naast אָמֵן (cf. אָם) = binden. Een fundament nu bindt de deelen van het huis saam. In 't Grieksch is gedoeld op een willekeurig omgeslagen band. Dat zit in den Hebreeuwschen stam niet, daar is 't een band, die noodzakelijk vanzelf bindt. Vandaar אָמַם = zuil, אָמַם = foedus, verbond, wat twee partijen saambindt; אָמַם = opvoeding, אָמֵן = architect. אָמֵן = getrouw אָמֵן = de trouw.

In al deze derivata zien wij een dubbele lijn van afleiding: één in het zijn, de ander in het bewustzijn - en in beide zit het denkbeeld van: vastheid geven door de deelen in juiste harmonie te zetten. —

Geloof. Dit woord is van den stam „loof”; dezelfde als 't Latijnsche „lub” (spreek uit loeb) in „lubet”. Wij vinden dezen stam in den Gothischen wortel lioeb van lioeban, waarvan de grondbeteekenis in alle Indo-Germaansche talen is: een innerlijke aantrekking tot iets gevoelen. Van dien grondstam kwam af, zoowel lubet als liebhaben, erlauben, verlof. 't Voorvoegsel „gà” is ongeveer gelijk 't Latijnsche „con” in den zin van: ab omni parte — geheel en al. Dus is de diepste gedachte van geloof: zich met zijn geheele wezen innerlijk tot iets aangetrokken gevoelen. 't Doelt dus op een band en wel op een band, die

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

innerlijk ligt. Ons Hollandsch woord „boeien” drukt dit 't best uit (evenals lubet 't best kan vertaald door: 't boeit mij).

Na deze etymologie komen wij vooreerst aan een quaestie die tot dusver overgeslagen is bij de dogmatici nl.: wat in de algemeen menschelijke natuur de basis voor het geloof is. Hoe kwam het, dat onze oude dogmatici dit oversloegen? Zij hebben ten gevolge van de quodlibeta van de Scholastieken zich te veel gebonden geacht aan de quaesties, die reeds bestonden; met nieuwe quaesties kwam men niet aan; alleen problemata, die reeds bestonden behandelde men. Deze methode nam men van de Roomschen over. Nu namen de Roomschen alle genadegaven als donum superadditum, en dus was er voor hen geen reden om bij 't geloof, een donum superadditum, naar de basis in de menschelijke natuur te vragen.

Wij stellen deze vraag om reden, dat de vraag „wat geloof is” niet is te beantwoorden, als wij eerst niet deze quaestie bespreken. Al onze dogmatici zagen in „geloof” een combinatie (kennis en vertrouwen) en wij moeten een univocum zoeken. Van Methodistische zijde en ook wel van anderen kant vindt men allerlei verkeerde voorstelling, als zou het geloof een nieuw vermogen zijn. Dit is niet goed. Wij moeten onderscheiden tusschen fides salvifica en 't algemeen begrip van geloof, dat thuis hoort in de menschelijke natuur. Wij herleiden daarom de quaestie tot 't beeld Gods. Natuurlijk bestaat er eene betrekking tusschen 't beeld en 't afbeeldsel. Er is een onzichtbare band, waardoor 't afbeeldsel gebonden is — en omgekeerd ook voor 't beeld is er een band waardoor de betrekking blijft. Waar nu die band in de menschelijke natuur inhaerent is, ontstaan de vragen:

1^e waarin bestaat die band?

2^e welk bewustzijn van dien band kan er in het afbeeldsel wezen?

De 1^e vraag raakt 't zijn, de 2^e 't bewustzijn.

Die band nu bestaat in de oorspronkelijke gerechtigheid en heiligheid. Maar wijl de mensch geschapen is als zelfbewust wezen, zoo postuleert dat geschapen zijn naar den beelde Gods, dat daarvan bewustzijn leve in den mensch; en dat bewustzijn nu, de werking van dat bewustzijn is het geloof. Het menschelijk bewustzijn dus, dat hem kennis geeft van en bindt aan God — dat is het geloof. Dus hoort het geloof tot het wezen van onze menschelijke natuur en is in elk mensch aanwezig, hetzij in zijn positieve (geloof), hetzij in zijn negatieve richting (ongeloof).

Van welk genus is 't geloof? Is het een facultas, habitus, actus of potentia?

Geen facultas is het en wel omdat een facultas altijd een portio is, een portio universitatis, een uitsluitend begrip, dat altijd op een deel ziet, nooit op 't geheel.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Vandaar dat het zien, het hooren enz. facultates zijn, omdat 't gezicht ons alleen met de lijnen en kleuren in verband zet en niet met de geheele wereld. Zoo ook wat het inwendige van den mensch betreft, is er een facultas intelligendi en een facultas volendi, die ons elk aan ééne zijde slechts de wereld doen zien. — 't Geloof nu heeft die eigenschap niet, want het geloof is een alles doordringend beginsel. 't Dringt in de intelligente en in de zedelijke wereld. (Jezus werd ons tot wijsheid zoowel als tot gerechtigheid). — Maar het geloof is een *virtus*. Evenals het leven zelf moet gebracht worden onder dit genus (nl. van *virtus*) zoo is ook het bewustzijn van het leven een *virtus* — en even ver als het leven zich uitstrekt strekt het geloof zich uit. — Het wezen van onze menschenlijke natuur bestaat in het „Abbild” zijn, daarom is het geloof een zich bewust worden van den geheelen band, die het „Abbild” aan het oorspronkelijke bindt. Omdat 't een *virtus* is, inhaerent in de heele menschenlijke natuur moet ze, d. i. die *virtus*, onderscheiden in haar *potentia*, *habitus* en *actus*. — In alle *virtus* [*virtus* = inwonende kracht] ligt:

- 1^e dat ze hebbe kracht in zich;
- 2^o dat er bestaanswijze van die kracht zij;
- 3^o dat die kracht door de bestaanswijze zijn virtualiteit naar buiten openbare in daden.

Dus moeten wij bij deze *virtus* onderscheiden tusschen *a.* de *potentia* (d. i. het vermogen op zich zelf beschouwd); *b.* de *habitus* (de *virtus* beschouwd met het oog op den persoon in wien ze aanwezig is — want die *virtus* is niet als een oliedrop op de wateren, maar moet zich meester maken van alle kanalen in den mensch. Die *habitus* is de hebbelijkheid, die zich leent voor de krachten, die in hem zijn); — *c.* de *actus*, de geloofsdaden (d. i. de *virtus* beschouwd in rapport tot wat buiten den persoon bestaat nl. tot den *νόμος* en tot God; de *virtus* vindt haar einddoel eerst in God: eerst als de *virtus* in geloofsdaden is omgezet, is ze gansch ontloken.

Door niets meer te zeggen zou men denken, dat geloof gelijk is aan liefde. Immers beide zijn een kleven aan het „Abbild” in het oorspronkelijke; beider einddoel is in God enz. Waar ligt dan de grenslijn? In de gronddefinitie, die wij gaven: dat het geloof de *virtus* van het bewustzijn is. De liefde is dat niet; immers er bestaat ook liefde in de dierenwereld. Liefde is het trekken van het wezen in het afbeeldsel naar zijn oorsprong. 't Geloof is het kleven van het „Abbild” aan zijn oorspronkelijk beeld. De liefde is: het trekken van het *wezen* naar het afbeeldsel. Het geloof is: het trekken van het *bewustzijn* naar zijn afbeeldsel.

In dien algemeenen zin genomen is 't geloof geen speciale *virtus humana*, maar eigen aan alle creatuur, waarin bewustzijn leeft. In *Jac. 2: 19* vinden

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

wij dan dat geloof ook toegeschreven aan „niet-menschen” (engelen), en wel juist in dien zin, dat het tot de natuur behoort, hetzij positief of negatief. Immers ook van de gevallen engelen staat, dat zij „πιστεύουσιν.”

In de Heilige Schrift vinden wij dan ook een algemeen menscheijk geloof aangegeven, dat geheel buiten de zaligheid omgaat. Cf. *Hebr. 11 : 1* (ἐλλειγος πραγμάτων οὐ βλέπομένων). De πίστις is niets anders dan 't middel, dat ons een volkomen zekeren band geeft aan de ἀόρατα d. i. aan de wereld van God. Van zonde, of verzoening van zonde, van de fides salvifica is nog geen sprake. Cf. ook vers 6, waar gesproken wordt over 't geloof geheel buiten de zaligheid om. [’t Geloof is de band, die ons het stellig bewustzijn geeft van God naar wiens beeld wij geschapen zijn].

In den brief aan de Hebreëen vinden wij een aanwijzing aangaande de vraag, of de Heere Jezus ook geloof heeft gehad nl. in *Hebreëen 12:2*. (Over de exegetische quaestie, die hier inzigt, spreken wij niet; alleen zij dit gezegd: Jezus ging ons in den geloofsstrijd voor; Hij heeft den geloofsstrijd aangeboden). Het geloof opgevat sensu speciali mag niet toegekend aan Christus, want dan zou 't heel zijn godheid vernietigen. Maar als wij 't geloof nemen als de bewustheid van den band, die ons bindt aan God, als hoorende bij de natuur — dan natuurlijk was het ook in Jezus, want anders ontzegt men Hem de menscheijke natuur. Doch het bewustzijn van dien band droeg bij Hem krachtens de unio personarum een ander karakter dan bij ons.

1 Cor. 13:13 beschrijft ons de duurzaamheid van het geloof. In vers 8 enz. is sprake van dingen, die maar een tijdelijk karakter dragen. Daartegenover staan nu vers 12 en 13. Wanneer in vers 12 de γνώσις εἰς πρόσωπον gesteld wordt tegenover de γνώσις ἐκ μέρους, dan maakt dit den indruk, alsof het hier de tegenstelling tusschen geloof en aanschouwen geldt. Wanneer men fides opvat als fides salvifica, dan blijft zij niet. Zoodra toch de mensch salvus is, is er geen salvificare meer. Maar neemt men de fides sensu generali (als de bewustheid van den band) dan natuurlijk heeft zij een eeuwigdurend karakter, omdat de bewustheid van dien band met God blijft, ja in de eeuwigheid nog versterkt wordt.

Dat ook de Heilige Schrift 't woord „gelooven,” ja zelfs „gelooven in God” bezigt, daar waar geen sprake is van de fides salvifica, zien wij in *Jona 3:5*, waar van de Nineviten gezegd wordt, dat zij geloofden in God.

't Machtigst komt dit uit in de tegenstelling. Wat is ongeloof? Absentie van geloof of nog iets meer? Wij raken hier de quaestie aan, of God, die het donum geeft aan wien Hij wil, ook niet tevens oorzaak is van het verderf der anderen aan wie Hij 't niet geeft.

Deze nuchtere vraag vindt zijn oplossing in juiste onderscheiding. Bij het

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

geloof nl. moeten wij dezelfde onderscheiding toepassen als bij de zonde. De leugen is niet alleen absentie van waarheid, maar is antithetisch aan de waarheid. Zoo ook is de zonde: het ethisch instrument, dat God ons gaf, keeren tegen God. Dit moet nu ook bij het geloof toegepast. De mensch is geschapen met den *virtus credendi*. Als hij dit instrument niet goed gebruikt, dan keert het in zijn tegenstelling om: *ἀπιστία*, die is juist onze schuld.

De *ἀπιστία* komt in de Schrift voor: *Mark. 16 : 14* *sensu generali*; de *ἀπιστία* op een lijn gesteld met de *συληροκαρδία*.

Matth. 17 : 17 *γενεὰ ἄπιστος*. In het *δυσεστραμμένη* vindt hier de *ἀπιστία* haar explicatie. Ze wordt verweten aan hen, die haar hebben; immers krachtens hun natuur moesten zij geloof hebben; anders waren die menschen te beklagen, maar nu niet; niettegenstaande ze die *virtus* hadden, hebben ze haar omgekeerd.

1 Cor. 14 : 22. Hier hebben wij de tegenstelling tusschen den *ἄπιστος* en de *πιστεύοντες*. *Γλῶσσαι* en *προφητεία* — de een is voor de *ἀπίστοις*, en de ander voor de *πιστεύουσιν*. Toch krijgen de *ἄπιστοι* ook, staat er, een *σημεῖον*; er bestaat dus een aanrakingspunt tusschen hen en 't *σημεῖον* en er wordt dus geloof ondersteld.

2 Cor. 6 : 14 en 15 vinden wij dezelfde tegenstellingen, en wel geparalleliseerd, niet eenvoudig met een absentie, maar met de tegenstelling tusschen het positieve licht en 't positieve kwaad (Christus en Belial).

Openb. 21 : 8: De *ἄπιστοι* worden beschreven als menschen, die op één lijn staan met de *φονεῖς*, *πόρνοι* enz. Evenzoo ongeveer *Tit. 1 : 15*: Ze zijn *μεμιασμένοι*; niet alleen een absentie dus, maar een bezoedeling.

Hebr. 3 : 12 en 13: De *ἀπιστία* is een *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας* en dat ongeloof bestaat in het niet bewust zijn van den band, die ons aan God bindt. — Voorts *Matth. 13 : 58; 17 : 20; Rom. 11 : 20; Hebr. 3 : 19* enz. [Wij vinden die gedachte, eenigszins anders, ook uitgedrukt door den apostel: „Al wat niet uit geloof is, is zonde;” eenigszins anders, want dit ziet op de vrucht].

Het begrip van *ἀπιστία* wordt dan ook identisch genomen met het *ἀπειθεῖν*, 't ongeloovig zijn, met dit verschil, dat *ἀπειθεῖν* ziet op de vruchten.

Wanneer nu de mensch krachtens zijn natuur de *virtus fidei* bezit, en dien band aan God nu poogt te verbreken en in zijn bewustzijn dien band wegneemt, dan volgt daaruit, dat 't ongeloof reeds een schuld is, die den mensch op zich zelf reeds verdoemelijk stelt. Als een kind opzettelijk uit zijn bewustzijn den band verdringt, die hem bindt aan zijne ouders, dan is dit de hoogste impiëteit. Daarom is de *ἀπιστία* de sterkste uiting der zonde, een opzettelijke poging om zelfs in ons bewustzijn de gedachte aan God weg te nemen.

Deze *fides sensu generali* bestaat niet alleen in een band tusschen den

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

mensch en God, maar ook in een band tusschen den mensch en den medemensch. De verlorenen blijven altijd met dien band aan God gebonden; geen schepsel kan uit Gods hand uitkomen. Ook de duivelen gelooven, maar, daar de geloofsband in negatieven zin werkt, sidderen zij.

Als God ons geschapen had elk op zich zelf, dan zouden wij niet gebonden zijn aan onze medemenschen. Er waren dan wel verticale lijnen (naar God): verticaal geloof, — maar geen horizontale verhoudingen.

Die band aan onze medemenschen is ontstaan door den band aan God; doordat zij met ons geschapen zijn naar hetzelfde beeld: daarin ligt de noodzakelijke betrekking tot hen. — Een gemeenschap niet van mensch met mensch, maar een gemeenschap, die neerdaalt op hen allen, omdat ze geschapen zijn naar hetzelfde beeld. Dus alle band tusschen menschen moet verkeerd gaan werken, als hij niet rust op dien band aan God.

Jezus zei: „het eerste gebod is, enz. — en het tweede daaraan gelijk: Gij zult uwen naaste liefhebben als u zelf.”

Nu is het opmerkelijk, dat ten 1^e daar, waar geen reden voor 't tegendeel is, neiging in ons is om een ander te gelooven. Dit is hier van belang, dewijl er uit blijkt, dat er bewustheid is van dien band met onze medemenschen. Voorts, al naar den kring, waarin men verkeert, is die neiging meer of minder; in stille, vertrouwbare kringen is die neiging zeer sterk, in andere kringen bijv. op de beurs, kan die neiging niet zoo groot zijn. Paardenverkoopers enz. zijn bekend als niet te vertrouwen. In de 2^e plaats: het gelooven van onze medemenschen vindt zijn sterksten grond in het vertrouwen in hun persoon en karakter en in hun bedoelen. Hieruit blijkt, dat die grond voor die geloofswerking rust op den onmiddellijken band met hun persoon. In de 3^e plaats: het geloof in den medemensch is zulk een sterke factor in het leven, en hangt zoo nauw saam met het geloof aan God, dat het van nature bestemd is om in de gemeenschap te leven ('t geloof aan God nl.) Dat geloof is niet bestemd voor een kluizenaar. Een mensch-alleen gelooft niet.

Die *κοινωνία* (het communale geloof) behoort tot 't wezen van het geloof. Als er een persoon betrouwbaar is, dan gelooven wij hem. Maar als dezelfde persoon in andere kringen als niet te vertrouwen bekend staat, dan wordt ons eigen geloof geschokt. Zoo ook het geloof aan God. B.v. een jongeling, godsdienstig opgevoed, die op een kantoor komt. Thuis viel hem het gelooven makkelijk te midden van het communale geloof, maar op 't kantoor verliest hij vaak zijn geloof.

Daarom is 't zulk een wonder, als één mensch op zich zelf gelooft — en zijn de mannen, die zonder communaal geloof geleefd hebben, reusachtige verschijningen. Noach, Lot, Abraham, Mozes. Zij worden geteekend als de

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

groote mannen. De eigenaardigheid van het persoonlijk geloof, zonder communiaal geloof, is dat het extensiviteit verliest, maar aan intensiviteit wint. Zulk een persoon ontvangt de macht om in zijn omgeving het geloof communiaal te maken. Daarom zien wij in Christus de *τελειώσις*, omdat Hij de wijnpersbak alleen trad, Hij alleen stond tegenover alle machten. Het intensieve van dat geloof heeft Hij dan ook 't sterkst gevoeld. *Matth. 8 : 10*. In Israël was communiaal geloof; bij de heidenen niet. De hoofdman was uit de heidenen; daarom verwonderde Jezus zich zoo zeer over hem. Zoo ook *Matth. 15 : 28 : μεγάλη σου ἡ πίστις*. Dat staat nergens anders, dan hier bij dien alleenstaanden heiden.

Het karakter van dit geloof.

Het geloof is een werking van onze *ψυχή* in tegenstelling met het *σῶμα*.

Er is een samenstelling van *ψυχή* en *σῶμα* in ons. Ons leven bestaat somatisch en psychisch en de bewustheid van ons leven rust op een somatisch en op een psychisch veld. Somatisch rust het op al wat wij waarnemen met de zintuigen, het psychische vinden wij op het ethische terrein: daar verlaat 't somatische ons, alleen een innerlijke overweging heeft plaats.

In Adam zijn die twee in harmonie.

Maar door de zonde werd het evenwicht gebroken en helt het innerlijk bewustzijn naar den somatischen kant. Wij hebben 't liefst somatische bewijzen, en gelooven eigenlijk dan pas, als het ons somatisch bewezen wordt. Vandaar het materialisme. In Adam voor den val bestond die helling niet. Wat psychisch van aard was, beruste bij hem op de psychische velden. Het geloof (die virtus, die ons bewustzijn geeft van dien band) was van psychischen aard, niet somatisch. Het karakter van 't geloof was dus geestelijk, psychisch.

Maar door de zonde heeft de mensch steunzel gezocht in het somatische, ook wat zijn band aan God betreft. En ziehier de oorsprong van de afgoderij. Daartegen keert zich 't tweede gebod: „Gij zult niet somatisch maken, wat psychisch is. (Beeldendienst is daarom de diepstgaande zonde; waar goede harmonie is in het wezen, heeft 't geloof volstrekt geen neiging om somatischen steun te zoeken. God te aanbidden in Geest en waarheid is niet somatisch).

Oorspronkelijk wil het geloof, als geestelijk van aard, niet anders zijn dan geestelijk. Maar de zonde is oorzaak, dat de mensch dat geestelijke trekken wil in de *ἑρᾶτα*. Zoo ontstaat drieërlei neiging:

1^o zon, maan en sterren (bestaande dingen) te aanbidden.

2^o zich een zichtbaar wezen te maken (beeld).

3^o de symboliek te zoeken, waarin men het somatische en het psychische saam zoekt te houden.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Nu is de overhelling van den mensch, die zondaar wierd, naar 't somatische zoo sterk, dat hij niet kan gered dan langs een somatischen weg. Daarom gaf God eerst symboliek in Israël en daarna de vleeschwording als een groote genade, terwijl het motief van de vleeschwording is, dat de mensch niet anders dan langs somatischen weg kan gered worden.

Zoo wordt ook duidelijk hoe, waar geen zonde bestond, ook alle aanleiding tot de vleeschwording wegviel. Dienovereenkomstig is het geloof in de Heilige Schrift altijd aangegeven als een geloof aan de onzienlijke dingen. Het geloof is een vasthouden aan den onzienlijken God. *)

Zoo komen wij vanzelf op de tegenstelling tusschen gelooven en aanschouwen. *2 Cor. 5:7. 1 Cor. 13:12*. Hoe moet die tegenstelling verklaard? De Schrijver van het Oude Testament getuigt, dat God te zien en te leven, niet samen kan gaan.

Een zondaar kan God niet zien. Toch openbaart God zich op Horeb aan Mozes zóó, dat hij Zijn achterste deelen heeft gezien, d. i. een tegenstelling met het *πρόσωπον* (van aangezicht tot aangezicht). Daaruit blijkt, dat ons in de eeuwigheid wordt toegezegd, een zoo harmonisch bewustzijn van onzen band met het wezen Gods, dat elke tegenstelling tusschen somatisch en psychisch bewustzijn is opgeheven. Hier is ons psychisch geloof een gestoord geloof, een geloof ten deele. Daar is gekomen harmonie van psychisch en somatisch geloof (d. i. aanschouwen).

Daarbij geeft de apostel nog een tweede tegenstelling. Wij kunnen den glans der eeuwige heerlijkheid niet verdragen. Daarom kaatste God dien glans af in een spiegel, de Heilige Schrift, waarin wij wél kunnen zien. Hier is 't dus nog maar een gedeeltelijke waarneming. Daar vervalt die spiegel en zien wij de zon in het aangezicht.

Met dit geloof *sensu communi* hangt samen het *Wondergeloof*.

Dit hoort niet bij de *fides salvifica*, maar bij de *fides sensu generali*. Of er al iemand opstond, die teekenen en wonderen deed, het zou den mensch voor zijn zaligheid niet baten, evenmin als het baatte voor de toovenaars van Egypte voor Farao, die ook wondergeloof hadden. Het is hetzelfde geloof als het geloof aan een ideaal, als bv. van Columbus, die Amerika wilde ontdekken. Daarom noemt de apostel een *πίστις* onder de *χαρίσματα* op, een *πίστις* dus, die niets te maken heeft met het zaligmakend geloof. Want 't zaligmakend geloof is niet een *χάρισμα*, dat aan alle personen eigen is.

Hoe moeten wij 't wondergeloof dan beschouwen?

Het is in zijn aard en wezen niets anders, dan het bewustzijn van

*) Werk van den Heiligen Geest, II, pag. 245.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de levensgemeenschap met den almachtigen God, en dat wel een geloof, een bewustzijn van dien band, in de onderstelling, dat er tusschen 't geen God wil en 't geen ik wil, geen scheiding bestaat.

De mensch is geschapen naar Gods beeld. Daarom is vóór de zonde het doel van zijn streven en Gods doel één. Dit effect van het geloof is dus de volkomen triump van het geestelijke over het nietgeestelijke in de schepping.

Er is een schepping niet naar Gods beeld en een schepping wel naar Gods beeld. Alle schepsel naar Gods beeld geschapen leeft in het bewustzijn, dat de niet naar Gods beeld geschapen schepping geen macht over hem heeft. In het paradijs vloeide alzoo uit het wondergeloof voort: volkomen ruste, een weten dat men meer is dan de overige schepping en dies alle vrees voor de overige schepping verre. In dien zin is het wondergeloof de wortel en kiem van alle kunst.

Adam nu geschapen naar Gods beeld, in een schepping niet naar Gods beeld, is naar den stoffelijken maatstaf gemeten kleiner dan de bergen en leeuwen, maar naar de geestelijke maatstaf is hij grooter dan die.

De geestelijke maatstaf gaat vóór. Dat is 't effect van het geloof. Is dit de aard en het wezen van het wondergeloof, dan ligt op één lijn met het wondergeloof alle kracht door den mensch ontwikkeld krachtens zijn bewustzijn van zijn gemeenschap met God. En als nu God iemand geeft gaven, talenten, genie, dan krijgt hij daardoor beschikking over iets, wat in den grond goddelijk is. Die goddelijke macht kan hij door het geloof bereiken. Bij die goddelijke machten, die ter dispositie gesteld worden van den mensch, hoort ook de *θύμος*, energie, moed. Sommigen hebben die in hooge mate (heroën). Die *θύμος* enz., waarmee men alle moeielijkheden overwint, is uitvloeisel van het wondergeloof.

Juist omdat 't wondergeloof dien algemeenen vorm draagt, is er niet voor noodig geloof in God. Ieder kan 't hebben, die de macht erkent van een zeker ideaal, die het bewustzijn heeft van de macht van dat ideaal en de verzekering bezit, dat men er mee in gemeenschap staat.

Dat wondergeloof draagt dus een geheel algemeen karakter. Het richt zich niet alleen op de wonderen, maar op heel 't menscheijk leven. Alle streven wordt beziel en ontstaat door dit geloof. Nooit is er een dichter, een kunstenaar, een groot man zonder dat geloof.

Wat zegt de Heilige Schrift over dit wondergeloof?

Matth. 21 : 22. Lees het verband. Jezus zegt: Houdt u bij dit eene mirakel niet op, maar staat naar die algemeene macht, die tot alle dingen bekwaamt, en bedenkt dat de mensch, naar Gods beeld geschapen, macht heeft over al 't geschapene; vs. 22 wil zeggen: zonder geloof kan ik niets uitvoeren:

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het geloof moet altijd die krachten opwekken, die een ieder naar zijn specialen aard zijn toebedeeld.

Luc. 17 : 6. Dezelfde tegenstelling tusschen de geestelijke macht van den mensch door het geloof en de schijnbaar stoffelijke overmacht van de natuur. Dit geloof heeft evenals het mosterdzaadje een kiem in zich waardoor het zich kan ontwikkelen.

Marc. 11 : 23. De aard van het wondergeloof wordt hier nader verklaard: *a.* het is geen zaligmakend geloof; *b.* het is geen geloof in iets, wat God gedaan heeft om ons te zaligen, maar 't is de zekere bewustheid, dat wij met de krachten, die in God zijn, in gemeenschap staan, en het gebed is het in werking zijn van het geloof.

Matth. 14 : 28 en vervolgens. Hier wordt dit wondergeloof in praktijk beschouwd. Er was geen *ἀπιστία* maar een *ὀλιγοπιστία* in Petrus; een geloof, dat niet zaligmakend is, maar een geloof hieraan, dat hij in gemeenschap stond met de kracht Gods en dat die kracht Gods hem dies in staat stelde op de zee te loopen.

Matth. 17 : 17. De booze macht heerscht hier. Dat mag niet. Dat is de *ἀπιστία*. Daarom zijn ze een *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη*. En nu zegt Jezus vers 20: *διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν* hebt gij den duivel niet kunnen uitwerpen. In de woorden *οὐδὲν ἄδυνατόν ἐστι ὑμῖν* is aangegeven, dat altijd de geestelijke macht heerscht over de stoffelijke.

Die algemeene aard van het wondergeloof draagt 't karakter van mirakelgeloof alleen door de zonde. Want in het paradijs bestaat het alleen in het ruste hebben. Het wonder in den zin van *τεράς* heeft alleen bestaan krachtens de zonde. Men moet dus niet zeggen: „de schepping der wereld was een wonder”. Wonder is: het weer triomfeeren van de geestelijke macht over de stoffelijke, nadat de geestelijke macht zich aan de stoffelijke onderworpen had. Het wonder praesupponeert dus de zonde. Door de zonde trad de *ἀπιστία* in en kwam de mensch onder de macht van de natuur. In het wonder breekt de triomf van het geestelijke door. Hiermee is echter nog niet genoeg gezegd, want de kracht van het geloof wordt niet alleen openbaar in het rijk van de particuliere, maar ook in dat van de algemeene genade. Immers waar God hielden, geniën enz. geeft, wekt Hij de algemeene overtuiging weer op.

Het karakter van het wondergeloof krijgt dit geloof eerst op het terrein van de particuliere genade — waar God het gebruikt als openbaring van de macht des geestes over de natuur en als een steunsel voor en aankweeking van het zaligmakend geloof.

Hiermee komen wij op het terrein van de manifestatie. (cf. Loc. de S. S.) In dit verband, zeggen wij er alleen dit van: men mag de wonderen van Jezus

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

niet beschouwen als gedaan door zijne Godheid. Jezus heeft nergens gezegd: „Dat kan Ik wel, maar dat kunt gij niet”. Neen zelfs zei Hij: „Gij zult grootere werken doen dan deze”. En Paulus zei: „Ik vermag alle dingen door Christus, die mij kracht geeft. (Let wel: alleen op het terrein van de werken). En als de discipelen het niet konden, dan was 't alleen door hun *ἀληγοπιστία*, die niets te maken heeft met het zaligmakend geloof. Door dit soort *πίστις* hebben allen de wonderen gedaan. Het was een hun bijzonderlijk toebedeeld geloof bestaande in een opwekking van het door de zonde te loor gegane.

Voorts deden zij hun wonderen, doordat de almacht Gods aan dit geloof zijn uitwerking schonk. Als Elia en Petrus een doode opwekken, dan is dat door het wondergeloof — een wonder, dat God tot stand brengt.

Bij Jezus vinden wij 't zelfde wondergeloof. Hij had de *πίστις Θεοῦ*, was boven de natuur verheven, had altijd dat geloof, en wel jure unionis, niet jure creationis; het is dus bij Hem nog veel intensiever. Hij is zelf God en realiseert zelf de werkingen van zijn eigen geloof.

Het geloof bestaat in het bewustzijn. Maar bewustzijn is hier niet intellectus in de Aristoteliaansche tegenstelling met den wil; bewustzijn is hier niet eene eenzijdige werking van het hoofd, met uitsluiting van de werking van het hart, want in het Oude Testament en in het Nieuwe Testament is de zetel van het bewustzijn: het hart, niet 't hoofd.

't Woord in het Oude Testament voor hart gebruikt is van den stam *לִב* dezelfde stam als in *לָהֵב* = vlam. De stam *לִב* beteekent opvlammen; en ook zit er in 't denkbeeld van opspruiten, opschieten. In het Syrisch bv. is Lab = kind (wij zeggen daarvoor ook „spruit”) en vandaar is de diepste beteekenis van dien stam: pit, kern. Die pit ontwikkelde zich uitspruitend en opvlammend. Nu is uitspruiten: de ontwikkeling van het zijn en opvlammen: de ontwikkeling van het bewustzijn.

Ons woord hart komt van „krad”. Hiervan in het Grieksch *καρδία* en in het Latijn: cardo. Die stam beteekent: draaien om een middelpunt. Dus het verschil tusschen de Oostersche en Indo-Germaansche opvatting van het hart is: de Oostersche beziet het hart in zijn pit, de Indo-Germaansche beziet het in zijn levensbeweging.

Vandaar, dat een Oostersche zegswijze is van Jona en van Jezus „dat hij (nl. Jona of Jezus) in het hart der aarde was.”

Ons spraakgebruik is grootendeels gevormd naar den Bijbel en zoo zijn wij gewend geraakt aan de Oostersche opvatting van „hart” — ofschoon wij Indo-Germanen zijn.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Dat hart nu staat in het Oude Testament tegenover de נֶפֶשׁ met dien verstande, dat נֶפֶשׁ is de levensuiting van den persoon. Het hart is het middelpunt en de נֶפֶשׁ is de peripherie. Dezelfde tegenstelling als tusschen karakter en persoon. Dat לֵב komt als zoodanig voor als een fons, fontein, sprinkader. In de omgeving van Jezus was het 't hart, waarmee men de dingen opnam.

Spreuken 4 : 23 wordt dat begrip van לֵב uitgesproken. De הוֹצָאוֹת הָיִים zijn de openbaringen van het leven. Dus niet alleen van het gevoel, maar van alle levensuiting.

Bij de Hebreëen heet het: In de לֵב zijn de הוֹצָאוֹת הָיִים van *alle* leven. Bij ons: het gevoel is in 't hart, het verstand is in de hersens enz.

Soms wordt nog een dieper grond gezocht dan het לֵב. Dan is er sprake van de nieren. „God proeft ook de nieren.”

Gevolg daarvan is, dat èn in het O. èn in het N. T. de chokma wordt teruggebracht niet tot het hoofd, maar tot het hart. Cf. *Job 9 : 4*, *Gen. 8 : 21*. In *Ps. 33 : 11* „gedachten zijns harten;” *Ps. 90 : 12* de bede om een wijs hart, niet om een wijs hoofd; *Job 8 : 10* „zij brengen redenen voort uit hun hart.”

Nu nog zegt men in Arabië, dat het verstand onder de ribben zit. (Dit ziet op de schepping van Eva terug; daar, bij die rib, zeggen ze, is de hoofdplek, daar zit het hart.)

Een zoodanige opvatting is eigen aan de heele Semitische wereld en hangt samen met de eigenaardige dispositie van hun natuur.

[Een neger heeft een andere natuur dan een Mongool: bij den eerste praedomineert het bloed, (vandaar zijn vreesachtigheid); bij den Mongool praedomineeren de spieren; de Mongool snijdt zich zonder schroom den vinger af; zenuwen kent hij niet. Gelijk in die rassen het overwicht van één element uitkomt, zoo ook bij ons het verschil, dat de een meer kracht gevoelt in zijn hart, de ander in zijn hoofd enz. De vrouw heeft meer gevoel. De man heeft meer de kracht in hoofd en hand.]

Een Semiet, waar hij iets bedacht, had werkelijk de eerste impressie uit zijn hart. Daaruit verklaren zich bovengenoemde uitdrukkingen. De Indo-Germaansche wereld echter heeft de roeping om te διακρίνειν. Het zuivere spoor is alleen te vinden, als wij als uitgangspunt nemen, dat God Zijne openbaring gaf in de Oostersche wereld en de goddelijke openbaring dus haar uitgangspunt koos in de Semitische opvatting, waarbij wij dan de Indo-germaansche dialektiek te baat moeten nemen.

Dan hebben wij deze conclusie: dat de הוֹצָאוֹת alle zijn uit het לֵב; dat de hersenen als zoodanig niet produceeren. Trouwbblijvend aan die voorstelling is dan

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de functie van het hoofd alleen die van den spiegel nl. reflexie. Het is nooit productief maar altijd reflecteerend.

Zoo houden wij 't spraakgebruik van de Schrift vast, zonder daarom te verwaarloozen de roeping van 't bewustzijn van de Westersche wereld om discursief te denken, dat ons leert, wat de **הוֹצָאָה** zijn.

Nu is er in de Indo-Germaansche wereld een stam „sap” die toont, dat ook in die wereld oorspronkelijk niet het hoofd het uitgangspunt was. Van dien stam komt ons „besef”, en het Latijnsche „sapientia”. Dus achter onze Aristoteliaansche opvatting zit nog een dieper begrip, dat aan het Semitische nabij komt. — (Ook de Jood had het begrip wel van het discursieve, wat uitkomt in **בִּין**).

Volgens O. en N. T. zetelt ook het geloof in het hart. Cf. *Luc. 24 : 25; Hand. 8 : 37; Rom. 10 : 10; Ef. 3 : 17; Hebr. 3 : 12; Gen. 45 : 26* geeft 't ons ook reeds aan de hand. De Heere Jezus sprak het zelf uit in: *Matth. 12 : 34; Marc. 7 : 21*. Opmerkelijk is 't dan ook, dat bij de sterke parallelliseering tusschen mensch en dier in het O. T. aan het dier nooit een hart wordt toegerekend; dan alleen eens nl. van Nebukadnezar, maar daar is het figuurlijk.

Het bewustzijn kient dus uit het hart, vlamt op uit het hart naar boven, spiegelt zich af in het intellect, en openbaart zich zoo aan ons.

Wat is nu het doorgaande gebruik van „gelooven” in de Schrift?

In de genoemde plaatsen is 't hart de sedes van het geloof. Niet 't hart gelooft zelf, maar subject van het geloof is altijd de persoon. In dat hart zijn onderscheidene levensfunctiën; er is een zedelijk en een verstandelijk leven. Het bewustzijn nu raakt die beide levenssferen, zoowel die, waar onderscheid moet gemaakt tusschen goed en kwaad, als die, waar onderscheid moet gemaakt tusschen waarheid en leugen; het raakt het leven der gedachte en der consciëntie.

Zoo komt het, dat onze vaders terecht zoowel een intellectueele als ethische zijde zochten in het geloof. Zij duiden dit aan door te zeggen: het is aandoening van het verstand en tevens van den wil.

Intusschen onze oude dogmatici stelden het zich zoo voor, dat de Heilige Geest gelijktijdig zijne aanrakingen deed: één aan het intellect en één aan de voluntas, en dat door de combinatie van die twee ontstond ééne acte nl. het geloof.

Maar dat is mechanisch en is opgekomen in den tijd, toen men dadelijk geloof en geloofsvermogen verwarde. Men nam daarom twee werkingen aan van den Heiligen Geest, waarvan het geloof resultaat was.

De zaak is zoo:

Het geloof is het bewustzijn van den levensband aan God, naar wiens beeld

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

wij geschapen zijn. Uit dien levensband komt èn ons zedelijk èn ons denkend bewustzijn.

Het punt in ons wezen, waar die aanraking plaats heeft, is het hart. Dus het hart is niet alleen zetel van het leven, maar ook van het bewustzijn van het leven. Waar dit door de zonde verwoest wordt, wordt èn 't verstand èn de wil aangetast. De genade nu herstelt zijn en bewustzijn. De Heilige Geest werkt in het hart en herstelt wil en verstand, die gereflecteerd worden in ons bewustzijn, zoodat ze saam in de ééne acte van het geloof naar buiten treden.

Tegenstelling tusschen fides en spes. De *ἐλπίς* heeft niets gemeen met hetgeen wij „hope” noemen. Een juistere vertaling is „verwachting”. Immers, „hoop” is een kans, dat het mee en tegen kan vallen. Verwachting drukt meer zekerheid uit. Nog beter is „inwachting”, volkomene, absolute, zekere verwachting.

Wat wil die zekere verwachting zeggen? Ze is altijd gericht op één bepaald doel en vindt haar oorsprong in het contrast tusschen de innerlijke koninklijke waardij van Gods kinderen en hun uitwendig levenslot. „Ook mijn eere zal U loven,” zingt David; die eere is de stoet, de staat, dien iemand voert, de knechten en dienstmaagden, dus: alle de mijnen zullen U loven.

Die „eere” nu was wel aanwezig in Israëls symbolische wereld, maar nu is het kruis opgetreden en dit zegt, dat de uitwendige toestand niet beantwoordt aan den eisch van de inwendige roeping.

Die toestand op zich zelf nu beredigt niet, maar wordt bevredigd door de *ἐλπίς*. B.v. ik ben erfgenaam van een millioen en heb geen cent op zak, maar een briefje dat mijn recht bewijst. Dat briefje is mijn *ἐλπίς*. Nu ligt er ook voor ons een uitwendige staat gereed, die aan de inwendige waardij beantwoordt, daarop richt zich de *ἐλπίς*.

Daarom spreekt de Schrift van eene erfenis. Eene erfenis is er, behoeft niet meer gemaakt.

't Is dus de vaste verzekering van een kind van God, dat hem toekomt een gereed liggende heerlijkheid.

De *πίστις* heeft niets te doen met wat ons toe zal komen, maar alleen met den grond van ons aanzijn.

De *πίστις* is het fundament van ons gebouw en de *ἐλπίς* is de kroonlijst op den gevel.

Men kan ook zeggen, dat er is een eeuwig zijn en een proces van het worden. Dat eeuwig zijn in God is de grond, waarop wij staan en daarmee hebben wij gemeenschap door de *πίστις*. Bij de *πίστις* geldt 't intusschen ook wel eens feiten (nl. bij de *πίστις* salvifica), maar ook dan nog richt zij zich altijd op wat achter ons ligt en de *ἐλπίς* altijd op het *τέλος* van het feit. Hos. 2:14 „Achor is gesteld tot een deur der hope”: een deur die ik zie; daarin ligt de zekerheid van de *ἐλπίς*.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Psalms 130 spreekt van den wachter: Israël moet wachten op den Heere als de wachter op den morgen, die zeker is, dat de morgen komt.

Rom. 8 : 24. Vanaf vs. 18 wordt het contrast beschreven tusschen den innerlijken en uitwendigen toestand van den christen. Tegenover die *παθήματα* staat *ἡ μέλλουσα* enz.

De bodemlooze verwachting van het creatuur en de verwachting van een christen worden voorts tegenover elkander gesteld: de laatste is de *ἐλπίς*. Die kan alleen komen door de *δόξα* van de kinderen Gods; *νιοθεσία* is niet het worden van een kind van God — want dat zijn ze — maar de prinselijke installatie in de eere, die hun als kind Gods toekomt. Het lichaam der zonde staat daarvoor nog in den weg. En nu vers 24. De *σωτηρία* in absoluten zin is nog voorwerp van de *ἐλπίς*; die *ἐλπίς* is niet een *ἐλπίς*, die komen moet, maar die er is, doch bedekt door een *κάλυμμα* (*οὐ βλέπομένη*)).

Rom. 5 : 4 en 5. De *ἐλπίς* wordt weer gesteld tegenover het lijden, omdat de *θλίψις* het dulden werkt, dit de *δοκιμή* en de *δοκιμή* de *ἐλπίς* doet opleven — en die kan niet bedriegen, omdat wij de zekerheid ervan van God zelf hebben ontvangen.

Ef. 2 : 12 die hope gestempeld als het particulier eigendom van het kind van God.

Dat die hope niet gericht is op een zaak, die nog gemaakt moet, maar die er reeds is, blijkt o. a. uit *Col. 1 : 5*. Ze is *ἀποκειμένη*, gedeponeed — en wel in den hemel.

In *Hebr. 10 : 23* wordt ook dat onwankelbare karakter uitgedrukt: *ἀκλινῇ*, want Hij, die 't aankondigde, is getrouw.

Dat die hope dadelijk voortvloeit uit de wedergeboorte blijkt uit: *1 Petr. 1 : 3*. De wedergeboorte vindt haar *τέλος* rechtstreeks in de *ἐλπίς*.

Dat die hope alleen doelt op 't geen komt na de afwerping van het lichaam der zonde, blijkt uit *1 Petr. 1 : 3* en evenzoo uit *Tit. 2 : 13*, waar de *ἐλπίς* in verband met de *παρουσία* van Christus wordt genoemd.

Over het verband tusschen geloof en hoop zie: *1 Cor. 13 : 13*; *Gal. 5 : 5*; *1 Petr. 1 : 21*. In *1 Cor. 13* gaat de *πίστις* voorop, wordt de *ἐλπίς* uit de *πίστις* geboren en heeft de *ἀγάπη* haar wortel in beide. In *Gal. 5 : 5* zien wij dezelfde genetische samenhang. En in *1 Petr. 1 : 21* gaat ook weer 't geloof voorop en worden de *πίστις* en de *ἐλπίς* voorgesteld als gericht te zijn op God.

Geloof, hoop en liefde saamgenomen werken alle drie in het bewustzijn. Men gelooft, hoopt en heeft lief met zijn bewustzijn. En nu is elk van die drie: bewustzijn van een band aan God, edoch met dit verschil:

Geloof is het bewustzijn van den band, waarmee wij oorzakelijk in God rusten, oorzakelijk aan God verbonden zijn.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Liefde is het bewustzijn van den band, waarmee wij persoonlijk met God verbonden blijven.

Hoop is het bewustzijn van den band, waarmee wij aan God verbonden zijn voor eeuwig.

Geloof ziet dus op 't verleden; liefde op 't heden, hoop op 't toekomende.

Wij komen nu tot de *πίστις* sensu salvifica. Daarbij hebben wij de vraag: In welken toestand verkeert een zondaar quod ad fidem, eer het werk der verlossing in hem wordt aangelegd?

Antw.: In den zondaar werkt nog wel die liefde, geloof en hoop maar in verkeerden zin. Immers de virtutes naturae humanae zijn vervalscht.

Dat merken wij, als wij ze nemen eerst in relatione ad Deum.

(1) Voor 't geloof komt in de plaats de *ἀπιστία*.

(2) „ de liefde „ „ „ „ „ vijandschap.

(3) En „ „ *ἐλπίς* „ „ „ „ „ het grijpen naar het tegenwoordige.

Quod ad (1): cf. de 3^e observatie.

„ „ (2): het bedenken des vleesches is vijandschap.

„ „ (3): de *ἐλπίς* is geboren uit het besef, dat onze uitwendige toestand ons niet bevredigt. Vandaar de ontevredenheid.

Daar, waar nu de *ἐλπίς* zich richt op het heil, wordt ze een kracht in den zondaar om met geweld een beteren toestand af te dwingen en zoo de vervulling van zijn „kabood” in dit leven te krijgen. (Men lette er op, dat wij de *ἐλπίς* hier nemen, zooals ze in het paradijs was. Het uitzicht op het eeuwig leven was voor Adam de *ἐλπίς*.)

Hoe openbaart de *ἐλπίς*, *ἀγάπη* en *πίστις* zich nu positief in dit leven?

De *ἀγάπη* wordt een zich zelf liefhebben, zelfzucht, in plaats van God lief te hebben. De *ἐλπίς* slaat om in gemor. De *πίστις* wordt niet alleen *ἀπιστία*, maar wordt geloof aan den mensch, aan de rede. Maar de Schrift leert ons de zaak nog dieper inzien. Dat proces rust niet, eer dat diezelfde kracht die op God gericht moet, gericht wordt op Satan. Cf. 1 Joh. 3 : 10 *τέκνα τοῦ διαβόλου* tegenover *τέκνα τοῦ Θεοῦ*. Alle drie de virtutes *πίστις*, *ἐλπίς*, *ἀγάπη* moesten op God gericht. Maar door de zondige ontwikkeling richten ze zich eerst op den mensch zelf — maar zij gaan nog verder en zoeken een *πατήρ* en vinden dien in Satan. Dit zegt Jezus in Joh. 8 : 44, 45.

De doorwerking daarvan zien wij in de verzoeking van Jezus in de woestijn, waar de verzoeker tot Jezus komt als een, die voor Hem wil zijn, wat God alleen voor Hem zijn kan.

Nu intusschen is dat niets dan *ψεύδος*, want feitelijk blijft elk schepsel, ook de duivel, gebonden met den band aan God.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Daarna leert de Schrift, dat, als eens de wereld wegvalt, dan de wetenschap van dien band aan God terugkeert, maar dan als oorzaak van eeuwig afgrijzen.

Dat is het, wat de Schrift zegt: De duivels weten het en sidderen (*φρίσσειν*).

Uit die negatieve en positieve werking van die virtutes vloeit voort de verdoemelijkheid voor God. De zondaar mag die virtutes niet aan God onttrekken — en veel minder ze tot zich zelf en den duivel keeren. Een neutraal terrein is er niet. Die ze niet keert tot God, keert ze tot den duivel. Dit maakt, dat de heele wereld verdoemelijk ligt voor God. Nu komt God tusschenbeide met de openbaring in Christus. Zin van die openbaring is om zichzelf voor den zondaar aannemelijk te maken. God in Christus geopenbaard is God aannemelijk gemaakt voor de behoeften van den zondaar. Daarin ligt *φιλανθρωπία*. Wanneer nu de mensch Hem nog blijft verwerpen, wordt dientengevolge de virtus van de *ἀγάπη* enz. nog sterker gespannen in het kwade. Want er is meer onheilige kracht noodig om zich te verzetten tegen „God geopenbaard in Christus” dan tegen God, zooals Hij in het paradijs is.

Wanneer wij zoo onze vijandschap verscherpen, worden wij allen schuldig gesteld en wordt eerst openbaar de schrikkelijke negatieve werking. Elke zondaar verwerpt Christus.

Daarom moet aan allen gepredikt en die zich verzet, is dubbel schuldig. Wij hebben het heil in Christus aan te bieden niet alleen aan de uitverkorenen, maar aan den zondaar, opdat God gerechtvaardigd worde, waar Hij de verdoeming uitspreekt over alle zondaren. De objectieve heilsopenbaring moet dus onderscheiden van de subjectieve, die hierin bestaat, dat, terwijl allen den Christus verwerpen, God Hem aan het hart van eenigen dierbaar maakt.

Ons is daarbij mededoogen aanbevolen in tweeërlei opzicht. Iemand die te doen kreeg met God geopenbaard in Christus, heeft 't harder te verantwoorden, dan die alleen met God in de natuur geopenbaard te doen kreeg. Zoo moeten wij *Mark. 4 : 12* verklaren en *Matth. 13 : 14*, waar de gelijkenis van den zaaier is uitgesproken en de discipelen vragen, waarom Hij door gelijkenissen spreekt. Hierop antwoordt Jezus in vs. 14. Men moet dus deze woorden niet opvatten alsof, wanneer Jezus niet in gelijkenissen hadde gesproken, zij dan wel gezaligd werden. Men moet er *Hebr. 6* naast leggen. De Heere zegt namelijk: Ik wikkel de waarheid zóó in, dat, wanneer er genade aanwezig is, zij dan ook in gelijkenis wordt verstaan; maar, waar die genade niet aanwezig is — verstaan zij het niet zoo goed, opdat zij niet noodeloos in het oordeel gebracht worden. Die toestand, zegt Jezus hier, die in *Hebreë 6* beschreven is, vindt zijn oorzaak alleen in de prediking ook aan de niet-uitverkorenen. De mannen van *Hebreë 6* zijn niet uitverkorenen, maar het zijn zij, die het Evangelie gehoord hadden, zóó dat er *ἐπιστρέψις* is, doch slechts

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

in schijn. Daardoor is hun oordeel ontzettender. En daarom moeten wij *Mark. 4: 12* enz. zoo verstaan: Jezus handelt over verkorenen en niet verkorenen. Wanneer aan de niet-uitverkorenen 't Evangelie wordt gepredikt, zonder dat zij tot werkelijke bekeering komen — dan verzwaaert dit hun oordeel. Daarom moet men zóó spreken, dat uitverkorenen de waarheid er uit proeven — opdat er geen valsche *ἐπιστρέψις* komt.

Het Geloof sensu salvifica.

Geloofsgenade is niet een daad, waardoor iets nieuws wordt ingebracht, niet een scheppende, maar een herscheppende daad, waardoor de in de mensche-lijke natuur gelegde virtus credendi, amandi en sperendi, die was omgeslagen, weer recht gezet wordt. God leidt dus de *ἀπιστία* terug in *πίστις*. Die *πίστις* nu is bedoeld in *1 Petri 1: 9*, waar de *πίστις* genomen is met het *τέλος* van de *πίστις* nl. de *σωτηρία τῶν ψυχῶν*. De *πίστις* als zoodanig neemt een vorm aan, en het is die forma fidei; waarop alles aankomt. Die virtus had in de schepping deze forma: „opdat Hij God zijnen Schepper recht kennen enz.” (Catechismus). Bij den zondaar is die forma: murmureering enz. Bij de herscheppende daad krijgt die *πίστις* weer een andere forma, waardoor ze tot *πίστις* salvifica wordt.

Πίστις in die forma richt zich tot den mensch als zondaar, niet als mensch. En nu is het die forma, die onze vaders noemden „oprecht geloof” (oprecht in den zin van „echt”) waar het op aan komt.

Wat is het verschil tusschen het geloof in deze forma en in de oorspronkelijke?

(1) De oorspronkelijke forma was een rechtstreeks gericht zijn op God Drieëenig. Het geloof in deze wordt gericht op Christus en eerst door Christus op den Drieëenigen God.

(2) De forma van het geloof in de schepping was bij een menschheid met een eigen hoofdorgaan saamverbonden, maar naast God staande en alleen hangend aan Hem door de kleving tusschen Bild en Abbild; een forma puur van schepsel op Schepper en de klove tusschen die twee overbruggend. Nu echter is 't niet meer de menschheid naast God, maar het is God zelf, die in Zijn Zoon als hoofd van die menschheid optreedt. De spanning van het geloof om de klove te overbruggen tusschen Schepper en schepsel is weggenomen, want in den Middelaar is de Schepper met de schepselennatuur vereenzelvigd.

(3) In de forma van het paradijs is een openbaring van Gods deugden naar den aard van het ongeschonden schepsel. Daarom kan in het paradijs noch Gods barmhartigheid noch zijne ontfermingen geopenbaard. — Nu daarentegen is 't objectum fidei anders; nu is het de rijkdom van genade van barmhartigheid.

(4) In de forma van het geloof in het paradijs werkt die forma uit het leven op het bewustzijn en gelijkelijk met het bewustzijn opdoemende.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Bij den zondaar is reeds een bewustzijn ontwikkeld, maar het is afgescheiden van het leven en dies is de forma van deze fides, dat ze uitwendig komt tot het bewustzijn en daarin daalt; dus is ze aan het woord gebonden.

(5) In het paradijs was de forma van het geloof amissibilis. Nu is zij inamissibilis.

Bij het geloof repeteert zich, wat wij vonden bij de wedergeboorte nl. dat deze forma van het geloof niet op eens en alleen in ons woont. Niet op eens is bij de wedergeboorte alle zonde weg. Zoo ook is bij het geloof niet op eens alle ἀπιστία weg, maar die blijft voortwoekeren -- en vandaar de worsteling tusschen de πίστις en de ἀπιστία.

De werker van het geloof. (De controversen b.v. met Arminius enz. zijn in andere boeken wel te vinden). Het zaligmakend geloof is gewerkt door God. *Ef. 2 : 8.* [Voor de quaestie van het τοῦτο, cf. Werk van den Heiligen Geest]. *Joh. 6 : 44; Philip. 1 : 29.*

Het geloof is niet te scheiden van voorafgaande inplanting in Christus („voorafgaande” sensu ordinis, niet temporis. Er is geen bewustzijn, zonder zijn).

Intusschen is in de kerk over die inplanting vaak strijd gevoerd, alsof men eerst tot geloof wierd gebracht en bekeerd en later in Christus ingeplant. Voor wat het bewustzijn betreft, ja, dan is 't zoo. Maar dit mag nooit genomen voor 't essentieele. Ons geloof hangt af van de inplanting in Christus, niet omgekeerd. Eerst de inplanting. Eerst als wij in Hem zijn gestorven, gekruist en opgestaan, dan kan het bewustzijn daarvan volgen.

In hoeverre kan nu dat bovennatuurlijk geloof potentia bestaan, maar actueel afwezig zijn?

Volgens de Schrift bestaat het ook daar, waar het dadelijke nog niet aanwezig is.

Dit kan bewezen (1) door tegen elkaar over te stellen den eisch, dien de Heilige Schrift stelt aan het zaligmakend geloof in dadelijken zin, en hare uitspraken omtrent de zaligheid van hen, bij wie die verschijnselen afwezig waren. *Rom. 10 : 17* geeft den eisch, waaraan 't dadelijk geloof moet beantwoorden. *Jer. 1 : 5; Lucas 1 : 44* (geloof reeds in den moederschoot). De eisch voor het dadelijk geloof is ἀκοή διὰ ὁήματος en aan den anderen kant het κήρυγμα.

(2) De Heilige Schrift geeft niet toe, dat bij een kind reeds een werking van het geloof in het bewustzijn zijn kan, een habitus fidei, gelijk Rome wil. Volgens de Schrift slaapt het bewustzijn bij een kind. Cf. *Deut. 1 : 39, Jona 4 : 11; Rom. 9 : 11.*

Nemen wij die gegevens samen, dan volgt, dat de mogelijkheid in Gods Woord is gegeven voor een inplanting van het geloof, ook waar de onmogelijkheid is voor eene dadelijke werking van het geloof. *Matth. 18 : 6* hiertegen

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

aan te halen baat niet, want de kinderen daar bedoeld, kunnen zich reeds bewegen en uit vers 4 blijkt, dat de Heere 't begrip van klein uitbreidt op de innerlijke gesteldheid van het hart.

Heeft men alzoo gevonden, dat er voor 't dadelijk geloof noodig is *ἔκδοξ* en dat toch geloof bestaan kan zonder dat er *ἔκδοξ* is, dan kan men nog vragen: Eilieve, laat de Schrift soms ook toe, dat er zonder geloof zaligheid zijn kan? Immers neen. A. Marck, dit inziende, heeft toen een anderen uitweg gezocht, nl.: dat een klein kind zalig wordt door het geloof van zijn ouders. En dat nu is een dwaasheid, een losrukken van de fundamenteën der gereformeerde kerk. Men wordt dan gedoopt op grond van het geloof der ouders. Dan wordt 't geboren kind niet beschouwd als in Christus geheiligd, maar als een Joodsch of heidensch kind. Men gaat dan zeggen: Eerst door de „aanneming” wordt het lidmaat enz. Het kind wordt dan gedoopt, niet omdat God wat aan dat kind deed, maar door een soort van overheiligheid van de ouders. Waarom is er geen erfgehoof mogelijk? Omdat bij de schepping van den mensch elke ziel een creatio divina is. Dienvolgens erft men de erfzonde niet over als een soort smet, maar komt ze toe als straf. — 't Geloof is dus onbestaanbaar, tenzij als gevolg van de overzetting in den staat der genade. — En de conclusie is, dat ook zij, die nog geen actueel geloof hebben, toch geloof kunnen bezitten (in potentia). Tot diezelfde conclusie brengt ook het feit van het vroeg sterven van millioenen kinderen der christenheid.

Dit was 't groote argument, dat de Arminianen aanvoerden, dat de gereformeerden, die het geloof voor de zaligheid eischten, eo ipso de kleine kinderen verdoemden. — De Dordsche Synode sprak toen uit, dat geloovige ouders getroost mogen zijn over hun vroeg wegstervende kinderen. De kinderdoop wordt toegediend op de onderstelling van aanwezig geloof, niet op hoop van komend geloof. Evenmin als iemand vóór zijn openlijke belijdenis ten avondmaal mag gaan, omdat hij zonder' belijden geen zegel op het belijden kan geven, zoo ook mag de kerk geen kind doopen dan in de onderstelling, dat het wedergeboren is. De doop is het zegel der wedergeboorte.

Het raakt hier ook de quaestie van de oogenblikken, dat het geloof werkt en de oogenblikken dat 't niet werkt. Leeft het geloof in het bewustzijn, dan is het ook onderworpen aan de eigenschappen van het bewustzijn: en eigenschappen van het bewustzijn zijn, dat het schuilen, sluimeren, schijn dood zijn kan. Niet altijd is onze heele schat van Grieksch, Latijn, Duitsch aanwezig. 't Bewustzijn bestaat uit een reservoir (memorie) en een pitje, dat men laat branden.

Dus moet wél onderscheiden het potentieel en actueel bewustzijn. In den slaap en bij sommige zieken verdwijnt het bewustzijn geheel om later weer te komen.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Maar dan moet ook het geloof, in het bewustzijn levend, mede onderworpen zijn aan de sfeer der wisselingen van het bewustzijn. Hieruit blijkt, dat ook waar geen geloofswerking is, er toch geloof aanwezig kan zijn. Dienovereenkomstig lezen wij dan ook in:

Col. 2:5 enz.: dat de apostel niet alleen kent een *πίστις*, maar ook een *σπερέωμα* (= lichaam van eene zaak tegenover de schaduw daarvan); ook zegt hij, dat zij Christus in zich besloten hebben (*παρέλαβον*) en dat zij dus hebben den wortel *ρίζα* d. i. potentia.

Col. 1:23. De *πίστις* moet in hen een *θεμέλιον* vormen; al die begrippen dus passief genomen.

2 Tim. 1:5. 't Geloof heeft in hem *οἰκία*. *Πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί* bewijst dat er potentieel geloof aanwezig zijn kan. De *πίστις* is voorgesteld als een inwoner in de ziel.

Eindelijk wordt dit bevestigd door het geheele Nieuwe Testament, waar de apostelen altijd aanspreken met „geloovigen”, waarin ligt een voortdurende toestand, iets, dat een qualiteit, een vaste habitus is geworden. Waar de naam *πίστοι* met *ἄγιοι* eensluidend wordt gegeven aan menschen, die op dat oogenblik daar in het geheel niet met de gedachten in zijn, daar bewijst dit, dat het wezen van het geloof niet mag gezocht in de actus.

Dit op den voorgrond stellen van een potentieel geloof is evenwel niet enkel een redmiddel, om alzo voor de jonge kinderen, die sterven, een uitweg te vinden, maar het raakt den wortel van het geloof. Want door het geloof potentieel te stellen, verklaren wij, dat 't geloof altoos potentieel is, bij oud en jong.

Niemand wordt zalig, dan door dat potentieel geloof. Alle geloof is potentieel.

Hierin ligt opgesloten, dat er slechts twee zaken zijn, die ons zalig maken: de wedergeboorte en het geloof. De wedergeboorte herschept ons *wezen*, 't geloof het *bewustzijn*. Aldus dringt het in, tot in den wortel van ons wezen.

't Geloof heeft dus zijn eigen plaats; het geloof is onmiddellijk correlaat met de wedergeboorte. Deze twee zijn de principieele genadedaden, terwijl de andere (als heiligmaking enz.) afgeleid zijn. — Hieruit vloeit tevens voort, dat juist door die opvatting dat geloof wordt ingebracht in den wortel van de schepping van den mensch, in den wortel van zijn existentie.

Dit stellen wij tegenover alle Anabaptistische en Methodistische voorstellingen, volgens welke men eerst heeft een mensch, die slechts kruipt, maar waarin nu een nieuw vermogen komt, waardoor hij zich kan opheffen n.l. 't geloof. Wij zeggen: de mensch is evenals een vogel met vleugels geboren, maar hij kan ze niet gebruiken wegens de zonde, en hun gebruik wordt weer hersteld door het geloof, hetwelk de veerkracht teruggeeft. Dit nu kunnen wij ons niet verklaren. Wij kunnen geen voorstelling hebben, van wat een ontloken of

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

een sluimerend bewustzijn is. De vermogens van elk mensch zitten alle potentieel in het kleine kind. Dus niet alleen van het geloof kunnen wij geen voorstelling hebben, maar evenmin van alle natuurlijke vermogens van den mensch. Zoo ook in de natuur: in een graankorrel hebben wij een even sterk raadsel. De kam van den haan zit in het ei, maar tracht dit maar eens in het ei aan te wijzen.

Het voorwerp van het zaligmakend geloof.

Bij het geloof *sensu generali* was het voorwerp: God. Het zaligmakend geloof is het bewustzijn van den band, waarmede wij in Christus als zondaren aan den God van alle ontfermingen verbonden zijn. Het algemeen geloof is dus hier gespecialiseerd. Bij het algemeen geloof was het de band aan den almachtigen God als Schepper, maar hier treedt een middelschakel in, nl. Christus. Die Middelaar is God geopenbaard in het vleesch. En omdat Hij dat is, daarom kan die Middelaar alleen gekend in het uitwendige. Dienvolgens moet Hij of zelf of door gezanten tot ons spreken. Vandaar het verband met de Schrift; de apostelen hadden Jezus zelf voor zich. Maar vóór en na dien tijd is een getuigenis noodig, waardoor de Christus aan de zielen kan geopenbaard. Aldus treedt de Heilige Schrift als tusschenschakel in, maar niet in magischen zin, zooals de Lutherschen en Neo-Kohlbruggianen het haar laten doen.

De nadruk valt op de *ἀκοή*, niet op 't lezen van de Schrift. De Christus moet gepredikt worden; wij moeten in ons bewustzijn de gestalte van den Christus opnemen; daarop komt alles aan. Iemand kan zalig worden zonder in den Bijbel te lezen; hij kan 't worden door prediking of getuigenis van anderen, maar iemand, die den Bijbel heeft en hem niet leest, doet zonde. Daar nu in de Middeleeuwen de Christus is vervalscht, daar werd noodig, dat de Schrift verspreid werd door de drukkunst — opdat wij toch 't zuivere beeld van den Christus zouden hebben.

Waarom moet die weg gevolgd voor de ontwikkeling van het geloof? Een zondaar is niet iemand, die niets uitstaande heeft met geloof; zeker, hij heeft dat wel, maar met omgekeerd geloof. Hij heeft een uitgewerkt bewustzijn, waarin alles verkeerd staat. Tegen zijn valsch bewustzijn nu, moet een zuiver worden overgeplaatst. Vandaar, dat de Heilige Schrift, als er sprake is van geloof, keer op keer niet den eind-terminus noemt, maar zich bepaalt bij de tusschenschakel „geloof in den Heere Jezus”. Die formule nu is een elliptische, verkorte uitdrukking. Deze formule is juist, omdat er al het onderscheid tusschen het algemeen en het zaligmakend geloof in ligt. Het geloof kan zich echter nooit verder uitstrekken dan 't wezen. Zal er geloof zijn in Jezus, dan moet er ook *in-zijn* in Jezus zijn. — Gaan wij nu terug van het dadelijke, naar het potentieel geloof, dan blijkt, hoe ook het potentieel geloof niet buiten Christus omgaat.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Door de wedergeboorte wordt een zondaar in de kern van zijn wezen ingeplant in Christus; dan is het geloof: het bewustzijn van den band met God in Christus. Wie in Christus is, is ook in Zijn wezen. De Christus staat tusschen het wezen van den mensch en het wezen van God in. Alle denkbeeld van abstractie en intellectualisme wordt op zij geschoven.

Het zaligmakend geloof is een bewustzijn van wat in dat leven in Christus geschonken is. Vanzelf kan dus inplanting in Christus niet later komen, maar wel de bewuste reflexie daarvan. Op dit punt ontstaat de mogelijkheid van tijd- en historisch geloof.

Tijdgeloof: *Matth. 13 : 20, 21; Joh. 5 : 35. Hebr. 6.*

Historisch geloof: *Hand. 26 : 27. Jac. 2 : 19 enz.*

Historisch geloof kan men hebben van kindsbeen af tot aan den dood. Tijdgeloof is voor een tijd. Het historisch geloof heeft dus meer breedte, maar minder diepte. Historisch geloof is puur verstandswerk; het tijdgeloof is een geestelijk werk, een genadewerk. Historisch geloof is eene verstandelijke aan-neming van de waarheid, omdat men er niets tegen heeft; het ontstaat uit onnadenkendheid, waarbij geen roeringen van het harte zijn. Tijdgeloof openbaart een geestelijke gestalte; er worden hogere krachten gewekt. Het is in alles eene vertooning van het ware geloof, maar zonder den wortel. — 't Historisch geloof heeft geen critiek noodig, daar het die vindt in de juiste definitie van het geloof; het heeft noch de certa cognitio noch de certa fiducia.

Tijdgeloof raakt de quaestie van het potentieel geloof. Waar in de christelijke kerk indringt de valsche gewoonte om alleen het dadelijk geloof aan te zien als geloof, daar neemt af het besef, dat God het geloof werkt en wint veld het besef, dat de mensch het geloof zelf maakt. Nu gaat de mensch doen evenals het meisje, dat kunstbloemen maakt zonder op den wortel te letten. De mensch poogt de bloem van het geloof na te maken, en op het terrein van het nage-maakte geloof, wortelt het tijdgeloof. Het nagemaakte geloof van den hypocriet is het groote gevaar voor de kerk van Christus. Nergens komt dat tijdgeloof meer voor dan in de kringen van het Methodisme. Bij voorkeur kiest men daarvoor menschen met een sterk geprikkeld zenuwgestel, als dronkaards, hoereerders enz.

Certa cognitio en certa fiducia.

In onze dogmatieken staat gewoonlijk, dat het geloof triplex is, cognitio, assensus en fiducia. Onze Catechismus echter (vr. 21) heeft slechts twee: nl. fiducia en laat de cognitio met den assensus ineenvloeien. De laatste voor-stelling is de juiste. Hoe komt men tot die deeling in drieën?

Door den strijd met Rome. Rome sluit de cognitio uit en schuift daarvoor in de plaats ignorantia. In overeenstemming met haar kerkbegrip leert Rome,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

dat de eigenlijke daad van het geloof is: het accepteren van de kerk, die als een godin op aarde verkeert.

Het individu zucht om te eten van den boom der kennis, maar zoolang het dat doet, sluit het ook 't geloof af. Men moet dus beginnen met de kennis op zij te zetten, zegt Rome, en moet beginnen met niets te kennen, niets te weten, maar enkel te gelooven. Eerst bij het „credo, quia absurdum”, is het hoogste bereikt. En dan in de tweede plaats komt men per fidem ad intellectum, en daarna tot aanschouwen. Vandaar de regel: „fides caeca est.” —

De gereformeerde kerk heeft hiertegen gepolemiseerd, en in die polemiekwam zij er toe, om de cognitio en den assensus uit elkaar te nemen; dat nu was niet goed; het gaf een valsch dogmatisme onder de geloovigen. In onze gereformeerde kringen vindt men zeer vaak, dat er eenige menschen zijn, die zeer ervaren zijn in de gereformeerde dogmatiek. Zulke personen worden maar al te vaak, om hun groote memorie of begripskennis voor diepere geloovigen gehouden, en zoo beschouwen ze zichzelf ook; degeen, die daar niet bij kan, wordt op zij gezet. Dat geeft een hangen aan intellectualisme. Om dit tegen te gaan, moeten wij de certa cognitio en de certa fiducia naast elkaar nemen. De Roomsche voorstelling, alsof men alleen gelooft, wat men niet begrijpt, gaat uit van een onware dualistische voorstelling van weten en gelooven (Cf. Encyclopaedie.) De Catechismus rekent de cognitio als niet behoorende tot het geloof; ze zegt wel „zekere kennis of weten”, maar definieert dit nader door: „waardoor ik 't al voor waarachtig houde” enz.

Dus niet het kennen, maar het „voor waarachtig houden,” dat is daar het geloofselement.

De oude dogmatici leggen er nadruk op, dat de cognitio tot het geloof behoort. Wij betwisten deze voorstelling. Hiervoor stellen wij in de plaats niet wat Rome zegt, maar: dat een zekere mate van kennis *een requisitum* is voor het geloof; kennis moet er zijn om te kunnen gelooven. De kennis om te kunnen gelooven is zeer uiteenlopend; denk aan den stokbewaarder te Philippi, die slechts zeer geringe (summiere) kennis had. Zoo ook de 3000 menschen op den Pinksterdag; die kenden volstrekt niet de dogmatiek. Die cognitio is dus rekbaar; niet onverschillig; maar zij verschilt naar tijden, omstandigheden en personen. Die in de dagen der Arminianen niets wist over „den vrijen wil,” miste de noodige kennis om tot het geloof te komen.

In onze dagen moet men kennis hebben van de Godheid van Christus, wegens de modernen, zal men kunnen komen tot geloof. Het scheelt in dorpen en steden, bij mannen en vrouwen. Voor alle geloof is nodig zoodanige kennis van den Christus als Middelaar, als waardoor de zondaar voor eigen persoon en in eigen kring een besef kan krijgen van de ontferming Gods. Zegt nu

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Rome: gelooven is, dat ik in alles tegen mijn eigen weten inga — dan zeggen wij: dat is zoo. Maar Rome ziet voorbij, dat die gepraesupponeerde cognitio lijnrecht staat tegenover het natuurlijk weten van den zondaar. Hier krijgen wij de tegenstelling van het kruis van Christus en de wijsheid der wereld. — Waardoor ontstaat de certa cognitio? Certa cognitio of certa scientia is niet gelijk „certa scire.” Bij den zondaar is een dubbele handeling noodig van den Heiligen Geest om tot geloof te komen: (1) een *φωτισμός* — (2) een verzekering. Blijft het een memoriter geleerde cognitio, dan blijft het ook een onverteerbare massa. Daarom moet eerst in het bewustzijn van den zondaar ingebracht het licht des Heiligen Geestes, waardoor de verklaring van den zondaar als zondaar en van God als Ontfermer realiteit voor hem krijgt. En zoo is het ook (2) met de verzekering, in het algemeen genoemd het Testimonium Spiritus Sancti.

Het is een fout van Rome, dat zij wèl een *φωτισμός* aanneemt na het geloof, terwijl wij die nemen vóór en in het geloof. Rome laat het ongebakken meelopnemen, maar wij, als het brood geworden is. De beste wijze om het intellectualisme en het dogmatisme te bestrijden is niet zooals de Etischen zeggen: alleen Jezus aannemen, want dan gaat de cognitio al meer weg. Maar de cognitio qua talis moet alleen beschouwd als praesuppositum voor het geloof; het hangt af van de *φωτισμός* en de certificatio en dit kan alleen gewerkt door den Heiligen Geest. En nu is er melk voor de kinderen en vaste spijs voor de meer gevorderden. De Cognitio is alleen kennis, geheugenwerk. Blijven wij maar vasthouden aan de schriftuurlijke voorstelling van het bewustzijn als de spiegel. Het geloof moet uit het hart in het bewustzijn inkomen, dan heeft het alleen wezenlijk waardij. Cf. *Job 19 : 25; Jes. 53 : 11; Joh. 3 : 33; Joh. 17 : 3; Rom. 10 : 9 en 10; 2 Petr. 1 : 16—18; 1 Joh. 3 : 14; 1 Joh. 5 : 9 en 10*. Die *μαρτυρία* wordt als het onmisbaar element aangegeven voor de certa cognitio.

Wat de certa fiducia betreft, daaronder verstaat men de verzekerdheid, dat het heil in Christus ook ons persoonlijk zaligt. Dat is een minder gelukkige uitdrukking, want een certa fiducia komt zoowel bij kennis als bij vertrouwen te pas. Wat ons bewustzijn betreft, is geen geloof noodig dan de werking van ons hart. Men is aan het tobben geraakt, omdat er zoovelen waren, die niet durfden zeggen: „Hij is ook mijn Verlosser.” Hadden, zoo vroeg men, degenen die dit niet volmondig durfden zeggen, ook geloof? En nu antwoordde men, deze hadden zonder verzekering toch het echte geloof, en dus stelde men: (1) *ἀπιστία*; (2) *πίστις* zonder verzekering; (3) *πίστις* mèt verzekering. Men heeft het voorgesteld, alsof er na de bekeering nog een 2^{de} daad was, nl. de verzekering, en alsof men daarna kon rekenen op zijn zaligheid.

Hiertegenover nu hielden onze gereformeerden de voorstelling der Schrift :

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

dat de voorstelling van een dubbelen graad in het geloof niet juist is, dat allen, die in het geloof zijn, in Christus koninklijke prinszen zijn en dat allen, die dat hebben, zalig zijn.

Men kwam tot die verkeerde voorstelling door alleen het dadelijk geloof als het eenig geloof te laten gelden. Wij moeten toestemmen, dat in de plante des geloofs de persoonlijke verzekerdheid de bloem is, en die bloem ontsluit zich pas op 't laatst. Maar is het, dat bij fijne bloemen de bloem komt nà het blad, toch is de bloem niet iets nieuws, maar zit in de potentie van de plant; in de bloem bereikt de plant haar *τέλος*. Dus: de verzekerdheid is onafscheidelijk van alle geloof, is de kiem van alle kern, en noodzakelijk uit zich zelf uit het inhaerente naar buiten komende vroeg of laat — waarom onze vaders te Dordt hebben bestreden de Arminiaansche voorstelling, alsof de verzekerdheid niet hoorde tot het wezen des geloofs. Cf. Canon V. § 9, 10. Het wil niet zeggen, dat God niet wel aan mannen als Elia, Abraham, Luther enz. soms een bijzondere mate van geloof aanbrengt, maar toch de verzekerdheid behoort terdege tot het wezen des geloofs en niet alleen tot het wel-wezen. 't Wezen des geloofs beschouwt men gewoonlijk als minder dan het welwezen, hetwelk dan een rijkere openbaring zou zijn.

Dit is verkeerd. Men moet bij deze onderscheiding die onderscheiding door-trekken bij beide, en bij het potentieele en bij het actueele geloof. God gaf niet aan ieder zulk een rijk sieraad van geloof. Behoort dus de verzekerdheid tot de sieraden van het geloof? Neen, maar tot de bestanddeelen van het geloof. Waar iemand het rijkere heeft ontvangen, ligt dit ook in de rijkere potentie, en het mindere ligt in de mindere potentie. Maar hoe kan er verzekerdheid van het geloof zijn bij het potentieel geloof?

Als ik een krankzinnig kind heb, en een kind, goed bij zinnen, dan zal bij den opgroei de logische sluitrede zich niet openbaren bij het krankzinnig kind, wel bij het andere. Zoo ook bij het geloof. Is het echt geloof in de ziel, dan ligt ook de kiem van verzekerdheid des geloofs er in. De verzekerdheid moet dus onderscheiden in hetgeen schuilt in de kiem en hetgeen uitkomt in blad en bloem. Dat deze verzekerdheid van het geloof behoort tot het wezen des geloofs, leert de heele Schrift, maar moet onderscheiden van hetgeen schuilt in de kiem en hetgeen uitkomt. Uit de geloofskiem komt niet de verzekerdheid in elk stadië van het leven van het kind van God uit. In geheel de Heilige Schrift is geen bekommring. De plaatsen van klein-geloof en dergelijke, zagen wij reeds, slaan op het wondergeloof, niet op het zaligmakend geloof.

De apostelen schrijven aan de kerken, als aan degenen, die zeker zijn van de zaligheid. Cf. *Job* 19 : 25; *Ps.* 23 : 1, *Gal.* 2 : 20. *1 Tim.* 1 : 15 (wel eerst

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de objectieve mededeeling van het heil, maar daarna de subjectieve insluiting (*ὡν πρωτός εἰμι ἐγώ*), *Rom. 8 : 16 ; 1 Joh. 3 : 2*.

De vrijmoedigheid tot den troon der genade, de vrede met God enz. worden als vruchten van het geloof genoemd; het ligt in de persoonlijke toerekening. *Rom. 5 : 1 ; Ef. 3 : 12 ; Hebr. 4 : 16 ; Hebr. 6 : 11 ; Hebr. 11 : 1 ; 1 Petr. 1 : 8*.

Men beriep zich hiertegen op *Jac. 1 : 6*, alsof alleen de geloofswerking de verzekerdheid schonk. Maar de geheele brief van Jacobus handelt over de actueele werking van het geloof, niet over het potentieele. De Heilige Schrift heeft nog een aparte naam voor die verzekerdheid des geloofs: *Ef. 1 : 13, 14 ; 2 Cor. 1 : 22*. De *ἀσφαβών* ligt in de *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας* ook al zijn wij voor het uitwendige schijnbaar afgevallen. *Ef. 1 : 13*. De verzekerdheid hangt elk oogenblik aan de hand Gods, die ons houdt, en de regeling ervan hebben wij in den Heiligen Geest in onze harten. Het ingeven van den Heiligen Geest is *conditio sine qua non* voor het wezen des geloofs: dus de verzekerdheid kan er niet van gescheiden. *2 Cor. 1 : 22*.

Er is instinctief geloof en de eigen kennis van het geloof, zooals onze vaders het noemden; wij noemen het: bewustheid van het geloof. Het is er mee, als met een kind, voor wien het loopen uiterst moeilijk is, maar dat groot geworden, vanzelf loopt.

Er is dus een onbewust loopen, maar ook een zuiver loopen naar de kunst; bij de balletdansers enz. Zoo ook bij het geloof. De meeste menschen nu gaan bij het geloof instinctief te werk, en de zekerheid is daarom ook niet stellig. Als iemand plotseling is omgezet, dan juicht hij in zijn geloof. Er is instinctieve verzekerdheid. Als ik hem vraag: Zijt gij waarlijk voor eeuwig behouden, dan raakt hij in de war, want de eigen kennis is niet gerijpt.

Er moet daarom voortdurend onderwijs zijn in het brengen tot de eigen kennis van het geloof, altijd naar weg en toestand.

Velen hebben een instinctief geloof, en bij de uitverkorenen, die men „bekommerden” noemt, is altijd de bevestiging weg van het „ben ik behouden?”

De eigen kennis van het geloof, de eisch om zich te verzekeren, dat wij in Christus Jezus zijn, wordt wel degelijk in de Heilige Schrift geleerd Cf. *Ps. 116 : 10 ; 2 Cor. 13 : 4^b en 5 ; 2 Tim. 1 : 12*, het moet dus tot reflexie komen.

Hier doet zich het verschil voor tusschen de *νήπιοι* en de *τέλειοι*: de laatsten moeten komen tot de eigen kennis van het geloof, de *νήπιοι* leven in het instinctieve geloof. Zoekt men tot die eigen kennis van het geloof te geraken, dan is uitgesloten het inwachten van een bijzondere openbaring Gods daarvoor, evenals het zien op zijn eigen geloofsopenbaringen, en de eenige weg tot geloofs-zekerheid is: het kweken van de geloofspant, niet door den knop open te maken vóór de bloem komt, maar door den wortel te besproeien.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

De geloofsplant moet ontwikkeld. Daartoe is het gelooven bij het werken aan den wortel des geloofs onmisbaar; dan zie ik op het werk Gods in den doop en zoo geheel op den hemelschen Landman, en dan, als het zoover is, komt de bloem eraan.

Allereerst moet dus in de gemeente het bewustzijn gekweekt, dat er in de gemeente Gods nooit anders dan geloovigen zijn; die het niet is, is hypocriet;

2°. dat er een reden is, waarom God hen in het genadeverbond gesteld heeft.

3°. dat de doop aan het zaad der kerk toekomt;

4°. dat alle geloof een „gave Gods” is, die lang reeds werkt, eer wij het zien.

Doet men zoo, dan zal er ook meer zijn een zoeken van het zegel des geloofs in het avondmaal.

Die certa fiducia ligt in de certa cognitio; beide liggen dooreengevlochten. Er is geen certa cognitio mogelijk, tenzij het gegeven is door den *φωτισμός* en het Testimonium Spiritus Sancti. De certa cognitio en de certa fiducia mogen dus niet zoo gesteld, alsof 't eene volkomen zou kunnen zijn zonder het andere. Ze zijn tweelingzusters. In de certitudo bestaan graden met een dubbele scala bij beiden, nl. er zijn graden naar de scala van de onderscheidene talenten, en graden naar de scala van de trappen van ieders ontwikkeling. Iemand kan niet toe met de certitudo, die hij 10 jaar geleden had. Een kind heeft lang niet noodig die graad van certitudo welke een man, die midden in den strijd staat, behoeft. Beide echter kunnen niet verder komen dan hiertoe, dat ze in Christus zijn.

De onverliesbaarheid van het geloof.

Een hersteld geloof kan nooit weer in zijn tegendeel omslaan. Bij Adam kon het *ἀπιστία* worden. Hier moet onderscheiden tusschen geloof als actus, habitus en virtus. Als actus kan het geloof wel verloren worden; als habitus kan het teruggaan; maar niet als virtus; als virtus, potentia, blijft het. Dit beschouwe men niet zoo alsof een mensch, die het geloof ontving, kon zeggen: „ik heb de waarborg in mij, dat ik niet meer in ongeloof vervalt.” Dat kan de mensch als mensch niet zeggen. En als de Luthersche kerk van die zijde ons tegenkomt, dan heeft zij volkomen gelijk.

Luc. 22 : 31, 32 duidt aan, dat de voorbede van Christus de waarborg is, en dus de waarborg buiten den mensch ligt. *Joh. 6 : 37 en 39*. De stempel, het *ἄρραβών* in de Schrift is de Heilige Geest. De Vader omvat hen, zij kunnen niet zichzelf houden. De Lutherschen beroepen zich op *Joh. 15 : 5, 6*. Men moet niet op de vertroostende uitdrukking alleen den nadruk leggen. De onverliesbaarheid van het geloof wijst de genadedaad aan. Het actueele geloof echter moet voorgesteld als voortdurend verliesbaar. *Gal. 5 : 4* Hier is geen sprake van het potentieele want *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* wijst het actueele aan, dat door hun bewustzijn

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gegaan was. Cf. *Rom. 11:20; 1 Tim. 1:19, 20; 1 Tim. 4:1* enz. Dan heeft de prediking gezegende werking, zoo er de juiste evenredigheid in is, gelijk die in de Heilige Schrift is; n.l. de onderscheiding van het werk Gods en de openbaring er van aan den mensch.

De worsteling van het geloof ontstaat daaruit, dat het geloof niet is een nieuw ingeschapen element, maar herstelling van teloor gegane, in zijn tegendeel omgezette krachten. Als die herstelling op één oogenblik over de geheele linie van de werking der krachten plaats greep, dan was er alleen *πίστις* en geen worsteling. Maar zoo is het niet. Op den ouden stam wordt het stekje geënt, en die oude stam heeft nog groeikracht en de neiging is er, om den ouden stam te doen opschieten, en het stekje met alles naar zich toe te trekken; door het besnoeien der wilde takken, krijgt echter het stekje meer kracht. Vergelijkt men de kracht van het bewustzijn bij een draad, waardoor stroomingen geleid worden, dan heeft men een niet onjuist beeld van de wijze, waarop die worsteling plaats heeft. Er kan n.l. door geleid worden een positieve, maar ook een negatieve stroom. Onderstelt men nu een geleiddraad, waardoor men aan den eenen kant een positieven stroom en aan den anderen kant een negatieven stroom gaan liet, dan heeft men 't beeld van de worsteling in het geloofsleven; afgezien van de ontploffing, die er op natuurlijk gebied bij het elkander ontmoeten van de twee stroomingen zou plaats hebben.

Het belijft den Heere, die worsteling ons, tot aan den dood toe, te laten. Bij die worsteling schijnt het, alsof al het gewonnene verloren was; het nieuwe geloofsleven kan jaren lang sluimeren en dan weer opkomen. In de natuur toont ons de Heere die werking ook, n.l. in de planten; des winters gaat al het dadelijke leven der planten en boomen geheel weg, maar niet het potentieele leven. Zoo ook bij onzen slaap. Die worsteling stelde God in; zij is de worsteling eerst met den twijfel, dan met de gewone *ἀπιστία* en eindelijk met de aanvechting. Bij den twijfel trekt er een nevel over het geloof, bij de *ἀπιστία* keert de oude werking terug en bij de aanvechting stelt Satan ons ons geloof als bespottelijk voor. — Doel van de worsteling is (1) een vrucht voor de oefening van ons geloof. Het geloof is een grijpen naar God en ieder wil het geloof of de kerk naar zijn eigen ziel laten drijven, daarom moet door deze worstelingen de voorstelling gewekt, dat het geloof een gave Gods is.

(2) Door het verliezen van het dadelijk geloof behouden wij onze gemeenschap met de ongeloovige wereld. De geloovige beschouwt de wereld zoo dikwijls als verre beneden zich.

(3) De worstelingen hebben niet ten doel om zalig te maken, maar om de taak, die God aan Zijne kerk gegeven heeft, bestaande in vermaan en bedreiging van zijne kinderen, onder de geloovigen levendig voor de oogen te

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

houden. 't Geloof heeft in Zijne poténtie den eisch, om elk oogenblik actus te zijn; het is een gave Gods, maar om in den mensch dadelijk te worden; hij moet bewerkt en werkende zijn. Die zelfwerkzaamheid van het geloof moet steeds méér uitkomen; het geloof is niet een bespiegeling van het in ons geplante (potentiële) geloof. Voor ons bewustzijn moet het levensverband met Christus gevoeld, en in dat bewustzijn gehandeld en gesproken worden.

Effecta fidei:

- (1) Besef van onze rechtvaardigmaking.
- (2) " " " implanting in Christus.
- (3) " " de inwoning in ons van den Heiligen Geest.
- (4) " " de aanhoorigheid tot Gods volk.
- (5) " " kind van God te zijn.

Om tot deze effecta te geraken, ga men slechts na onze definitie van het zaligmakend geloof.

1^e De rechtvaardigmaking staat buiten ons eeuwig vast. Maar zal ik dit weten, dan moet ik mij bewust worden van de verhouding, waarin ik tot God sta. Waardoor ontvangt de uitverkorene daarvan zekerheid? Alleen daardoor, dat in zijn bewustzijn de afgebroken levensband met den Eeuwige weer hersteld wordt; welnu, dat is het geloof. Door de zonde is het besef van dezen band weg; is dat besef, dat bewustzijn, hersteld, dan moet eo ipso het besef er zijn van rechtvaardig te zijn. — Hoe zijn wij rechtvaardig? Alleen in Christus. De Middelaar is het prisma, in wien de straal van het bewustzijn omslaat. Zoodat alles wat vroeger scheef stond, nu recht staat voor God.

2^e De zonde heeft tot gevolg, dat zij den mensch individualiseert, op zich zelf stelt tegenover God. En staat de mensch op zich zelf, dan kan hij het bewustzijn niet hebben van het levensverband met God, want dat kan alleen organisch gevoeld worden. Dat bewustzijn kan alleen terugkeeren hierdoor, dat die atomen weer georganiseerd worden; en dat is de samenbrenging van de uitverkorenen onder Christus, hun Hoofd. Diensvolgens ligt in het geloof zelf in, dat het bewustzijn van den levensband alleen in Christus bestaat en wel door de aanraking van de goddelijke en menschelijke natuur. Van onzen kant ligt het daarin, doordat wij in organisch verband gesteld worden met het $\omega\mu\alpha$, dat onder Christus als $\pi\epsilon\pi\alpha\lambda\acute{\eta}$ is in het leven geroepen. Zoodra het bewustzijn helderder wordt, gaat het van lieverlee zich bewust worden van alles, wat in dien levensband ligt. De implanting in Christus is voor Gods kinderen in den eersten tijd nog een onbekende zaak; het bewustzijn erian ontstaat eerst later bij de ontwikkeling, indien maar de wortel van het geloof voortdurend besproeid wordt.

3^e Cf. Catechismus vraag 53 en 54. Daar in ligt 't 3^e en 4^e effect. Effect van het geloof is besef van de inwoning des Heiligen Geestes in ons, cf. Rom. 8: 26—29.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Ook dit vloeit rechtstreeks uit de gegeven definitie. Bij het werken van den levensband is een dubbele werking; een komen van God in den mensch en een gaan van den mensch tot God.

Wederkeerige geloofsgemeenschap is er dus. Een komen van God in den zondaar heet in de Schrift een uitstorten in ons van den Heiligen Geest en een wonen van den Heiligen Geest in ons als Zijn tempel. In Adam bestond 't besef van die inwoning niet. En eens gaat ook voor óns besef die inwoning wèg. Want zij heeft alleen reden van bestaan in den zondaar. *

In de voleinding der dingen is „God alles in allen” d. i. dan zal er rechtstreeksche gemeenschap met den drieënen God zijn. — In den Catechismus, wil het „die Heilige Geest zal eeuwiglijk bij mij blijven” zeggen: ik keer nooit weer terug tot den toestand van gescheiden zijn van God.

Het 4^{de} vloeit voort uit het 2^o gelijk het 3^o uit het 1^o effect. Het vloeit uit het wezen des geloofs aldus voort: de zonde atomiseert en stuut de gemeenschap met God. Waar nu het geloof in Christus het bewustzijn wordt van de herstellde gemeenschap, daar is niet alleen een hoofd, maar ook een lichaam teruggevonden. In de gemeenschap der kerk (der heiligen) kent de mensch zich als geloovige.

Daarom blijft die gemeenschap der heiligen voorwerp van het geloof, omdat ons zoo weinig blijkt van die gemeenschap. Zij blijkt alleen uit het zijn in denzelfden wortel.

5^o Bij het kindschap van God hebben wij weer dezelfde onderscheiding als bij het geloof zelf. Adam was kind van God, cf. *Luc. 3 : 38* (*υἱὸς τοῦ Θεοῦ*). Daarin lag (a) dat hij uit God gegenereerd was, en (b) dat krachtens dat geboren zijn, ook het bewustzijn van de daaruit voortvloeiende betrekking in zijn hart leefde. De zonde breekt dat. Maar nu herstelt de genade dat beeld van God in den mensch (den beelde des Zoons gelijkvormig te worden, daartoe zijn wij verordineerd).

Omdat dat beeld Gods in een zondaar gebracht wordt, daarom wordt hij gelijk gemaakt niet aan God, maar aan den Middelaar. Dit feit heeft plaats in de wedergeboorte. Ingeplant wordt het bewustzijn ervan in het geloofsvermogen; maar daarmee is het bewustzijn ervan nog niet levende voor hem. Daarom is het, dat dit kindschap Gods in zijn herstelling altijd in de Schrift wordt aangeduid als in Christus.

Maar dit is nog niet de *υιοθεσία*; die heeft niet plaats bij het geloof, maar eerst bij de toekomstende heerlijkmaking, als de kinderen Gods 't kindsdeel in en uitwendig ontvangen. Zij worden er nu voor gerekend, waarom het heet „aanneming tot kinderen”. (Het bestaat nog niet in effectu). Het kind-zijn dus kent verschillende stadiën; nl. (α) het zuiver kindschap bij Adam, (β) het

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

verlies daarvan, (γ) de herstelling daarvan de facto in de wedergeboorte en nog niet in effectu; daarom heet het een „gerekend worden;” „adoptio”. Hierin ligt de oorzaak dat bij de eerste geloofsopwaking het „Abba Vader” ontbreekt, en de mensch voortleeft met de teekenen van den bastaard. De *νόθευσις* treedt eerst dan in, als hij in het Vaderhuis ingaat.

De Poenitentia.

De poenitentia is alle eeuwen door in het besef der christelijke kerk met de fides verbonden geweest. In de oude dogmatiek der Roomsche kerk bedoelde men, als men sprak „de fide”, het dadelijk geloof, en zoo ook als men sprak „de poenitentia”, de werken der poenitentia. De gereformeerde dogmatici hebben dien titel overgenomen (ook in de Synopsis) en handelen „de fide et de poenitentia.”

Men begreep later, dat men met het Roomsche kerkbegrip ook die Roomsche indeeling moest verwerpen. Ook bij de poenitentia toch moet onderscheiden en wel tusschen de poenitentia in het bewustzijn en die in de daad (d. i. het kruisigen, dooden en begraven van den ouden mensch). De afsterfing nu van den ouden mensch bracht onze Catechismus bij de bekeering.

De latere gereformeerde dogmatiek kon hiermede niet tevreden zijn; zij meende, dat de Catechismus tweëerlei genadedaad saamvatte, nl. de conversio en de sanctificatio. Toen men intusschen de wedergeboorte afzonderlijk ging behandelen, moest ook de conversio afzonderlijk behandeld, en toen men ging onderscheiden tusschen bekeering en de gevolgen der bekeering, moest ook de sanctificatio afzonderlijk behandeld worden. Zoo kwam het nu ook, dat men met den Roomschen locus „de poenitentia” spaak liep. Één moment bleef bij dien locus over, dat niet bij de heiligmaking behoort, nl. het besef, waarmede de zondaar er toe komt, om zich zelve en zijn eigen verleden te veroordeelen en af te breken.

In dien zin nu behoort de poenitentia bij de fides. Wie tot bekeering komt, wordt aangegrepen door een onuitsprekelijk besef van smart over zijn toestand en verleden, en die innerlijke smart, dat innerlijk verscheuren van zichzelf, is het begrip van de poenitentia.

Berouw is de gewone beteekenis niet in de Heilige Schrift. Ruim 30 maal wordt het van God den Heere en 7 maal van een mensch gezegd in de Schrift en dan heeft het meestal slechts een uitwendigen zin, nl. verandering van inzicht. Vandaar, dat het in de twee meest markante plaatsen gebezigd wordt van een overweging des harten geheel buiten zaligmaking om. *Matth. 27 : 3; Hebr. 12 : 17.*

Wél in zaligmakenden zin komt het voor in *Job 42 : 6; Jer. 31 : 18* (maar

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

hier eischt dat woord **תשובה** volstrekt niet de beteekenis van berouw). Wij kunnen dus zeggen, dat 't begrip van „berouw” in de Schrift niets anders beteekent dan verandering van inzicht, en in dien zin wordt het ook van God gezegd. Het begrip van poenitentia wordt in de Heilige Schrift uitgedrukt door „verslagen van harte” en in *2 Cor. 7:10* door „droefheid naar God”. In de Schrift is het dus niet een overweging om anders te zullen handelen dan tot hiertoe, maar een verbreken van hetgeen men eerst heeft liefgehad. —

Hoe vloeit rechtstreeks dit begrip van zelfverbrijzeling uit het geloof? Het geloof is het bewustzijn van den zondaar, dat hij gemeenschap met God heeft. Het is de tegenstelling van die twee elementen, waardoor het ik gedrongen wordt, waardoor die verbrijzeling tot stand komt. Die poenitentia nu heeft een dubbelen vorm, naarmate zij potentieel, in den wortel van het geloof zit, of habitueel in de daad; het laatste is het geval bij de sanctificatio. Zij is 1^o de verbrijzeling van het wezen in ons; ook 2^o een gedurig terugkeerend gevoel van poenitentia, van droefheid naar God, telkens weerkeerend bij het uitkomen van onze zonden. Zoo ontvangt het geloof telkens verversching.

Wat is eerst, de poenitentia of het geloof?

Sommigen trekken beide zoover, dat er ten slotte geen poenitentia meer overblijft.

De Methodisten en Neo-Kohlbruggianen zeggen: de poenitentia is niet noodig; de zondaar heeft alleen in den Christus te gelooven. De Gereformeerde kerk zegt: dat kan niet; het nemen van medicijn kan niet, eer er besef van krankheid ontstaan is; met het Evangelie moet ellende gepredikt worden. Volgens de Heilige Schrift is er eerst poenitentia en dan eerst kan het geloof zóó werken, dat het den Heiland aangrijpt. Hierbij bedenke men wél, dat al gaat voor ons bewustzijn de poenitentia *tempore* voorop, *ordine* de fides voorop gaat, en de poenitentia daaruit voortvloeit; want niemand kan zichzelf wegwerpen, die den Christus niet vóór zich ziet. Deze twee draden liggen dooreengevlochten; ze gaan altijd samen, daarom moet onderscheiden tusschen de primordiale daad en de volgende, zooals „bekeering” de primordiale daad van „heiligmaking” is. Zoo ook is het eerste besef van die gebrokenheid des harten een besef, dat nooit meer in die kracht weerkeert. In zóóver is er één worteldaad, primordiale daad. Maar evenals die primordiale daad van de bekeering steeds voortgezet wordt in sanctificatione, zoo ook is er bij de poenitentia voortzetting, en het is die gedurig terugkerende daad, waardoor de mensch verfrissing krijgt van het geloof.

§ 9. *De Sanctificatione.*

„Gelijk de dood van den zondaar overwonnen wordt in de wedergeboorte; zijn schuld te niet gaat in de rechtvaardigmaking, en zijn afval in het geloof, zoo wordt de smet of inklevende zonde te niet gedaan door de heiligmaking. De dood en de wedergeboorte raken 't beginsel des levens; de schuld en de rechtvaardigmaking de verhouding van dit leven tot God; de afval en het geloof het bewustzijn ervan; maar de smet en de heiligmaking zien op de krachten, waarin zich dit leven openbaart.

Gelijk nu de smet niet een ingedruppeld element van zonde is, maar bestaat in de averechtsche werking, verkeerde helling en neiging van de levenskrachten, die ons zijn ingeschapen, zoo bestaat ook de heiligmaking niet in de infusie van een heilig bestanddeel, maar is onder haar te verstaan die genadedaad Gods, waardoor Hij de averechtsche werking van deze virtutes vitae weer terugbuigt naar heur oorspronkelijke bestemming en dat wel met dien verstande, dat een nogmaals terugslaan van het rad des levens als nu onmogelijk is gemaakt, dank zij de perseverantia sanctorum.

In dezen algemeenen zin is de heiligmaking het vervormd worden naar het beeld van den Middelaar, in wien de krachten des levens, die tot onze menschelijke natuur behooren, en die dus ook in Hem werkten, geen oogenblik hare zuivere werking verloren hadden en krachtens zijn God-zijn niet verliezen konden.

Deze genadedaad der heiligmaking wordt centraal organisch uit den Christus als 't Hoofd in de enkele uitverkorenen, als leden Zijns lichaams, gewerkt. Hierdoor erlangt zij een tweeledig karakter, voor zoover zij eenerzijds in Christus, als prototype, wortel en garant absoluut gegeven is, en anderzijds persoonlijk in ons op relatieve wijze wordt overgeleid. In eerstgenoemden zin vorint zij als voldoening aan Gods wet met het gebrachte rantsoen den grond onzer rechtvaardigmaking — terwijl zij in de tweede beteekenis niets aan de rechtvaardigmaking toebrengt, maar er, omgekeerd, een vrucht van is.

Deze in ons hart uit te werken heiligmaking komt tot stand op verschillende wijzen, geheel lijdelijk, enkel door een bovennatuurlijke

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

daad Gods, en in één oogenblik des tijds bij die uitverkorenen, die sterven alvorens zij tot persoonlijk bewust geloof kwamen, en zulks wel bij de tijdelijke dood en de afscheiding van het lichaam der zonde.

Bij hen daarentegen, die nog bij hun leven tot bewust geloof geraken, is drieërlei werking te onderscheiden: *a.* de redelijke werking door de prediking van het Woord Gods — *b.* de bovennatuurlijke inwerking van den Heiligen Geest — *c.* de bovennatuurlijke daad Gods, die bij den tijdelijken dood het lichaam der zonde afscheidt en ons alzoo eene afsterving der zonde schenkt; — van welke drieërlei werking de 1^e en 2^e die stukken der heiligmaking vormen, waarbij de uitverkorenen, door de inwerkende heiligheid Gods tot eigen heiliging en tot het zelf uitbreken in goede werken op bewuste wijze gebracht worden.

Eens begonnen is deze heiligmaking eenerzijds volkomen in haar deelen, maar wordt zij eerst door de derde daad van heiligmaking volkomen in de trappen. Zij strekt zich uit tot ons bewustzijn, tot onzen wil, tot onze begeerte, en tot alle zoo psychische als somatische levensuitingen, en draagt bij dit alles steeds 't dubbele karakter, dat zij van den éénen kant de averechtschē werking van de krachten onzes levens tegengaat en stuit, — en anderzijds hiervoor de rechte werking van deze krachten in de plaats stelt, d. i. den ouden mensch met zijne werken doodt, en den nieuwen mensch met zijne werken laat leven.

Krachtens den aard van ons menschelijk leven heeft de heiligmaking in ons een drieërlei bestaan: *a.* in ons besef; *b.* in onze hebberlijkheid; *c.* in onze daden. Zij blijft tot aan onzen dood onderhevig aan de reactie van onzen ouden mensch, wordt door de aanraking met dezen ouden mensch altoos bezoedeld, zoodat zij steeds de besprenging met het bloed van Christus behoeft, en wordt eerst bij den tijdelijken dood machtig om haar eigen aard zuiver te toonen. Hoezeer echter op deze velerlei wijze langs allerlei pad uiteengaande, vindt zij toch haar concentratie en dat wel in de principeele verloochening d. i. in die daad, waarin onze persoon zich geheel opgeeft, om niet anders dan in Christus gevonden te worden."

I. *Jac. 3 : 6.* De apostel neemt hier 't menschelijk wezen als een organisme (waarvoor τὰ μέλη de constante uitdrukking is; de μέλη toch wijzen op een σῶμα). De γλῶσσα is de vuur-ontsteker. Πῦρ is hier genomen in ongunstigen zin;

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het is te vergelijken met het gloeien van een zweer. Dat *πῦρ* is een *κόσμος τῆς ἀδικίας* (*κόσμος* is een organisch begrip; het geeft te kennen: een geordend geheel, een organisme.) De tong nu is een *κόσμος*, die het geheele organische wezen van den mensch omzet in *ἀδικία*. Die tong bezoedelt heel het lichaam. Het blijft hierbij echter niet; zij brengt de werking over op het rad (*τερχός*) der geboorte [deze uitdrukking is niet onwaarschijnlijk ontleend aan wat de Prediker cap. 12:6 zegt over het hart als het rad aan den bornput], de aanduiding van den innerlijken levenspotens, en dat wel doordien zij zelf is *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέννησις*. Met *μέλη* zijn bedoeld leden van ons wezen, cf. *Rom. 6:13*; *7:5* en *23*; *Col. 3:5* (alle zondige uitingen van den mensch).

Wat zijn die *μέλη*? Allen worden geacht het praecipitaat te hebben in het lichamelijke, maar zich uit te strekken over het geheele wezen van den mensch. De *μέλη* = de geheele instrumentatie van den mensch; alle talent, genie, neigingen, lusten in ons, de qualiteiten van geestdrift, moed, heimwee, zucht naar associatie; het passieve en actieve vermogen in ons; de ons ingeschapen zucht naar regelmaat, naar volharding; in één woord, alles wat in den mensch zich als levensuiting met een eigen karakter vertoont. Als zoodanig kunnen deze *μέλη* èn ten goede èn ten kwade werken. Ook behoort tot onze *μέλη* dat speciale, dat 't eigenaardige van onze persoonlijkheid vertoont, de verschillende temperamenten enz.

Met dat innerlijk organisme nu correspondeert een somatisch organisme, want onze ziel is niet een apart iets, dat in ons lichaam ingeschapen wordt. ('t Peperhuisje schikt zich voor alles; alles kan er ingedaan; maar een voedraal past slechts voor één bepaald ding, waarvóór 't gemaakt is, daarom is de voedraal hier het juistere beeld).

Deze beide „stellen van *μέλη*” (n.l. de somatische en psychische) passen op elkander; zij vormen samen ons menschelijk organisme. Nu zijn er intusschen twee mogelijkheden, n.l. dat het somatische dienend optreedt en het psychische heerschend, — en omgekeerd. Naar de ingestelde juiste orde moeten de somatische *μέλη* dienen en voor de psychische ter beschikking staan.

De mensch nu, alzoo genomen, staat niet geïsoleerd; het is een menschelijk wezen in verband met de natuur, met de menschenwereld, met de intellectuele wereld, met het schepselenleven in den hemel en met het Eeuwige Wezen. Niet 's menschen willekeur bepaalt deze verhoudingen, maar er is een *νόμος*, die dit alles beheerscht. Eerst waar dat menschelijk wezen zóó van uit het rad der geboorte bewerkt wordt, dat al die *μέλη* zulk een werking geven als het Eeuwige Wezen wil, daar is harmonie, daar is het gansche wezen heilig. Als nu die levensbeweging van ons menschelijk organisme een instinc-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

tieve was, als zij dus buiten ons bewustzijn omging, dan zou het heilige karakter daar niet aan toegekend worden.

In ons lichaam gebeuren ook wel dingen, waar wij niets over te zeggen hebben; dan dragen deze levensbewegingen geen heilig karakter. Over de opgenomen spijs b.v. hebben wij niets te zeggen. Deze levensbeweging gaat buiten onze contrôle om. Dit behoort niet tot onze *μῆλη*, waarvan hier sprake is. Alleen die somatische en psychische *μῆλη* zijn hier bedoeld, waarbij in de instrumentatie van ons wezen een werking gaat van veer op veer, terwijl alle die werkingen samenloopen op één spil, nl. ons ik, en wel ons ik in zijn zelfbewustzijn. Dit zelfbewuste ik heeft in den wil de macht ontvangen om de spil zus of zoo te bewegen; dat ik blijft daarvoor verantwoordelijk. Al weten wij, dat een mensch niets kan zonder de genade Gods, toch blijft hij verantwoordelijk. Dat de mensch den wil in handen heeft en de verantwoordelijke persoon is geworden, dat juist maakt 't karakter van het zedelijk leven uit. Nu is „heilig” elke beweging, die dit organische laat loopen *κατὰ νόμον*, en „onheilig”, wat gaat tegen die goddelijke wet.

Daarom zegt Paulus: ik zie een andere *νόμος* in mijn leden (organisme), die vlak tegen den *νόμος τοῦ Θεοῦ* ingaat, daardoor krijgt de *νόμος* Gods een negatief karakter; als de leugen overwonnen wordt, komt de waarheid vanzelf. Die levensbewegingen in verband met de natuur, de menschenwereld enz. geven duizenden combinatiën, maar toch zij deelen zich in naar hoofdvertakkingen, al naar gelang ze de eene of de andere lijn des levens raken. Op Sinaï heeft God de hoofdbundels van die wet in tienën saamgevat. en alzoo decalogisch de grondlijnen van de zedelijke wereldorde voor ons ontbloot. In acht van die tien geboden, wordt de ordinantie Gods negatief uitgedrukt; in gebod vier en vijf positief; maar elk duidt een der diepe fundamenteele grondlijnen aan, grondlijnen in het bestek van het goddelijke levensgebouw, terwijl er eindeloze variatiën zijn in de ethische scala.

Waar dus Gods wil over ons komt, heeft die wille Gods geen macht over ons, omdat hij in de tien geboden uitgedrukt is, neen, maar dáárom heeft hij Goddelijke autoriteit omdat, waar de kennis van Gods ordinantiën bij ons weg en ons gehoor valsch was, nu door de openbaring op Sinaï ons het goddelijk klavier weergegeven is en de geestelijke stemvork, die eenvoudig de uiting is van den absoluten wil Gods, waaraan wij onderworpen zijn, wederom klonk.

't Begrip „heiligheid” wordt zoo schoon omschreven in het 113^e antwoord van den Catechismus — eerst negatief en dan positief. Voorzooover nu de uiting van dat leven in ons naar buiten treedt, behoort het niet meer tot het gebied van de dogmatiek, maar van de ethiek en wel onder den locus „de bonis

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek.)

operibus". Voorzoover het echter de quaestie geldt, hoe de qualiteit van die uitingen zijn moet, raakt 't de dogmatiek, wyl 't dan aankomt op de vraag, hoe de verkeerde levensstroomingen in ons goed gezet worden.

(De ethiek vraagt: hoe kan een goed stuk gespeeld worden op een slecht orgel? — de dogmatiek: hoe wordt het orgel herstemd?)

II. *De Ethymologie.*

„Heilig” is een adjectief, afgeleid van heil. Heil is een woord, thuis hoorende in alle Indo-Germaansche talen; in het Sanskriet is het „kals.”

De stam *καλ* (*καλός*) beteekent welvaren, de ongestoorde openbaring van het wezen. Al wat het wezen stoort, neemt het heil weg. (Heil heeft bij ons deels den zin van redding, deels den zin van eere. „Heil (= eere) dir im Siegeskranz” — „hale” in Shakespeare; ook שָׁלוֹם).

Het Latijnsche „Sa” in sacer en sanctus vinden wij terug in sanus. (Zoo in 't Grieksch in σωτήρ, σώζω).

In het Hebreuwsch שָׁע met de ' er voor; יָשַׁע = heil; redder, welvaren, ongestoorde ontplooiing van het leven.

Grieksch: ἄγιος, ὁσιος en ἱερός. Synoniem hiermede het begrip van τέλειος.

ἄγιος komt van een stam, die beteekent frischheid, en wordt gebruikt van wat er gaaf uitziet (ons „gaaf” drukt 't best die verschillende begrippen uit).

ὁσιος wordt niet gezegd van wat in zich zelf heilig is of heilige levensuiting heeft, maar van wat krachtens het goddelijk bestel heilig is: heilige rechten, overleveringen, priesterordeningen; ὁσιος is in het algemeen: door oudheid eerbiedwaardig.

ἱερός, oorspronkelijk was het ἱσάρος, na het uitvallen van de σ: ἱαρος en vandaar ἱερός = sappig, krachtig.

In het Hebreuwsch קָדַשׁ en קָהוֹר = waar de glans op ligt; in tegenstelling met טָמֵא = wat dof is; קָדַשׁ is een stam, die in de radix alleen heeft קָדַשׁ beteekenende het frissche, het ongestoorde groen.

In al die talen vindt men dus, dat 't begrip „heilig” overdrachtelijk is, dat het oorspronkelijk materiele beteekenis had, en dat het in zijn niet-overdrachtelijke beteekenis aanduidt: gave en ongestoorde levensuiting.

קָהוֹר wordt in de Schrift gebruikt voor rein, maar dit is hetzelfde als heilig.

III. *Levitische reinheid.* In het Oude Testament treedt een eigenaardige factor op, nl. de Levitische reinheid of onreinheid.

Die factor was, vóórdat er een stam van Levi was, al gepraeconcipieerd in het ingaan van de dieren in de arke Noachs (rein en onrein gedierte).

Die tegenstelling moet een gevolg zijn van den vloek. In de schepping zelve kan die tegenstelling niet liggen. (Waar de schepping afgeloopen is, ook van de dieren, staat 't בְּרִטּוֹב). De onreinheid in planten (gifplant) en dieren

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

moet dus haar grond vinden in den vloek. — Die tegenstelling is bij ons niet meer. Wèl hebben wij het ongedierte, buiten de openbaring Gods om is er een schrikken voor ongedierte. In de openbaring der genade is ongedierte onrein maar tevens ook nog andere dieren en wel door de levitische onreinheid, die zich niet bepaalt tot de dieren, maar die als een scheiding voor geheel het menschelijk leven doorgetrokken wordt.

De levitische onreinheid heeft deels een reëelen grond; deels mist zij dien. Waar zij uitgaat van het eigenlijke wezen der zonde, dat den dood brengt, heeft zij een reëelen grond. De zonde brengt den dood; dit is het uitgangspunt van alle onreinheid; vandaar in ziekte de onreinheid te zien als voorbereiding van den dood, hetwelk ook uitkomt^e in het proces der voortteling (de voortteling toch en het „met smarte kinderen baren” daaraan verbonden, ligt ook onder den vloek). Daarom openbaart èn bij den man (fluxus seminis) èn bij de vrouw (menstruatie) zich 't wezen der zonde. — Nu zijn er ook levitische onreinheden, die een symbolisch karakter dragen, wat vooral uitkomt bij het gereedschap, dat in zich zelf niet onrein is.

Bij de levitische onreinheid heeft men dus te doen met tweeërlei: 1^e met de levitische onreinheid als noodzakelijk complement van het symbolisch leven in Israël. De zonde moest wel ook uitwendig gesymboliseerd en dat is het geheele stuk der levitische onreinheid. Maar 2^e er is ook een reële kern in. De zonde tast ook het somatisch leven aan; daarom, waar een symbool gekozen wordt voor de zonde, daar ligt 't voor de hand, dat hiervoor gekozen wordt de somatische zijde van de zonde (dood, ziekte, enz.).

IV. In de Heilige Schrift wordt voor heilighèid niet alleen *ἁγιασμός*, en *ἁγιασμένη*, maar ook *τελειούν* gebruikt. De vorm *ἁγιασμός* is niet hetzelfde als *ἁγιασμένη*. *ἁγιασμός* drukt in het Grieksch de actie uit. Daarom staat in de meeste plaatsen niet *ἁγιασμένη* maar *ἁγιασμός*. *ἁγιασμένη* in *Rom. 1 : 4*; *2 Cor. 7 : 1*; *1 Thess. 3 : 13*, beteekenende niet de actie, maar de zaak zelve, afgezien van den actor. *Τελειούν* in *Hebr. 2 : 10*; *5 : 9*; *7 : 28*; *9 : 9*; *10 : 1*.

In *Hebr. 2 : 10* beteekent *τελειούν*: hem in de sfeer, die *τέλειος* is, inzetten en handhaven.

Hebr. 9 : 9. Hier is sprake van die heiligmaking, die door de offerande tot stand komt, d. w. z. een overbrengen uit de sfeer van *ἀσθένεια* in die van heilighèid.

Hebr. 10 : 1 in denzelfden zin als *9 : 9*. *Τελειούν* komt met name voor alleen in den Brief aan de Hebreëen.

Dat begrip *τέλειος* is ontleend aan het Oude Testament. In het begrip van קָדַשׁ ligt volstrekt niet 't begrip van afzondering. De ethymologie toont, dat 't menschelijk bewustzijn gekomen is tot het begrip van heilighèid door het begrip

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van gaaf. Hoe komt dan toch het begrip van „afzondering” erbij? Omdat thesis ponit anti-thesen.

Het begrip heiligheid is in het paradijs ondenkbaar, omdat er geen tegenstelling is. Vandaar, dat 't eerste begrip van heiligheid vanzelf op God wordt overgebracht. Aldus wordt de tegenstelling van heilig en onheilig vanzelf een tegenstelling tusschen God en den *νόσμος*. God wil, dat die tegenstelling gevoeld wordt; vandaar de vijandschap, die God zet tusschen slang en vrouw.

De levitische eeredienst had geheel ten doel om die tegenstelling goed duidelijk te maken. *Ezech. 20 : 25; 42 : 20*. (Heeft men die tegenstelling goed gevoeld, dan is 't ook duidelijk, waarom de burgerlijke gerechtigheid toch volstrekt geen heiligheid is, maar geheel nog behoort tot het terrein van het onheilige.)

In de Heilige Schrift wordt het woord heiligen gebezigd, 1^e van God ten opzichte van Zichzelf. Hij heiligt Zichzelven. Cf. *Levit. 10 : 3; Num. 20 : 13; Ezech. 28 : 22; 36 : 23; 38 : 23*. In welken zin moet dat verstaan? Dit beteekent, dat Hij zich als de heilige handhaaft en het geschiedt, als Hij Zijn souvereinen wil doorzet bij het zondig schepsel, door het zijn straf te doen ervaren. Wat zijn eigen volk betreft, Hij zal aan Zijn volk openbaar worden als een beschermend God. Zijn volk heeft in God het gave, het krachtige geëerd en daarom betoont Hij, dat Zijn volk zich in Hem niet vergist heeft.

2^e Van menschen ten opzichte van God. *Jes. 8 : 13; 29 : 23; Matth. 6 : 9; 1 Petr. 3 : 15*. Wanneer de mensch God moet heiligen, dan beteekent dit, dat hij den Heere en in zijn zielsbesef en in zijn levensuitingen heeft te erkennen en te eeren als de absoluut gave en krachtige. God dwingt den mensch die erkenenis af door Zijne bestraffingen.

3^e In den zin van iets te heiligen, b.v. een oorlog heiligen. Cf. *Jer. 6 : 4; Micha 3 : 5* enz. Dit geschiedt, als een mensch in den dienst van God hetzelfde doet, als wat de Heere doet, wanneer Hij Zich zelf heiligt. B.v. als de mensch het zwaard trekt als instrument van God om Gods straffen uit te voeren. Hetzelfde als de ban *הָרָם*. [NB. Die uitdrukking „heiligt den oorlog” is, omdat Israël altijd Góds strijd voerde, eene algemeene uitdrukking gewórden, beteekenend den krijg aandoen].

4^e Ook wordt *קָדַשׁ* verbonden met het object van een zaak. Cf. *Jer. 12 : 3* (waar van personen gezegd is, dat ze geheiligt worden voor den dag der slachting), *Jes. 13 : 3*. In deze twee laatste teksten wordt dus van „geheiligt” gesproken in eenzelfde zin, maar toch met vlak tegenover elkaar gestelde beteekenissen. *1 Cor. 7 : 14*. (al staat de man op het onheilige terrein, in het gemeenschapsleven is hij als aanhangsel der vrouw op het heilige terrein overgezet). *1 Tim. 4 : 5*.

5^e Met name gebezigd voor alles wat eximitur e commercio vitae et dedicatur Deo. Daardoor in de 1^e plaats toegepast op de offeranden. (Een altaar

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is als 't ware een stukje van den hemel, een stukje heilige grond midden in de wereld). *Joh. 10 : 36*. Hier is heiligen: eximere e commercio coeli, maar toch ook weer: het uitvoeren uit een sfeer, waartoe het behoort en overbrengen in een andere sfeer. Door zich te dompelen in het zondig leven, is aan Christus gezien, wat eigenlijk het leven dezer wereld was.

Joh. 17 : 19, de Heere heiligt Zich zelf. *Hebr. 2 : 10; 5 : 9; 7 : 28* in gelijken zin op Christus toegepast.

Omdat Israël altijd Gods strijd voerde, *Exod. 20 : 5* wordt datzelfde „heiligen” van den Sabbath gezegd, d. i. de Sabbath tot een non-dies voor de wereld maken. Aan de wereld gaf de Heere maar 6 dagen.

Tot op zekere hoogte gaat deze beteekenis ook door bij de קִרְיָה, de hoer, die dien naam droeg of als afgezonderd, een vloek geworden, of als gewijde aan den Astartedienst. „Heiligen” kan ook gaan buiten den persoon om, wien het geldt: (a) in de besnijdenis der kinderen, (b) door het gebed van den een voor den ander, gelijk Job zijn kinderen heiligt.

Joël 1 : 14 wordt het van het vasten voor den Heere gebezigd. Zoo ook kan God een heele persoon in Zijn wezen heiligen. Cf. *Jeremia 1 : 5*.

Resumptie:

a. De begrippen „heilig” en „God” zijn identisch. God is de maatstaf van het heilige.

b. Hieruit wordt geboren de tegenstelling tusschen God en wereld, tusschen al wat uit den hemel komt en wat de aarde toebehoort.

c. Waar God de Heere Zich als de goede, tegenover de wereld als de kwade toont en handhaaft, heiligt Hij Zich zelf door straf.

d. Zij, die voor den dienst Gods geroepen worden, hebben God als den goede tegenover de wereld als de kwade te vindiceeren.

e. Al wat voor het hemelsche dient, is קִרְיָה wat er buiten valt, is 'tonheilige.

Wij krijgen dus 1° een heilig volk, heilige profetie, heilig altaar, heilige tempel, heilige kerk.

2° Heilig is al wat van de wereld gedeponeerd wordt voor God. Dus de Sabbath, Priesters, de wassching, de קִרְיָה (ook de volken, die onder den ban komen), offeranden enz. enz.

3° Al wat binnen in den mensch uit den hemel neerdaalt, heilige wedergeboorte, heilige roeping enz. Van deze 3° beteekenis gaat nu het begrip ἁγιασμός (in actieven zin) uit.

V. De genadedaad van de ἁγιασμός. Wel te onderscheiden is tweeërlei daad van heiligmaking. (Beter ware het geweest, als onze vertalers in den eenen zin heiliging, in den anderen heiligmaking genomen hadden).

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Ἀγιασμός in den eenen zin, is dat God een onheilig mensch overplaatst op het heilig terrein, en in den anderen zin, dat God in den aldus overgebrachten mensch het innerlijk leven herstelt, gaaf maakt. Heiliging in den 1^{en} zin is iets. wat van eeuwigheid is geschied en gerealiseerd wordt in de wedergeboorte. Daarom heeten de wedergeborenen *ἅγιοι*. En *ἁγιασμός* in de 2^e beteekenis is: het onheilige in hen heilig maken. De Christus kon wèl de eerste daad ondergaan, maar niet de tweede, heiligmaking kon in Hem niet gevonden worden. In de Heilige Schrift wordt קָדַשׁ in tweërlci zin op de geloovigen toegepast:

1^e Van die daad Gods, waardoor Hij in Zijn decreet geseponceerd heeft de uitverkorenen, 2^e van die heel andere daad Gods, waardoor Hij de heilichheid in de personen van Zijn uitverkorenen inbrengt.

Heiligmaking in den zin, waarin het in dezen locus voorkomt, en waarin het practisch meest voorkomt, is alleen 't laatste. Toch moet ook op de 1^e beteekenis nadruk gelegd, wijl anders vele plaatsen van de Heilige Schrift onverstaanbaar zijn. 't Gevaar om op het dwaalspoor te geraken, zien wij o. a. tegenwoordig bij de Neo-Kohlbruggianen.

1 Cor. 6 : 11. De *ἁγίασις* gaat vooraf aan de *δικαιοσύνη*, dus is zij niet bedoeld in praegnanten zin, maar in de eerste beteekenis nl. het overzetten op heiliger terrein.

Hebr. 2 : 11. Hier wordt over de heiliging van Christus gesproken en die heiliging ook overgebracht op de geloovigen. Bij Christus kan geen sprake zijn van een afsterven der zonde, dus ook niet van heiliging in praegnanten zin.

Hebr. 10 : 10. Ook hier is sprake van een *ἁγιασμός*, die op eenmaal compleet was; daarom aangeduid in het partic. perfecti. — Hebr. 10 : 14 evenzoo.

Hebr. 13 : 12. Door die daad van de *προσφορά* zou Hij hen op eenmaal heilig doen staan voor God.

Judas vs. 1. Hierin schuilt een critische quaestie. In onze gewone vertaling wordt gevolgd de lezing *ἡγιασμένοις* en dat nu heeft ook de 1^e beteekenis.

1 Cor. 1 : 30. Ook sprake van een heiligmaking voor ons, in Christus.

1 Petr. 1 : 2. De heiligmaking des Geestes. Rom. 1 : 4.

De straal van deze heiligende daad (in de 1^e beteekenis) moeten wij uit laten gaan van hetgeen in het goddelijk decreet als centrum ligt. In dit decreet ligt eenerzijds, wat Gods wil met ons is, en anderzijds, wat de midelen ter realiseering zijn. Al wat buiten ons gedaan is, om ons te heiligen, behoort tot heiliging in dien zin, waartoe behooren :

a. de electio, constitutio Mediatoris, exeuntio Mediatoris met inbegrip van de opstanding.

b. alle daden Gods in den persoon van zijne uitverkorenen, die het leven en het bewustzijn van dat leven constitueeren, dus de wedergeboorte, roeping, bekeering en het geloof.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Door deze reeks goddelijke daden worden al zijn uitverkorenen *ἄγιοι*, ook zelfs waar nog geen sprake was van *ἁγιασμός* in de 2^e beteekenis, welke pas begint, nadat het geloof in de bekeering is uitgekomen.

Van die *ἁγιασμός* in den 2^{en} zin is locus classicus: *1 Thess. 5 : 23*. Men kan pas geheiligd worden, als men staat op het teirrein van heiliging. Verder *1 Thess. 3 : 13*. Hier wordt gedoeld op de *παρουσία* van den Heere Jezus. Dan eerst in volstrekten zin is de heiliging volmaakt.

2 Cor. 7 : 1. Ook sprake van een toenemende heiligmaking.

Rom. 6 : 22. Ook hier de innerlijke heiligmaking.

Rom. 6 : 19. 1 Thess. 4 : 4, 7, 2 Thess. 2 : 13 (*ἐπλάτο* representeert de heiligmaking in den 1^{en} zin; en dan de heiligmaking in den 2^{en} zin: *ἐν ἁγιασμῷ*). *Hebr. 12 : 14* en *15* (ook hier doelt het op de wegneming van den *μολυσμός*).

Welk is het verband van deze beide begrippen?

De heiligmaking in den 2^{en} zin, de allengs gewerkte, is uitvloeisel van de daad van sepositie voor Gods eeuwig koninkrijk; deze sepositie was alleen mogelijk en kon God tot stand brengen, omdat God straks, als uitvloeisel daarvan, de innerlijke heiligmaking tot stand zou brengen.

Dat de Neo-Kohlbruggianen hun best doen om de heiligmaking in den 2^{en} zin te loochenen, is een geweld doen aan de Heilige Schrift, een contorqueeren van den zin der Schrift, die door den context duidelijk gewraakt wordt. Hoe kon die verkeerde opvatting opkomen en ingang vinden? Hierop zijn verschillende antwoorden mogelijk. Dat zij kon opkomen, kwam doordat men uit Augustinus het Godsbegrip nam en daarnaast het Roomsche kerkbegrip liet staan, maar dit kerkbegrip zoo veranderde, dat men de werking, die Rome aan de sacramenten toeschreef, overbracht op een mystieke werking van het Woord. De Reformatie verwierp het Roomsche kerkbegrip en handhaafde de immanentie des Heiligen Geestes in de geloovigen — welke laatste (de immanentie) door de Neo-Kohlbruggianen ontkend wordt.

Hoe kon zij ingang vinden? De leer der heiligmaking was door de pelagianiseerende richtingen misduid, niet meer aangezien voor het werk Gods. Na het geloof ontvangen te hebben, maakte men zich zelf heilig. Aldus stelde men het voor. Dus het werkverbond werd weer in het genadeverbond gebracht. Uit reactie tegen die Pelagiaansche richting wierp men zich in de armen der Neo-Kohlbruggianen. Wij echter moeten de heiligmaking weer als een genadedaad Gods prediken; zij kleeft nooit in den zondaar, maar is hem alleen eigen door de mystieke unie met Christus. Een kind van God is nooit buiten de organische mystieke unie met Christus. Het is de fout der Neo-Kohlbruggianen, dat ze den zondaar nemen op zichzelf. Slechts in abstracto kunnen wij zeggen: „Wij liggen midden in den dood”.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

VI. De heiligmaking in praegnanten zin is herschepping, terugbuiging van het ingebogene, en het weer inbrengen in den heiligen stroom. Daarom heeft de heiligmaking te doen met het beeld Gods. Daarin ligt het project, waar naar elk mensch in de schepping is geïnstrumenteerd.

Niet ieder individueel, is naar het beeld Gods geschapen, maar God schiep de menschen naar Zijn beeld. Er staat dan ook: „Laat Ons menschen (אָדָם) maken naar ons beeld.” Vandaar dat eigenlijk alleen het hoofd der menschheid rechtstreeks naar het beeld Gods geschapen is. Wij bezitten het beeld Gods in verband met ons hoofd Adam cf. *Gen. 5 : 1—3*. Zij werden geschapen gelijkvormig aan het beeld van Adam.

Maar, zoo werpt men tegen, staat daar niet: „naar zijn zondig geworden beeld”? Zeker, wij ontkennen dit ook niet, maar sla eens op *1 Cor. 15 : 49*, waaruit blijkt, dat de individuen dragen het צֶלֶם van hun hoofd. Dat wij nu het beeld van Christus dragen moeten, wordt door den apostel als parallel daarmede gesteld. God stelt ons in Christus weer een hoofd der menschheid, weer een menschenlijke natuur. In dien zin wordt de Christus ons voorgesteld als 't *εἰκὼν* cf. *2 Cor. 4 : 4*. Adam was *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*, maar hield het op te zijn. De Middelaar Christus is dat *εἰκὼν*; niet de *Λόγος*, de 2^o Persoon.

Coll. 1 : 15: Hier is sprake van den Middelaar, blijkens het voorafgaande, en dus niet van den *Λόγος*.

(Dat men tot een tegenovergestelde verklaring kwam, komt daardoor, dat men verkeerdelijk het relatief pronomen liet relateeren op het volgende: het relatief pronomen relateert echter altijd op het voorafgaande.)

Hebr. 1 : 3 geeft in de Hollandsche vertaling denzelfden klank; ook is van den Middelaar sprake; van den Middelaar is de achtergrond de *Λόγος*, als 't *ἀπαύγασμα*.

Waar Christus nu het beeld Gods geworden is, ontstaat de noodzakelijkheid, dat wij aan dat beeld van Christus gelijkvormig moeten worden. Cf. *Rom. 8 : 29* Hier staat uitdrukkelijk „naar het beeld van den Messias” en niet „naar het beeld van God” *1 Cor. 15 : 49*.

2 Cor. 3 : 18. Ook hier is sprake van ons hoofd blijkens het *Κύριος*. In de Openbaring van Johannes wordt groot gewicht gehecht aan het beeld, dat gesteld wordt naast den profeet zelf (d. w. z. het beeld van den valschen profeet wordt gesteld naast den profeet zelf). Eindelijk wijzen wij op de woorden van onzen Heere: „Die Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien.”

Hieruit vloeit een gewichtige gevolgtrekking voort, die niet uitgesproken in onze gereformeerde dogmatiek, nl. of Adam in denzelfden zin beelddrager is als Christus? Voor wat 't *εἰκὼν* zelf betreft, bestaat er geen verschil (ware gerechtigheid en heiligheid had Adam; Christus kon het dus in geen anderen zin zijn. Beide malen is het ook in de menschenlijke natuur). Maar er is een prin-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

cipieel verschil, wat betreft den stand van het *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*. In Adam nl. rustte het *εἰκὼν* in de menschelijke natuur zelve, en had zijn stand buiten God; 't was aan de menschelijke natuur overgelaten. In Christus echter rust het *εἰκὼν* in dezelfde menschelijke natuur, maar die menschelijke natuur rust nu niet in zich zelf, maar wordt gedragen door den 2^{en} Persoon. Gevolg hiervan is, dat Adam dat *εἰκὼν* kon verliezen, het kon verkeeren in zijn tegen-deel. Dat nu kon bij den Middelaar niet, omdat 't gedragen werd door het subject van den Middelaar. Wie als geloovige het beeld van Christus mag dragen, bezit een onverliesbaar goed. Dat is de perseverantia sanctorum.

Deze *συμμόρφωσις τῷ εἰκὼνι τοῦ Μεσίτου* is daarom het eigenlijke wezen van de heiligmaking, in den zin, gelijk wij ze hier hebben; want de heiligmaking is: precies zoo zijn, als God wilde in de schepping, dat wij zijn zouden. Heilig zijn = beantwoorden aan Gods ordinantie, en dat met bewustzijn. Beantwoordt men werkelijk aan het beeld Gods, dan is men heilig.

VII. Wie werkt de heiligmaking?

De werker is eeniglijk en alleenlijk God, van het eerste begin tot 't allerlaatste einde. Edoch — God brengt een deel immediate, een ander deel mediate (door de geloovigen) tot stand, en dit niet synergistisch, alsof God de helft deed en de mensch de helft, neen, maar door de geloovigen als instrument in Gods hand. Deze genadedaad wordt in de Schrift teruggebracht tot God Drieëinig, maar beurtelings met onderscheid tusschen wat elk der drie Personen doet, en tevens zóó, dat de Heilige Geest meer op den voorgrond treedt (De heiligmaking is niet uitsluitend 't werk van den Heiligen Geest, want alle opera exeuntia zijn den drie Personen gemeen).

1 *Thess. 5 : 23*. Sensus generali wordt aan God de heiligmaking toegekend. Er gaat vooraf een reeks van vermaningen aan de geloovigen om zich zelf te heiligen, tot vers 21. Nu luidt vers 23: *Αὐτὸς δὲ ὁ Θεός*, afgezien van alle middel en instrument, is de auctor primarius; de God der *εἰρήνη* (d. i. de harmonie tusschen God en het schepsel) die God, wil de apostel zeggen, vare voort in het werk der heiliging van uwe personen. *Ὁλοτελείς* wijst op een weg, die afgehoopen wordt, waarbij een uitgangpunt is, en een terminus ad quem. *Ὁλόκληρον* ziet op een portio, op een erfdeel, op een samenhangend geheel, dat door het lot is toegewezen. Alles wat God den mensch heeft toebedeeld in dit leven en hierna vornt zijn *κλήρος*. Die heiligmaking, zoo gaat de apostel nu voort, moge zijn doorgaande tot de voleindiging in de trappen, en tevens (dat is de juiste vertaling) moge zij geheel hun wezen aangrijpen. Die *ἐγιασμός* zal het initium nemen in het bewustzijn, van daar gaat zij over op het geheele psychische en somatische leven, d. i. op het geheele *κλήρος*, wat den persoon gegeven is, en wel zoo, dat hun persoon niet aan zich zelf worde overgelaten, maar

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

in Gods hand gehouden, met dat gevolg, dat zij in de parousia van Christus ἀμείψως zijn, (NB. De ἀμείψως heeft zijn τέλος in den dag des oordeels).

Eenzoo in Ezech. 36 : 25, 26, 27 wordt die daad van heiligmaking geheel toegeschreven aan God den Heere. (Eerst de negatieve daad, dan de positieve daad en om aan te duiden, dat God de Werker blijft, zegt ons vers 27: Ik zal de bewerker er van zijn, dat gij heilig wandelt en Mijne inzettingen bewaart en doet).

De derde locus classicus is Ef. 2 : 10. waarin wij vinden de geheele heiligmaking in haar oorsprong, voortgang en voltooiing.

Voorts Joh. 17 : 17. Uit de diepste bron, de fontein van alle goed, uit den Vader wordt de heiligmaking hier afgeleid. Ef. 5 : 26, 27: zij vloeit ons toe door Christus en niet rechtstreeks uit den Vader. Eenzoo Hebr. 13 : 16. Maar toch in engeren zin is de Heilige Geest de naaste werker. Rom. 15 : 16. Niet dat de Heilige Geest iets meer toebrengt aan het werk, maar de Heilige Geest is de naaste werker, d. w. z. Hij voert, als inwonende in de kerk, in het hart der geloofgenooten den wil van den Drieënen God uit. De Heilige Geest heet de Heilige Geest, niet, gelijk men wel zegt, omdat Hij de Heiligmaker is, maar omdat het de Heilige Geest is, met wien onze persoon in ons binnenste persoonlijk omgaat, door welken omgang van persoon met persoon de heiligheid uitkomt; Hij werkt de heiligheid in ons op. De Zoon nam onze natuur aan; de Heilige Geest onzen persoon.

Die werking van den Heiligen Geest is intusschen nooit uit Zich zelf. Hij gaat uit van den Vader en den Zoon, en krachtens dat oeconomisch verband, kan Hij nooit anders werken dan uit den Vader en door den Zoon. Cf. Joh. 14 : 16. God is auctor; de mensch komt hierbij voor onder de rubriek „media”.

VIII. Wie zijn de voorwerpen van deze genadedaad Gods? Tot op zekere hoogte gaat er eene heiligende werking Gods uit op alle menschen, nl. in de algemeene genade. Vóór den zondvloed was de uitwerking der ongerechtigheid toemeloos; na den vloed is de werking der algemeene genade grooter. Er moet echter onderscheiden tusschen de algemeene genade en de hier te bespreken sanctificatie. De sanctificatio doelt altijd op het τέλος: het gelijkvormig maken aan den Middelaar en de υιοθεσία, het stellen van Gods kinderen in de prinselijke eere.

Het antwoord op de gestelde vraag (wie de voorwerpen zijn) kan niet luiden: de uitverkorenen, daar toch niet in al Gods uitverkorenen de heiligmaking wordt gewerkt. Wel kunnen alleen de uitverkorenen voorwerpen van de ἀμείψως zijn, maar ze worden het na de wedergeboorte en bekeering en dus als het geloof aanwezig is. Voorwerpen van heiligmaking kunnen zij eerst worden van het oogenblik af, dat het geloof in hen gewerkt is. Eerst moet het instrument voor het gas opgehangen in mijn kamer, daarna pas kan het gas ontstoken.

Intusschen geldt dit in dien strengen zin niet van allen, die voorwerpen van

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

heiligmaking zijn. De eisch, dat zij tot geloof en bekeering gekomen zijn, is niet een eisch, die bij allen doorgaat.

Voorwerpen van de heiligmaking zijn daarom: wedergeboren uitverkoren. En in zooverre het de heiligmaking in dit leven aangaat, alleen die uitverkorenen, die tot wedergeboorte en bekeering gekomen zijn. Die voorwerpen zijn niet heilig; neen, in *ἀγιασμός* ligt juist 't begrip, dat zij, hoewel wedergeboren, nog behept zijn met de *μολυσμός τῆς ἁμαρτίας*. Dit brengt ons op de quaestie van *Rom. 7*. Deze quaestie kan men in deze vraag saamvatten: spreekt Paulus van zich zelf, gelijk hij het in zich bevond vóór zijn bekeering of daarna? Steeds is door Arminianen en Pelagianen geantwoord: Paulus spreekt over zijn toestand vóór zijn bekeering. Maar Augustinus, alle orthodoxen en zoo ook alle goede exegeten zeiden: het geldt hier Paulus ná zijne bekeering. De juistheid der Gereformeerde opvatting blijkt nog hieruit: *a.* de tempora praesentia geven den toestand aan, waarin hij zich bevindt; *b.* in vers 17 stelt hij het *νυνί* tegenover zijn verleden; *c.* het slot „wie zal mij verlossen” (*ῥύσεται*) slaat op zijn verlossing van het lichaam des doods. De verlossing van de zonde had hij blijkens het volgende reeds ervaren; *d.* Paulus spreekt een reeks van zaken uit, die niet alzo in den onwedergeborene zijn, maar waarvan juist in den onwedergeboren staat 't tegendeel uitkomt (cf. vers 15, 16, 19, 21). Hieruit blijkt dus, dat wat in deze pericoop gezegd wordt, niet vallen kan onder hetgeen een onwedergeborene ervaart.

Hoe komt het, dat velen tot zulk eene verkeerde voorstelling als hierboven genoemd kwamen?

Zie vers 5 en 6, waar Paulus de tegenstelling maakt, tusschen zijn verleden en zijn heden. Vooral kwam men er toe door vers 14 (*πεπραμένος* enz. zag men aan voor een nadere uitlegging — waar het vroeger was een *δουλεύειν* enz.). Die schijnbare tegenspraak ontstaat, doordat Paulus het subject *ἐγώ* wisselen laat, evenals in *Gal. 2 : 20* (de eene maal is het in Christus, de andere maal buiten Christus gerekend). Hetzelfde in vers 17 en 20. De onderscheiding van dat ik, in en buiten Christus gerekend, maakt hij in vers 18. Dat subject *ἐγώ* neemt hij tot op zekere hoogte neutraal met twee variatiën, de eene maal nl. het neutrale *ἐγώ* met het leven in Christus (vs. 18) de andere maal het neutrale *ἐγώ* met het leven in zonde (vs. 21).

Paulus abstraheert dus zijn subject *ἐγώ* en neemt het beurtelings in gemeenschap met Christus en met de zonde. Dr. Kohlbrugge (leerrede over *Rom. 7 : 14*) heeft tegenover Da Costa aangetoond, wat de juiste exegese van dat hoofdstuk was. Hij zegt, dat een kind van God nog ligt onder de zonde, en wijkt daarvoor van de waarheid af, want is *ἐγώ* = „kind van God”, dan is het niet neutraal, maar in organisch verband met Christus, en is *ἐγώ* = „verkocht onder

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de zonde", dan is het buiten Christus. — Ons leven ligt buiten ons zelf in Christus Jezus.

De sanctificatio is dus een werk, dat van uit Christus in het subject van het kind van God wordt ingebracht op het oogenblik, dat hij in zich zelf nog verkocht is onder de zonde.

Deze daad van sanctificatio kan bij een kind van God nog samengaan met de burgerlijke genade, maar ze vloeien daarom niet samen. Een kind van God wordt op tweeërlei wijs bewerkt: aan den eenen kant door de bijzondere genade en aan den anderen kant door de algemeene genade.

Die twee vloeien evenwel niet in elkaar. Burgerlijke gerechtigheid wordt niet gewerkt door den inwonenden Heiligen Geest, maar extrinsecus; en niet in de gemeenschap met Christus, maar met het sociale leven in het rijk der natuur; en voorts de rechtschapenheid richt zich niet op God, maar op de goedkeuring der medeburgers.

IX. Waarin bestaat de sanctificatio?

De genadedaad van de sanctificatio *ὁλοτελής* geschiedt op een moment, waarop te weinig gelet is, nl. op het moment van het sterven. Niet alleen werkt God bij den dood van Zijn kind negatief, door hem zijne vuile kleederen uit te trekken, — neen, maar ook positief, door hem met fijn lijnwaad te bekleeden. Het antwoord van den Catechismus op vraag 42 „de doorgang tot het eeuwige leven" is niet vol genoeg uitgedrukt; er moet gezegd: „de voleindiging van de heiligmaking voor het eeuwige leven".

In onze oude dogmatieken richtte men bijna alleen 't oog op de personen in hun aardsche leven na de bekeering. Daardoor verdoolde men in allerlei onduidelijkheden. De Schrift leert echter, dat de heiligmaking begrepen moet in verband met den dood en met de wederkomst des Heeren. Doel van de sanctificatio is, om hetgeen rechtvaardig is verklaard in het decreet, nu ook geheel zonder vlek of rimpel af te leveren. 't Uitgangspunt moet daarom gekozen in het sterven. Al wat daaraan voorafgaat, is slechts voorbereiding, beginsel. In dat sterven draagt die genadedaad der sanctificatio dit dubbele karakter; het is het absolute afsterven van den ouden, en het absolute aandoen van den nieuwen mensch.

Kan in het sterven die heiligmaking op eens geschieden? Ja, want *a.* er zijn zoovelen die als zaad der kerke wegsterven, zonder dat er sprake is geweest van een actief geloof. En toch moet ook een klein kind, om den Heere te kunnen zien, heilig gemaakt zijn. *b.* Wij hebben geen recht om als iemand sterft te zeggen, dat hij verloren is, wijl wij niet weten, hoe God nog in Zijn jongste ure hem kan wederbaren. Wij kunnen wel zeggen van iemand, dat hij bekeerd is, maar het contraire oordeel voegt ons niet. En als God

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

iemand in zijn stervensstonde wederbaart, dan wordt ook de daad der heiligmaking volvoerd in het oogenblik van zijn sterven.

Het meest algemeene begrip van de heiligmaking valt in de ἀπολύτρωσις. Wij moeten echter wél uiteen houden σωτηρία, ἀπολύτρωσις en καταλλαγή.

De ἀπολύτρωσις in den algemeenen zin = het van de zonde afkomen met al hare gevolgen. Dit maakt, dat de ἀπολύτρωσις in de Heilige Schrift verschillende beteekenissen hebben kan, naarmate zij geheel of gedeeltelijk voorkomt. Zoo komt bv. in 1 Cor. 1 : 30 slechts een stuk van de ἀπολύτρωσις voor [De Catechismus heeft ingelascht: „volkomen” (verlossing), maar dit had in den tijd van de vervaardiging van den catechismus den zin van „voltooid”] — het ziet op de aflooping van het proces. Rom. 8 : 23, ἀπολύτρωσις is ook hier: de eindelijke aflegging der zonde, evenals 1 Cor. 1 : 30. Τίθεσις is niet de aanneming tot kinderen (wél de openlijke betooning van de aanneming tot kinderen) maar: het stellen in kindsrang. In Ef. 1 : 14 en 4 : 30 komt ook ἀπολύτρωσις in gelijken zin voor. Dit zijn de vier plaatsen, waarin het die specifieke beteekenis heeft. In wijderen zin komt ἀπολύτρωσις voor als de geheele verlossing aanduidende. Cf. Rom. 3 : 24. Gelijk nu de ἀπολύτρωσις, specifico sensu, genomen kan van de toekomstige verlossing, zoo kan zij ook gebezigd worden voor de voltooide verlossing. Ef. 1 : 7 nl. in ethischen zin. Col. 1 : 14 en Hebr. 9 : 12.

Καταλλαγή echter kan alleen gebezigd sensu ethico. Nu staan ἀπολύτρωσις sensu ethico en καταλλαγή zoo tegenover elkaar, dat de ἀπολύτρωσις ziet op ons, de καταλλαγή op God. Καταλλαγή komt driemaal in de Heilige Schrift voor: Rom. 5 : 11; 11 : 15 en 2 Cor. 5 : 18 en 19. In Rom. 5 : 11 is het de voltooide zaak door het toedekken van de zonde verkregen. Rom. 11 : 15 is het gebezigd, als 't middel om weer vrede Gods over de heidenen te brengen. 2 Cor. 5 : 18, 19 is voor de καταλλαγή het duidelijkst: zij strekt daartoe, dat God weer van ons krijgje, wat Hij van ons hebben moet.

Die ἀγιασμός nu is niet beperkt tot de finale daad in het sterven. Bij velen laat God haar beginnen lang vóór het sterven: dat is dan een beginsel der heiligmaking.

Welke daad van heiligmaking, de praeparatoire of de finale, kunnen wij het best dogmatisch uiteenzetten? Alleen de eerste, d. w. z. de praeparatoire, want van de finale daad weten wij niets. Van de praeparatoire daad wordt in de Schrift uitvoerig gehandeld. Die praeparatoire daad nu valt in tweeën uiteen: a. als immediate gewerkt in de geloovigen alleen. Zij volgthet geloof, door een verborgen werk van den Heiligen Geest in de ziele. 't Is dus een methaphysische daad buiten ons bewustzijn omgaande.

b. Maar ten 2^o kan zij ook gewerkt mediis interpositis, en dan grijpt ze

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

plaats *sensu ethico*: als God middelen gebruikt om op ons te werken. Dit geschiedt echter ook door den Heiligen Geest. Alle werking van buiten gaat gepaard met de inwendige bewerking des Heiligen Geestes.

Hoe werken die *media interposita*? God de Heere gebruikt den persoon van Zijn kind zelf, om, als medium, zelf op zich zelf te werken.

Phil. 2 : 12, 13 μετὰ φόβου καὶ τρόμου. De mensch komt dus in de heiligmaking als 2^{de} oorzaak, altoos instrumenteel, nooit als auctor voor. *Rom. 6 : 19, 22.* Er is een zoodanig gebruik te maken van de *μέλη* dat het effect er van *ἀγιασμός* is. Vs. 22 noemt de *ἀγιασμός* als het doel, waarheen het *καρπὸν φέρειν* streeft. Evenzoo *2 Cor. 7 : 1; 1 Thess. 3 : 13; 1 Thess. 4 : 4, 7; 1 Tim. 2 : 15; Hebr. 12 : 14* enz.

Hieruit blijkt dus, dat 't kind van God voor zijn eigen heiligmaking instrumenteel gebezigd wordt, en wel door God den Heere. Hoe kan dat? De *ἀγιασμένη* is een inklevende hebbelijkheid in heiligen zin. Er zijn in onze natuur neigingen, trekkingen, levensrichtingen, die in ons vormen een zekere continuïteit. De Pelagianen zeggen, dat wij op elk oogenblik neutraal zijn. Dit is niet zoo, er is *ἔθος* (iets dat in ons is gaan zitten) in ons, het *χαρακτήρ*. Die neigingen nu waren in Adam heilig. Sinds den val sloeg dat om; nu zijn zij in ons ten kwade. '*Ἀγιασμός*' is nu dat werk Gods, waardoor die trekkingen en neigingen, die habitus in ons, van kwaad weer goed worden. Heiligmaking is niet, dat wij eens een goed werk doen, maar het is het opschieten in ons van het ingeplante nieuwe leven met takken en vruchten.

Die heiligmaking nu wordt gewerkt: in de eerste plaats, doordat God, door een nieuwe genadedaad, uit den wortel der wedergeboorte, den eisch van het nieuwe leven laat opwerken. God brengt hierdoor in ons teweeg de helling naar God toe. Cf. Dordtsche Leerregels (cap. over de bekeering): „willig maken ten goede”.

Hierbij komen: *a.* Eene wechswelwerking tusschen vrucht en takken. Als ik iemand opvoed als kind en wen het aan het gebruik van vloeken, of aan sterken drank, dan komt in hem een zeker *ἔθος*, de macht der gewoonte: een wechswelwerking van zijn daden op den *ἔθος* ontstaat. Zoo ook gaat het in het goede: Waar het *καρπὸν φέρειν*, de goede werken, komen door de heiligmaking, daar hebben die goede werken de macht om die neiging, dien *ἔθος* in ons te versterken, waardoor de goede overbuiging van den tak verzekerd wordt. Niet alleen is er actief een wechswelwerking van de *καρποί* op den tak, maar ook is er *b.* een *ἔθος* in ons gewerkt door de invloeden van buiten die wij passief ondergaan. Daarom eischt God van Zijn kinderen, dat zij zich aan die onheilige invloeden zullen onttrekken, en de heilige invloeden zoeken waardoor het kind van God in zich den *ἔθος* ten goede bevordert. En eindelijk:

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

God heeft niet te doen met een mensch zonder wereld in zijn bewustzijn, maar met een zondaar, die een wereld in zijn bewustzijn heeft. Die wereld nu deugt niet. In die wereld van zijn bewustzijn staat hij zelf als de uitnemende persoon. In die wereld is een wet, die ingaat tegen Gods wet, een apotheek, inhoudende een redmiddel tegen alle geestelijke krankheden enz., dat hem nog meer bederft; en in die wereld glinstert iets heerlijks, dat zijn hart van God aftrekt. Die wereld oefent invloed op hem ten kwade. En nu is het God de Heere, die in zijn bewustzijn inbrengt een nieuwe wereld, waarin hij niet meer staat als de hoofdpersoon, maar waarin Gods heerlijkheid schittert. Daarom laat God aan Zijne kinderen het Woord prediken, om door die prediking die andere wereld in hen te sterken.

Als men spreekt van: „de oude en nieuwe mensch” moet men hierbij niet de vraag stellen: „Is het kind van God de oude mensch of de nieuwe?” De uitdrukking „mensch” in „oude mensch” beteekent de menschelijke natuur en niet het ik. Het kind van God is hetzelfde individu als de verloren zondaar. Dus hetzelfde ik, hetzelfde subject blijft. Dat de Heilige Schrift *ἄνθρωπος* bezigt, is om aan te duiden, dat wat met „oud en nieuw” aangegeven wordt, niet doelt op iets van den mensch, maar op de levensbeweging van zijn gansche menschelijke wezen. (Bij een boom kan de rups in de bladeren zijn, dan is het kwaad maar in een deel van dien boom; maar 't kwaad kan ook in stam en takken zitten; dan is het in geheel 't wezen van den boom). De zonde inmers is niet iets buiten den mensch, noch ook een gif in den mensch ingebracht, maar het eigen bederf van zijn heele menschelijke natuur. Daar er nu moet onderscheiden worden bij de hamartologie tusschen „mensch” en „menschelijke natuur”, moet dat ook geschieden bij de soteriologie. Mijn ik, het ik van nature, ontvangt een verdorven menschelijke natuur, dat is de „oude mensch”. Schik ik mij volkomen in die natuur, heb ik er vrede mee, dan blijf ik de oude mensch. Komt er echter een bovennatuurlijke werking in mij, dan ontstaat de nieuwe mensch. De oude mensch wordt in de Heilige Schrift genoemd *σάρξ* (Rom. 8 : 6, 7); *σῶμα ἁμαρτίας* (Rom. 6 : 6); *σῶμα τοῦ θανάτου* (Rom. 7 : 24); *μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (Col. 3 : 5); *ἀπώλεια* (2 Petr. 2 : 9); *ἁμαρτία* (Rom. 7 : 13, 14). En dit alles saamgevat in „de oude mensch”: Rom 6 : 6. Col. 3 : 9. Ef. 4 : 22.

De dooding van den ouden mensch en de opstanding van den nieuwen mensch loopen altoos parallel. Dit komt daar vandaan, dat de mortificatie en vivificatie tweeeërlei benaming zijn voor eenzelfde zaak. Er leven in ons twee personen naast elkaar en er heeft geen persoonsverwisseling in ons plaats. Maar het is hetzelfde levensorganisme, dat bij de vivificatio van negatief in positief wordt herleid.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Die *mortificatio* heeft plaats: 1^o in de wedergeboorte *principieel* en 2^o *gradatim* in de sanctificatio. *Rom.* 8 : 12, 13 (gradatim); *Col.* 3 : 3, 5 (vs. 3 het principieele ἀπεθάρτυε). Die mortificatio wordt in de Schrift telkens in rapport gebracht met het kruis van Christus. Voor eerst sensu meritorio; 2^o sensu operativo; 3^o quod ad instar. D. w. z. 1^o Christus verwierf ons door Zijn kruis die vrucht; voor 2^o zie men den Catechismus „wat nut ons de opstanding uit den doode?” en 3^o wordt gedurig in de Schrift het kruis van Christus als beeld gebruikt, waaraan wij moeten beantwoorden. Onze oude mensch moet met Hem gedood, gekruist en begraven worden.

Rom. 6 : 5, 6; *Gal.* 6 : 14, 15. Hier wordt ons het kruis van Christus als de *κράνον* voor 't leven van Gods kind voorgehouden. Intusschen mag dit niet veruitwendigd, alsof het eenvoudig beeldspraak is, aan het kruis van Christus ontleend. Christus heeft onze menschelijke natuur, gelijk zij van Adam op Maria kwam, aangenomen. Hij zelf werd voor de besmetting bewaard door de ontvangenis van den Heiligen Geest; maar desniettemin had Hij dezelfde menschelijke natuur. Door nu die menschelijke natuur, beladen met den toorn Gods, op het kruis te dragen, heeft Hij niet zich zelf, maar iets van ons daarop gedragen; en dat niet als een bundel, een last van ons; neen, Hij zelf droeg de natuur, die wij ook dragen.

Gelijk Hij in den dood gaan moest, zoo ook moeten wij van diezelfde, met Gods toorn beladen menschelijke natuur, afstand doen, zullen wij waarlijk kinderen Gods zijn.

Dit is een actie, die op tweeërlei wijze plaats heeft: *a.* doordat wij aan Hem gebonden zijn door het geloof en daarom in Hem sterven op Golgotha, waar dezelfde menschelijke natuur stierf. *b.* Nadat wij in die menschelijke natuur omwandelen is het onze geestelijke daad, om ons los te maken van die menschelijke natuur.

Het eigenaardige woord hiervoor de ἀπάργης (verloochening).

Den eisch tot verloochening vinden wij *Matth.* 16 : 24. Wat maakt Rome hiervan? Rome's anthropologie is: God schept in den aanvang een menschelijke natuur, bestaande uit twee deelen, lichaam en ziel, die tegenover elkaar staan; het lichaam als het gevaarlijke element en de ziel als het goede. De ziel kreeg een toom (justitia originalis) om de gevaarlijke werken er onder te houden. Zonde is, dat de op het paard zittende ruiters de teugels wegwerpt, en meent het zelf, zonder teugels te kunnen. Is die teugel weg, dan gaan lichaam en ziel tegen elkander in. De herscheppende genade nu helpt de ziel weer op het paard. Nu is de mortificatio: dat men dat lichaam tot zwijgen brengt, want het kwaad zit in de σάρξ. Vandaar het monnikenwezen, het vasten enz. Daaraan kende Rome een meritorium toe. Aldus komt men vanzelf

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

tot de conclusie, dat men het lichaam, naarmate men nullificeert, hooger in heiligmaking staat. Vandaar zelfkastijding.

Op dezelfde lijn liggen de mystieken, vooral in de school van de Perfectionisten (Fénélon), die hierop toepasten, dat ook de ziel die werking moest ondergaan. Zoo kwam men tot de volkomen onaanadoenlijkheid. Totdat men ten laatste zei: men moet ook de liefde Gods niet meer behoeven; bidden moet ik ook niet meer doen; ik moet nergens meer om geven; ook in het geestelijke; van niets moet ik meer genieten; als een doode onder de levenden moet ik verkeerden. Het was maar om te komen op het punt, dat de mensch niets is. In onzen tijd zien wij hetzelfde bij de Methodisten, afschaffingsgenootschappen, vegetariërs enz. Hieraan meet men dan den stand van een christen af. Ook sommige gereformeerde mystieken maken van de verloochening een op zich zelf staande daad waartoe alleen de allerheiligsten komen. Van lieverlee komt men dan allengs tot het stellen van mijlpalen, waarlangs elk kind van God komen moet, zal 't goed zijn. Het is een voorbijzien van de principieele potentieele daad Gods in de wedergeboorte en van de gradueele.

De *waarachtige* verloochening is ook tweërlei nl. principieel en gradatief. De verloochening hoort tot de sanctificatie, wat de gradatieve werking betreft en tot het geloof, wat de principieele werking aangaat. De wortel van de verloochening, die 't bewustzijn raakt, ligt in het geloof. De zondaar, die niet tot geloof kwam, trekt partij voor zijn ik tegen God. De zondaar, die tot geloof kwam, trekt partij vóór zijn God tegen zijn ik; en dat laatste nu is verloochening. Het is het principieele prijsgeven van zijn eigen ik.

Ten 2^o heeft die verloochening een gradatief karakter, wat weer tweërlei zin heeft: Zij raakt *a.* het bewustzijn, *b.* de uitwerking ervan in het leven.

Ad *a.* De gradatie bestaat hierin, dat alle geloof in het eerste moment wel het rijkst is in spankracht, maar volstrekt niet in klaarheid. Wel komen er momenten in het later leven, waarop het geloof tot nieuwe helderheid komt. En waar nu dat geloof doorbreekt tot een hooger klaarheid, en in die klimming een ἐποχή bereikt heeft, daar oefent het een dubbele werking: *α.* een besef van verzegeling ('t positieve); *β.* een besef van het te niet doen van zijn eigen ik ('t negatieve). De verloochening en verzegeling komen principieel tot stand bij de eerste inwerking van het geloof; maar er is gradatie, en dit moet goed ingezien.

Ad *b.* De uitwerking ervan in het leven ziet men daarin, dat men de zaak Gods en die van zijn broeder liever heeft dan zijn eigen zaak. Aldus komt het afzien van alle creatuur, de ware lijdzaamheid enz.

Ter bestrijding van de Roomsche en mystieke opvatting, halen wij hier aan: 1 Cor. 15 : 10; 1 Tim. 4 : 4, 5. Ef. 5 : 29. Col. 2 : 23. Uit deze plaatsen blijkt,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

hoe er in alle schepsel Gods, hetzij vleesch, of wat ook, op zich zelf geen kwaad is, maar dat alleen het kwaad in het verkeerde gebruik is gelegen. Heb ik een leeuwenteimmer, die met ijzeren bouten de tanden uit den muil van den leeuw slaat, en er dan bij gaat staan, dan heerscht hij niet werkelijk, — neen, maar dan eerst is hij machtig, als hij er bij durft staan, terwijl het beest nog al zijn tanden heeft. De levende niet de doode (Rome) menschelijke persoonlijkheid moet onder 't bedwang van onzen geest en wil staan.

Zondigt een kind Gods of niet? *1 Joh. 3:9; 5:18*. Een mensch, die wedergeboren is, kan niet zondigen, wijl het zaad Gods in hem blijft. Ook *Rom. 7* zegt de zonde, die in hem woont, zondigt. Vrage dus, hoe moeten deze krasse uitdrukkingen verstaan? De onderscheiding tusschen oude en nieuwe mensch leidt tot de 2^o onderscheiding tusschen ons ik en onze menschelijke natuur, gelijk wij boven zagen. Zoolang ons ik, vóór onze bekeering, met onze menschelijke natuur gehuwd was, zoolang moest van elk kind uit dit huwelijk geboren, gezegd door die menschelijke natuur: „dat is mijn kind”. Zijn echter het ik en de menschelijke natuur gescheiden, dan gaat dit niet meer, — en de ἀπαργής, dat is de principieele scheiding. Of nu die gewezen vrouw nog haar oude (eigen) naam draagt, doet er niets toe. Dit maakt ons tot kind van God: dat wij komen tot finale scheiding van de menschelijke natuur. Daárom zegt Paulus (*Col. 3*) „gij zijt gestorven” d. i. gij zijt als niet meer bestaande voor de menschelijke natuur (afgestorven aan de menschelijke natuur en aan de wetsgerechtigheid). Een kind van God is een eunuch geworden in zijn eigen menschelijke natuur tegenover zijn ouden mensch, en daarentegen tegenover zijn nieuwen mensch is hij zaaddragend geworden (*1 Joh. 3:9*). Zoo zegt ook Jacobus het met hetzelfde beeld.

Al is het, dat ik met die menschelijke natuur niet meer in die relatie kan treden, toch blijft zij in mijn huis wonen, en als ik kinderen heb door het σπέρμα τοῦ Θεοῦ (d. i. goede werken doen), dan bederft die vrouw deze kinderen. Daarom zeiden onze ouden terecht, dat onze beste werken nog blinkende zonden voor God zijn. Alleen — zij worden door Christus ontsmet, door Zijn bloed, en daardoor alleen zijn het goede werken. *Jes. 64:6; Rom. 7:21, 22. Openb. 3:4*.

Daardoor kan er nu in dat huishouden een twist komen over de heerschappij. De oude vrouw kan een tijd lang de baas worden.

Cf. Mozes bij de steenrots; Aäron bij het gouden kalf; David bij Bathseba; Salomo bij zijn duizend vrouwen; Petrus bij zijn verloochening.

Maar *Spr. 24:16* biedt den rijken troost, dat de rechtvaardige zevenmaal zal opstaan; de goddelooze blijft liggen; dat zien wij dan ook bij Petrus; zijn geloof zou niet ophouden cf. *Joh. 8:21*.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Paulus zegt *Rom. 6 : 12*: Zoolang ik *τῆς ἀμαρτίας* ben, is de *ἀμαρτία* mijn *κύριος*. Het kinds Gods heeft tot zijn *κύριος*, zijn Heer en Heiland. Gaat dus een goddelooze in den weg der zonde, dan heeft hij geen ontkomen.

Valt een kind Gods in zonde, dan roept hij echter tot zijn *κύριος*, die ook komt om hem terug te halen.

Vivificatio. Zij wordt gewerkt immediate, in zooverre God, deels hier, deels hier namaals den habitus inbrengt in de ziel; mediate voor zoover God gebruikt als medium *a*. Zijn kerk en de levenskring; *b*. de levenservaringen, die Hij geeft, door tegenspoed te doen lijden en *c*. doordien Hij mij Zijn Woord laat prediken en hierdoor ons het beeld duidelijker voor oogen stelt, waarnaar wij moeten vervormd worden. Dat heet in de Heilige Schrift een opwassen, groeien. De volle mensura nl. van den *καινὸς ἄνθρωπος* is gegeven in Christus cf. *Ef. 4 : 15*; *1 Petri 2 : 2*; *2 Petri 3 : 18*. *d*. De Heere volvoert haar ook in zoover Hij als werker mij als Zijn instrument voor mijn eigen heiligmaking gebruikt. Cf. voor die opera bona onze belijdenis: „Wij zijn hiertoe gehouden in Gods boek.”

De actie van *ἀγιασμός* in positieven (*vivificatio*) en negatieven zin (*mortificatio*) omvat den geheelen persoon van den mensch, en werkt dus op zijn twee vermogens, nl. intellectus en voluntas (hierbij niet te voegen de neigingen enz. als in de oude dogmatieken). Intellectus en voluntas omvatten het geheele terrein. *1 Thess. 5 : 23* (den geheelen mensch).

Voor zoover de *ἀγιασμός* het intellect raakt, heet zij *φωτισμός*. Er is tweeërlei *φωτισμός*: een, die op het geloof en een, die op de *ἀγιασμός* betrekking heeft. De eerste leert mij eenerzijds mijne verlorenheid en anderzijds de heerlijkheid van de genade in Christus. Hoe rijker het inzicht hierin is, hoe voller het geloof. De tweede leert mij het inzicht in de ondeugendheid van mijn ik, en het inzicht in den wil en de ordinantiën Gods.

Daarom is in engeren zin het Evangelie inhoud van de prediking voor het geloof, en de wet inhoud van de prediking voor de sanctificatio.

De wet Gods toch heeft drieërlei usus: *a*. om de verlorenheid te openbaren; *b*. om *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* te zijn en *c*. om mij, nu in het geloof staande, den weg te wijzen, waarop ik Gode dankbaarheid bewijzen kan.

De *φωτισμός* kan nu in dezen zin een gemeene *φωτισμός* zijn, *Joh. 1 : 9*; *Hebr. 6 : 4*. Hier hebben wij de speciale *φωτισμός*, die of principieel (*Hebr. 10 : 32*) voorkomt, of gradatief (*Ef. 1 : 18*). 't Standpunt van een kind van God tegenover de wet is in *Fs. 119* gegeven. Bij den usus tertius loopt de mensch naar de wet toe en omhelst haar.

Een goede conscientie voor God te hebben (cf. *1 Tim. 1 : 5*; *Hebr. 10 : 22*; *1 Petri 3 : 16, 21*) behoort bij den *φωτισμός* [want de conscientie is een actus, en dat van het bewustzijn]. Hieruit volgt, dat een bona conscientia is: vrij in

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

zijn bewustzijn voor zijn God te staan. En dat deels principieel voor wat den persoon betreft, deels voor elke daad. Die bona conscientia is vrucht van den *φωτισμός*. Vervreemden wij ons van den Heiligen Geest, dan wordt zij weer mala.

De sanctificatio raakt nu ook de voluntas Cf. *Col. 4 : 12; Hebr. 13 : 21; 1 Joh. 2 : 17* enz.

In welk rapport staat nu de voluntas tot het intellect? De voluntas zelf is een vermogen. Hiermee is dus maar één ding gegeven nl. dat zij kan draaien om de spil waarom zij draaien moet. In mijn wil zitten geen neigingen, maar de spil, waarom de wil loopen moet, is het dictamen intellectus. Nu is het de Heilige Geest (*φωτισμός*), die den wil weer om haar spil doet loopen. Onze neigingen zitten noch in het bewustzijn, noch in den wil, maar in ons wezen. Zij kleven in ons ik.

Gemeenlijk zegt men, dat de sanctificatio ook werkt op het lichaam, op onze neigingen, onze hartstochten. Dat is ook zoo; maar men mag ze niet coördineeren met het intellect of de voluntas. In een machine moet onderscheiden tusschen de raderen en de tegenhoudende werkingen. In ons wezen zijn er zoo ook allerlei stroomingen gekomen, die tegen God ingaan. Is nu het werk Gods in ons gekomen, dan is het ook een gevolg van de sanctificatio, dat ook die tegenhoudende werkingen in ons verdwijnen. — Tengevolge daarvan krijgt het lichaam andere behoeften, komt er een andere levenstoon en houdt het lichaam op tegen te werken. Leeft iemand lang in den weg van de heiligmaking, dan zijn er temperamenten, waarbij een heilig leven ook een andere uitdrukking op het gelaat teweeg brengt.

Dat komt vanzelf het meest voor bij den zondaar, die voorheen zeer goddeloos heeft geleefd; bij wien dan het ergerlijke in de uitdrukking des gelaats weggaat; bij de vrouw ziet men dit in den regel meer dan bij den man.

Quorsum tendit sanctificatio? Zij strekt in absoluten zin om de rechtvaardigmaking waar te maken. De zondaar, gerechtvaardigd, moet als een heilige afgeleverd. Maar waartoe strekt zij dan in dit leven? Antwoord: In geen enkel opzicht voor zijn zaligheid, wijl hij die heeft in Christus; maar wel strekt zij:

1° om in deze wereld, die in het booze ligt, de macht Gods te openbaren, en deugd, gerechtigheid en goede werken midden in het rijk van Satan te laten uitbreken.

2° tot steun van het zwakke geloof. Anders viel men weer tot ongelooft. Die heiligmaking kan ook wel eens terugtreden, opdat men zijn geloof niet zou laten rusten op de heiligmaking.

3° om anderen voor Christus te winnen. Dus als medium voor bekeering.

4° om in het leven hiernamaals, buiten de zaligheid, nog eene vreugde en genieting van God te ontvangen. Die leven ontving op aarde en geen hei-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

ligmaking kreeg, zou een ongelukkig mensch zijn. Maar de Heere God is vrij-machtig in het toebedeelen van een verschillend lot; de een kent lijden en strijd -- ook na de bekeering; de ander vreugde. Maar ook hiervoor komt het loon na dit leven.

Wat is de maat der heiligmaking? Is er *necessitas* van de goede werken? Elk antinomiaan (Ansdorf) zegt: „Neen, zij doen kwaad, want elk goed werk brengt verleiding tot de zonden van zelfverheffing mede.”

In het Antinomianisme zit dus een diepe waarheid. Dit neemt niet weg, dat de oorzaak van die zonde der zelfverheffing in ons zit. Daarom, de causa moet weggenomen; zij zit niet in de goede werken maar in ons.

Deze sanctificatio heeft een maat; een terminus a quo en een terminus ad quem. De terminus ad quem ligt in het voltooid beeld van Christus. *Ef. 4 : 13, 5 : 26, 27.* Terminus a quo ligt in de regeneratio.

Omdat dit zoo is, moet uiteraard die sanctificatio eene innerlijke volkomenheid in het project hebben. Bij een organischen groei ligt in de kiem het project van de volkomenheid. Daarom noemt de Heilige Schrift *ὁλοτελής* enz. al datgene, wat met de werking van die maat begonnen is. Voorts zal er een groei zijn, dan moet alles tegelijk naar boven; al de leden van het lichaam geleidelijk, wyl het naar één project gaat. Dat is, wat onze ouden zeiden: „Volmaakt in de deelen, maar niet in de trappen.” Zoo is het ook in het leven van de kinderen Gods. Men heeft zich dus af te vragen, of men *aller* zonde vijand is, en lust tot *alle* gerechtigheid heeft. Vandaar dat iemand, die een sterk Sabbatist is, daarin nog geen bewijs geeft van het kindschap Gods; alles moet gehaat, wat strijdt tegen God. Maar er is ongelijkheid in de trappen, en dat wel op drieërlei wijs: *a.* de bedeeeling waarin men leeft, is onderscheiden. Wij leven nu in een hoogere trap van bedeeeling door het Pinksterwonder. *Zach. 12, Joël 2 : 28, 29.* *b.* Er is verschil van trappen tusschen den een en den ander in dezelfde bedeeeling, b.v. tusschen een bekeerden Europeaan en Indiaan; zoo ook tusschen een ontwikkeld en onontwikkeld mensch. *c.* Er is verschil bij elk mensch in zich zelf, in zoover hij begint met *νήπιος* te zijn en daarna eerst *τέλειος* wordt.

Wat het Perfectionisme betreft, moet beloden, dat het beginsel zelf, nl. dat men in dit leven reeds komen kan tot eene volkomen heiligmaking, indruischt tegen de geheele heilsleer.

De sanctificatio is niet het opklimmen langs een ladder, maar zij is het door een koord van boven opgetrokken worden uit het moeras, waarin wij liggen. En nu is er tweeërlei manier: of dat God hem opeens optrekt (bij de kinderen en bij hen, die dadelijk sterven, geschiedt dit), — of dat God hem eerst naar den kant, en dan van den kant, in *ictu mortis*, naar boven trekt. — Het is niet zóó,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

dat als men lang genoeg leefde, men eindelijk wel boven zou komen, neen, in dit leven, hoe lang ook, blijft het slechts een beginsel. De fout der Perfectionisten is dus, dit zij dat kleine stukje der heiligmaking aanzien voor de geheele heiligmaking. 't Is dus geen verschil in het aantal trappen, maar in het verkeerde verstaan van het wezen der heiligmaking, en het niet-rekenen met het lichaam der zonde. In onze menschelijke natuur op aarde kon alleen Christus op aarde de heiligmaking in hare volmaaktheid verwerven. — De meer uitwendige Schriftuurlijke argumenten tegen hen, vindt men in het Onze Vader en in *Rom. 7*. Voorts in *1 Cor. 13:9—11*; *Phil. 2:11—13*; *Jac. 3:2*; *1 Joh. 1:8, 9, 10*; Catechismus vraag 114.
