

L O C U S

DE

SACRAMENTO.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

A. Kuiper.

Exemplaar N^o. 195 afgegeven aan den Heer

Prof B B Warfield

L O C U S

DE

SACRAMENTIS.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

N I E T I N D E N H A N D E L.

Exemplaar N^o..... afgegeven aan den Heer

LOCUS DE SACRAMENTIS.

§ 1. *De plaats der Sacramenten in de Dogmatiek.*

De Genade Gods in Zijn raad vóór de grondlegging der wereld geordineerd, wordt door de Vleeschwording in de wereld uit-, en door de wedergeboorte in het hart ingebracht. De organische eenheid van beide deze genadewerkingen schuilt in het mystieke lichaam van Christus. Uit dien hoofde moest in de Dogmatiek de Locus de Salute terstond op den Locus de Christo volgen. Hiermede echter is het proces van de goddelijke werking, en dus ook van de Dogmatiek nog niet tot haar *τέλος* gekomen. Dat *τέλος* ligt in het regnum gloriae, hetwelk bij de wederkomst van Christus na den dag des oordeels ingaat. Dan toch eerst zal de in Christus gefundeerde en kiemsgewijs door de wedergeboorte ingeplante genade en geheel den mensch en geheel den *κόσμος* doordringen en beheerschen, en dus even ver strekken als het leven en de zonde strekt.

Om nu deze genade uit haar kiem tot haar volle ontplooiing te brengen, dient de Kerk, en dat wel op drieërlei wijs:

1^e doordien de Kerk den enkelen begunadigde in de gemeenschap der heiligen organisch verbindt en aldus de organische eenheid van het vernieuwde menschelek geslacht praeformeert;

2^e doordien de Kerk de verborgene genade psychologisch in bewuste genade omzet, en er als zoodanig den geheelen mensch, d. i. zijn bewustzijn en zijn levenssfeer meê doordringt: en

3^e in zooverre Christus, als Hoofd der Kerk alle macht in hemel en op aarde bezit en als zoodanig den *κόσμος* en zijne machten hencnleidt naar de eind-catastrophe, die 't regnum gloriae zal doen intreden.

Na den Locus de Christo en de Salute blijven er alzoo nog drie Loci ter behandeling over:

a. de Ecclesia, als *communio sanctorum*, of eenvoudig: de Ecclesia.

b. de Ecclesia, als dispensatrix van de *media gratiae*, gewoonlijk de Locus de *mediis gratiae* genoemd, en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

c. de Ecclesia, als dominium Christi, uitlopend op het regnum gloriae, gemeenlijk „Eschatologie” of „de Novissimis” getiteld.

De tweede dezer drie valt in twee onderdeelen uiteen: „de medio Verbi”, en „de medio Sacramentorum”.

Door terstond reeds den Locus de Sacramentis te behandelen, wordt dus de Locus de Ecclesia en de Verbo als afgehandeld en bekend ondersteld.

Men kan maar niet volstaan met op de rij af eenige loci te behandelen, maar deze moeten als leden van één organisch geheel worden gerubriceerd en wel, naar een logische gedachte, die maar niet mag verzonnen, maar moet opgevangen uit het object, dat men behandelt. Zoo men Theologie behandelt, dan moet ook het systema Theologisch zijn; de Openbaring Gods van Zich Zelfen, het voorwerp der Theologie, moet het organisme van het systeem vormen en beheerschen. — De oude methode zal men dus moeten laten varen, niet elke locus mag afzonderlijk behandeld, zonder verband, maar het leidend beginsel van de Dogmatiek moet uitkomen.

Daarom hebben wij vooropgesteld de leer van het Wezen en de Deugden Gods; d. w. z. de leer van God, voorzoover wij God in zichzelf denken buiten verband met wat niet God is. Ook de Locus de Trinitate behoort hier dus bij.

Vervolgens moet worden besproken, wat van God uitstraalt naar buiten. Zijn werken. Tusschen het Wezen en de Werken Gods nu is er een verbinding. Voor zijne werken bestaat nl. een plan, gewoonlijk genoemd, de Raad, de Decreten Gods. Dit was derhalve het eerst aan de orde, want daaruit vloeit al het werk Gods voort. Met den Locus de Opere Dei is het dus eigenlijk uit. Alle loci, die daarna volgen, liggen hierin gesubordineerd.

In die werken Gods staat vooraan zijn eerste werk: de Schepping, waardoor, wat bestaat, ontstond. En in dat werk der Schepping moet onderscheiden organisch tusschen de verschillende deelen, totdat men aan den Locus de Homine komt, het Summum in Gods scheppingswerk, wijl in dien mensch Gods beeld uitkomt. Theologisch verstaan is het de *ἀνθρώπος* der scheppingswerken Gods, waar de mensch als creatuur, als opus Dei voorkomt, en wel als Imago Dei.

Hierop volgt de Hamartologie, de Locus de Peccato, die ook theologisch moet verstaan worden. Het werk toch, dat God schept, kan in tweeërlei stand bezien, 1^o zooals het is door God gesteld en 2^o zooals het uit dien stand is uitgeweken. Zoo is het Peccatum de aanduiding der verandering ontstaan door het afbuigen uit den door God gezetten stand.

Het tweede groote werk Gods is dat der Herschepping, óók voortvloeiende

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

uit zijnen raad, waarvoor in het werk der Schepping de fundamenta waren gegeven. Dit werk der herschepping of genade valt uiteen in 2 groote deelen: het objectieve en het subjectieve deel; objectief, gelijk het in Christus buiten ons gefundeerd wordt, en subjectief, gelijk het in den enkelen persoon gerealiseerd wordt. Zoo krijgt men dus: den Locus de Incarnatione Verbi, en de Regeneratione of de Salute.

Hiermede nu is het proces nog niet ten einde. Het werk der herschepping is eerst afgelopen, als wat van zijn stand afging, weer teruggebogen is. Het *τέλος* is dus eerst bereikt, als de geheele heilsordening haar einde heeft en de eeuwige heerlijkheid ingaat.

Deze drie onderwerpen: de Ecclesia, de Mediis Gratiae en de Novissimis zijn dus onderdeelen van het genadewerk. Als door Christus het heil is gefundeerd, en in den enkele de kiem des levens is ingeplant, dan moet die kiem nog opwassen tot een plant, waar de vrucht aan rijpen zal. De beschouwing der Kerk moet derhalve ook Theologisch genomen, als een door God gebruikt instrument, waardoor Hij het werk der herschepping potentiëel ingebracht, actu uitbrengt.

Dit doorloopt 3 stadiën. Immers:

1^e doet God, wat in den enkele is ingeplant, organisch uitkomen in de gemeenschap der heiligen: de zichtbare Kerk.

2^e God schiep den mensch met een zijn en een bewustzijn. Als dus 't nieuwe leven ontkiemt, dan is het bewustzijn en de levenssfeer de bedding, waarin het uitkomen moet. De Kerk nu moet instrument zijn, waardoor God den mensch tot klaar bewustzijn komen doet, en

3^e in de schepping is de mensch, als beelddrager Gods, in organisch verband met den *κόσμος*. Door de zonde is dus ook die *κόσμος* scheef getrokken. Ook dit moet vóór het *τέλος* weer rechtgebogen. Ook in den *κόσμος* moet de herscheppende kracht Gods worden geopenbaard.

Zoo wordt de Eschatologie gansch anders opgevat als gewoonlijk. Wie dien locus verstaat, alsof daarin het sterven hoofdzak is, haalt de Dogmatiek uit elkaar. De Locus de morte toch hoort bij het peccatum. In de Eschatologie komt ter sprake, hoe de dood vernietigd wordt. In dit Theologisch verband nu treedt de Dogmatiek systematisch op, door één gedachte geleid.

De Ecclesia, de Mediis Gratiae, en de Novissimis zijn de namen van de in de § omschreven loci. De Locus de Sacramentis is op dit oogenblik van meer belang; het Medium Verbi is in den Locus de S. Scriptura voldoende behandeld; de juistere voorstelling van de Ecclesia is in den laatsten tijd meer bekend geworden: over de Sacramentēn bestaan nog menigte van wanbegrippen; het is dan ook een van de moeilijkste en meest ingewikkelde Loci.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ten slotte nog twee opmerkingen: een historische en een critische.

De Roomsche Dogmatici volgen een andere orde en bespreken nà den Locus de Christo eerst den Locus de Ecclesia en de Sacramentis. Dit doen ze, wyl ze de wedergeboorte afleiden, niet uit een immediate daad Gods, maar uit den Doop. In dit geval moet de Locus de Salute behandeld, nàdat men van den Doop gesproken heeft.

Brakel heeft eveneens den Locus de Ecclesia aan dien de Salute doen voorafgaan. Hij kent met de Subjectieve Theologen geen andere Wedergeboorte, dan die, welke gevolg is van de prediking des Woords. De predicatio Verbi moet derhalve den Locus de Salute voorafgaan. Beider fout ligt hierin, dat ze de Wedergeboorte als een mediaat werk verstaan; terwijl de Heilige Schrift leert, dat de *ἀναίωσις* potentiëel niet een mediaat, maar een immediaat werk is. Daarom moet vóór den Locus de Ecclesia, direct nà den Locus de Christo, de Locus de Salute behandeld.

Nu de critische opmerking.

Het geldt een bedenking tegen den vooraf besproken gedachtenloop. Men kon zeggen: Na den Locus de Christo moest wel die de Regeneratione, niet de Conversione et de Fide volgen. Want bij Conversio en Fides treden de media op. Zuiver zou dus deze volgorde zijn: De Christo, de Regeneratione, de Ecclesia, de Mediis, de Conversione, en de Fide. Daarna de Novissimis.

Logisch bestaat hiertegen geen bezwaar. Maar toch, op deze wijze is er een systematische orde, die haar evenredigheid verliest. De Locus de Regeneratione mag niet geïsoleerd tusschen de andere instaan.

Daarom is het beter deze gedachte te volgen: Eerst te bespreken het werk Gods in de subjectieve genade, zoo immediaat als mediaat, en daarna de instrumenten, waarvan God zich bedient.

Eerst gaan wij dus na het plan, de fundamenten en den ganschen bouw, daarna bezien wij de werktuigen tot den bouw benoodigd. Had nu bij de conversio en de fides ook niet een rechtstreeksche inwerking plaats, zoo zou deze volgorde niet te verdedigen zijn. Maar naast het werk van de Kerk is er ook in deze werktuigen een werk van den Heiligen Geest. Ja, de media geven op zich zelf niet met al, zoo er niet is een werk van den Heiligen Geest. De Kerk is slechts accoucheur.

§ 2. *De Media Gratiae.*

„De media gratiae zijn middelen door God ingezet, en waarvan Hij Zich bedient om de herschepping, die Hij immediate in onze natuur tot stand bracht, nu ook voor en door ons bewustzijn tot ontplooiing te brengen, zoo persoonlijk, als sociaal. Daar nu ons bewustzijn extrinsecus alleen door onze zintuigen geprikkeld en verrijkt kan worden, en God zelf het menschelijk bewustzijn aan deze zintuigen gebonden heeft, zoo is de Heere er bij alle middellijke bewerking van dit bewustzijn ook zelf aan gebonden, en moet dus het mysterium gratiae ingekleed in een vorm, die door één of meerdere van onze zintuigen ons bewustzijn bereiken kan. Reuk, smaak en tastzin blijven hierbij liggen. Niet alsof ze op zich zelf hiertoe onbekwaam waren; ze zijn dit slechts door de zonde en werken ook zoo nog tot op zekere hoogte bij de media gratiae mede. Bovendien komen ze ook elders in het heilige figuurlijk of feitelijk als instrument voor.

Maar onder onze 5 zintuigen vormen deze 3 toch een lagere orde, die reeds in de wereld der kunsten bij alle hoogere kunst onaangewend blijft. Alle hoogere kunst rekt slechts met onze 2 hoofdzintuigen: het gehoor en het gezicht.

En zoo nu ook wendt God de Heere ter bewerking van ons bewustzijn slechts 2 soort media aan, die eenerzijds op het zintuig van het gehoor, en anderzijds op het zintuig van ons gezicht zijn aangelegd. En hierdoor ontstaat de tweeheid dezer media als medium Verbi en medium Sacramenti: het eene audibilis, het andere visibilis; als middelen, waardoor de Opperste Kunstenaar Zijn kunstgedachte voor ons belichaamt.

Van deze twee staat het gezichtsorgaan ideëel hooger, maar feitelijk in onzen zondigen toestand door onprofijtelijkheid lager, terwijl de hoogere vorm er van in aanschouwing overgaat. Voor beide organen nu schept God met goddelijke kunst het kunstvoorwerp. Op zich zelf is het geestelijk wezen van het heil noch hoor-, noch zichtbaar, en moet dus om aan ons gehoor en aan ons gezicht aangeboden te kunnen worden, belichaamd in een vorm aan ons aardsche leven ontleend.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarom is al wat het Woord ons biedt figuurlijke taal, en al wat het Sacrament ons biedt een figuurlijk teeken.

I. In deze § wordt gehandeld over de middelen en instrumenten, die God zich schept om extrinsecus op ons bewustzijn te werken. Daarmee wordt niet gelochend, dat er ook intrinsecus een werking op ons bewustzijn plaats heeft. Integendeel, deze werking is veelzijdig; allereerst van ons zelf: al hooren en zien wij niet, toch werken wij op ons bewustzijn door geheugen en verbeelding. Ten tweede heeft er een werking plaats op het bewustzijn van mensch op mensch, in de verschijnselen van sympathie, biologie en somnambulisme; een nog weinig verklaard terrein. Ten derde heeft er intrinsecus een werking op ons bewustzijn plaats, door satan en de geestelijke boosheden in de lucht, waardoor booze gedachten ons ingeworpen worden, zonder dat wij iets zien of hooren. En zoo nu heeft er ten vierde ook een werking intrinsecus plaats door den Heere zelve. De miskennis hiervan is oorzaak van de schriftondermijning en de vervalsching van het profetisch begrip.

Bij de bespreking van de media gratiae wordt dus gedoeld op de werking op ons bewustzijn extrinsecus. Ook van andere middelen bedient zich God de Heere, zoo b.v. van onze ouders, van de reeks der geslachten, van ontmoetingen, kastijdingen, de invloeden der opvoeding en de regeling van ons lot. Maar deze media blijven hier onbesproken, wijl ze onder een anderen locus hooren.

II. Waar wij hier komen aan de media, die op het bewustzijn werken, ontstaat de vraag: Rekent God de Heere om op ons bewustzijn te werken met de middelen in de schepping gegeven of niet? God is almachtig; doch in de schepping heeft Hij om extrinsecus op ons te werken bepaalde middelen verordeneerd, nl. onze zintuigen. Deze nu zijn lager of hooger in orde. Bij een klein kind vordert men niets met het gehoor en het gezicht. Alleen smaak, gevoel en reuk werken. De oorzaak ligt hierin, dat die 2 reeksen van zintuigen onderscheiden zijn door hun meerdere of mindere passiviteit. Bij hooren en zien is de geest actief, bij het gevoel gansch passief. Zoo ook bij den smaak: komt er iets in den mond, dan moet men proeven. Bij den reuk is dit tot op zekere hoogte waar, doch daarover hebben wij eenige macht. Bij het zien en hooren daarentegen gaat er een actie van ons uit. De acies oculorum moet door ons in actie gezet. Men kan iemand voorbijloopen, zonder hem te zien. Ook kan er veel worden gesproken, zonder dat men een woord er van opvangt.

Het sterkst komt dit uit op aesthetisch terrein. De kunstwereld heeft alleen maar met oor en oog te maken. Neus, tong en gevoel zijn er gansch buiten

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

werking. Bouw-, beeldhouw- en schilderkunst zijn onbestaanbaar zonder het oog, muziek en zang zonder het oor. Het geheele begrip van schoonheid valt dan ook binnen den horizon dezer 2 zintuigen.

Ook op het heilige terrein gaat deze regel door; alleen gezicht en gehoor zijn door God voor openbaringen gebruikt. De andere zintuigen niet, hoewel ze niet per se als zondig en onedel uitgesloten zijn. Dit komt hierin uit, dat het reukorgaan ook Gode toegekend wordt [cf. Gen. 8 : 21. „En de Heere rook dien liefelijken reuk”. 2 Cor. 2 : 15. „Wij zijn Gode een lieflijke reuk van Christus” enz.]

Wat het tastgevoel betreft: Bij Pniël tast God zelf Jacob aan en ontwricht zijn heup; in 1 Joh. 1 : 1 zegt de Apostel: *καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, waar dus het betasten van den Christus met de handen als openbaringsmiddel wordt aangeduid.

In Hand. 17 : 27 zegt Paulus tot de verzamelde filosofen, dat ons ingeschapen is een *ψηλαφεία*, nl: *ζητεῖν τὸν Κύριον, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὗρομεν*.

Als openbaringsmiddel wordt het dus aangeduid, terwijl in de sacramenten ook deze lagere 3 zintuigen meewerken. Bij den Doop werd men ingedompeld en het tastgevoel geraakt. Brood en wijn worden bij het Avondmaal met de hand aangenomen, met den smaak genoten, terwijl het reukorgaan den lieflijken geur van den wijn riekt.

Cf. 2 Cor. 2 : 16: Het Evangelie is een reuke des doods of een reuke des levens. De dood geeft een reuk van zich; de stank is de zondige vorm van den reuk en draagt als zoodanig een ethisch karakter.

Toch blijven gehoor en gezicht eminent op den voorgrond staan, wijl die beide meer actief zijn dan de andere; onze geest is er zelf bezig. Zonder bewustzijn kunnen die twee niet worden gebruikt.

Bij de twee groote Openbaringsmiddelen nu gaan deze twee zoo uiteen, dat het Woord bij de *ἀκοή*, het Sacrament bij het *ῥάγμα* hoort. Toch is die scheiding niet absoluut. Niet op het gehoor alleen steunt het Woord; ook met het oog komt het in aanraking; anders zou de *necessitas Sacrae Scripturae* worden geloofchend.

Maar ook afgezien van dit geschreven woord, is ook het gesproken woord niet zonder het oog werkzaam. Ieder wil een spreker zien. Waarom? Wijl het woord niet maar is een reeks van klanken, maar ook moet er de persoon bij zijn. De expressie van wezen en gelaat verhoogt den indruk. Het beste bewijs hiervoor is dit, dat een blinde, met een scherp gehoor wel een rede hooren kan, maar er toch minder aan heeft, dan iemand, die ziet en hoort.

Wat nu het Sacrament betreft, ook hierbij werkt het gehoor mee. Niet alleen,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

omdat het sacrament nooit zonder het Woord is, maar ook wijl het water bij den doop, en de wijn bij het Avondmaal bij het sprenkelen en gieten een geluid te weeg brengt. Vandaar dat een doove bij het sacrament minder geniet, dan iemand, die hoort. Wel staat dus voor den blinde het sacrament open, maar alleen door smaak en tastgevoel en ten deele door het gehoor. Was het sacrament absoluut aan het gezicht gebonden, zoo was de blinde er van uitgesloten. Maar smaak en gevoel treden in de plaats van het gezicht.

Wanneer men nu het gezichts- en het gehoororgaan naast elkander neemt, zoo is de vraag: Welk van beide staat hooger? 't Antwoord is: Ideëel het gezichts-, feitelijk het gehoororgaan. Dit blijkt uit de heenleiding van de Heilige Schrift naar het *θεᾶσθαι*. De profetie gaat eenmaal te loor, eveneens de *γνώσις*; maar het klare, heldere aanschouwen blijft. Nu een wandeling door het geloof, dan is het een aanschouwen.

Zoo blijkt uit de Schrift, dat het *τέλος* niet is de verfinning van het gehoor, maar ligt in de diepere uiting van het gezichtsorgaan. In 1 Joh. 1 : 1 zijn die 2 dan ook onderscheiden. Het verschil tusschen *ὁρᾶν* en *θεᾶσθαι* is dit, dat *ὁρᾶν* ziet op de acies oculorum, terwijl *θεᾶσθαι* is het geestelijk zien. Met de oogen hebben de apostelen het vleesch gezien, de uitwendige gestalte. Maar de geest heeft het zieleleven doorgluurd, de *δόξα* opgevangen.

In 1 Joh. 4 : 14 vinden wij hetzelfde gebruik van het woord weer. Het voorwerp van het *θεᾶσθαι* is niet de persoon, maar Zijn goddelijke herkomst.

Joh. 1 : 14. *Καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*; niet het stoffelijke, maar de geestelijke verschijning, die door de uitwendige verschijning doorzweefde en uitstraalde.

In Joh. 4 : 12 wordt dit dan ook van God gebruikt. Van een zien Gods is in tweeërlei zin sprake: de paganistische dorst om God somatisch te zien, maar ook, zooals men in iemands geest zoekt te zien, en daarvan is hier sprake.

In Joh. 12 : 45 wordt het begrip *θεᾶσθαι* versterkt in den vorm van *θεωρεῖν*. Het verschil tusschen deze twee is zwak gevarieerd, doch in het algemeen duidt *θεᾶσθαι* aan het geestelijk zien van iets geestelijks, en *θεωρεῖν* houdt sterker de somatische vermittlung vast. Ook hier is het een geestelijk zien, met een vasthouden aan de somatische vermittlung.

Joh. 17 : 24 is dit *θεωρεῖν* gebruikt van de *δόξα*. Waarom nu is hier *θεωρεῖν* en Joh. 1 : 14 *θεᾶσθαι* gebruikt? Wjl in Joh. 1 : 14 sprake is van een door-gluren van de innerlijke heerlijkheid door het *σῶμα* heen, en in Joh. 17 van een uitwendigen glans, die Jezus omgeeft en in den hemel waargenomen wordt.

Ook van de *ἔργα*, *σημεῖα* en *τέρατα* wordt *θεωρεῖν* gebruikt. De geestelijke beduidenis en zin er van moet doorzien en gevat. Zoo wordt *θεωρεῖν* nog

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

gebruikt van een intensief zien, waar het een aanhoudende bezigheid van den geest door het gezichtsorgaan aanduidt.

Ὁράν is dus het somatisch zien, de fysieke werking, die 't object vat.

Θεᾶσθαι het geestelijk zien van iets geestelijks, het grijpen met geestesoog.

Θεωρεῖν is het grijpen met onzen geest van iets geestelijks, maar zoo, dat het object als vermittlung sterk op den voorgrond treedt.

Het gezichtsorgaan praedomineert dus, ideëliter. Vandaar het roepen in de Heilige Schrift om God te zien; maar om der zonde wil kan dat niet. Daarom wordt het Beeld Gods als in een spiegel verzacht, en zoo opgevangen. 2 Cor. 3 : 18.

De Heilige Schrift, die voor ons de inscriptureering van den Logos is, werkt dan ook niet alleen met de rede, maar meer nog met het gezicht. De Profetie berust grootendeels op de מַהֲיָה; de profeet is רֹאֶה of רֹוֹה. De Openbaring komt tot ons in een reeks van vergelijkingen, beelden, parabelen. En juist in de Oostersche wereld is het gehoor in het gezicht ingewezen.

De Etymologie leert ook, dat het weten niet van het gehoor, maar van het gezicht wordt afgeleid. Als wij lang geredeneerd hebben, zeggen wij ook: zie je 't nu? De interjectie הִנֵּה, ecce, zie, komt in alle talen voor. Vergelijkende taalstudie leert, dat de stam *vid*, *οιδ* en *wet*, in weten dezelfde is. Voornamelijk is het aan de goede opvatting van Fichtes „Wissenschaftslehre” te danken, dat het weten niet langer als resultaat van het denken mag beschouwd.

Reëel geeft voor ons evenwel het gehoor meer. Ontmoeten wij iemand, zoo leeren wij hem uit zijn woorden kennen. Dit ligt hierin, dat bij het zien de zinnelijke wereld tusschenbeide treedt en het perceptievermogen van onzen geest niet genoeg doordringen kan.

III. Waar nu deze 2 organen als media gratiae dienst doen, houde men toch in het oog, dat de gratia noch audibilis, noch visibilis is. Wij hebben dus te onderscheiden tusschen deze twee: de zaak en de openbaring der zaak. Bij de sacramenten voelt men deze onderscheiding gemakkelijk, dank zij de definitie van het sacrament in den Catechismus. Toch moet ook bij het Woord deze onderscheiding in het oog gehouden. Het goddelijke, hemelsche, de genade, ons door Woord en Sacrament geopenbaard, moet wel van Woord en Sacrament onderscheiden. Absoluut behoeft dit niet zoo te zijn. De ἀλήθεια, τὰ θεῶν, τὰ οὐράνια zijn vatbaar om rechtstreeks uitgesproken te worden, doch niet in onze aardsche talen; een hemeltaal is er voor noodig. Voor ons behoort het tot de ἀλάλητα, de onuitsprekelijke dingen. Onze taal kan niet als voertuig er voor dienen, als van een ander genus, met andere wijze van uiting. Gelijk de aardsche dingen, hebben de hemelsche

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

κατὰ φύσιν haar eigen uiting; moeten nu de hemelsche dingen in aardsche woorden worden uitgedrukt, zoo is noodig eene *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

De Heilige Schrift spreekt van de *ἀλλάγητα* in:

Rom. 8 : 26; 2 Cor. 9 : 15; 12 : 4 (niet een quantitatief, maar een kwalitatief begrip is bedoeld) en 1 Petr. 1 : 8.

Ook het Pinksterwonder steunt hierop. De *οὐράνια* werden *οὐρανίως* weergegeven. In de *γλώσσαι* heeft men klanken, onvertolkbaar door onze talen. Er is dus een hemeltaal, tegenover het geheele taalwezen op aarde als één geheel genomen. Gelijk nu ons taalwezen is ontleend aan het aardsche leven, zoo is ook de hemelsche taal aan het hemelleven organisch verbonden.

De synthesis van deze twee ligt in den Logos, uit Wien de schepping en in den hemel, en op de aarde is voortgekomen.

De paradijstaal is dan ook niet aangeleerd; vanzelf sprak men ze, gelijk men ook vanzelf adem haalt. Met het hemelleven wordt ook het vermogen gegeven om vanzelf de hemeltaal te spreken. Want het leeren der talen is alleenlijk gevolg van de zonde.

Wanneer nu de Heere God aan zondaren zich openbaren zal, kan Hij niet spreken in Zijne eigene taal. Niemand zou iets daarvan verstaan. In onze gebroken, aardsche taal moet de hemeltaal worden vertolkt. Daartoe neemt de Heere de vormen aan het zichtbare ontleend, in onze aardsche talen kleedt Hij de geestelijke zaak in. Alle taal der Heilige Schrift is dus symbolisch; overdrachtelijk is ze op de goddelijke of hemelsche zaken overgebracht.

In den engen zin des Woords is dus de Heilige Schrift een kunstwerk, waarvan God de Kunstenaar is. Met de elementen van het natuurlijk leven brengt God iets nieuws voort. De kleuren en vormen in onze taal voorhanden, neemt Hij, en met die beelden en voorstellingen brengt God iets te weeg, wat in samenhang genomen symbolisch den geestelijken inhoud der genade weergeeft. Het Woord is dus een symbolische vertolking van een hemelsche zaak in aardsche vormen. Zoo is het ook met het Sacrament. De hemelsche dingen hebben zelf een vorm en kunnen worden gezien. Dit blijkt uit het *θεᾶσθαι*, ook uit de *הכִּיתָה*, op den berg getoond (Ex. 25 : 40), uit Jes. 6 en uit Ezechiël. Paulus hoorde, toen hij opgetrokken was in den derden hemel, klanken, maar kon ze niet weergeven. Niet dan hoogst gebrekkig kunnen de zichtbare dingen in den hemel, aan ons weergegeven worden. Al het Apocalyptische geeft wel een indruk, maar precies weer te geven is het niet.

Niettemin bestaat er eenige mogelijkheid om benaderend hemelsche gezichten in aardsche vormen af te beelden. Die twee toch zijn elkander niet absoluut vreemd. In den wortel der dingen is er eenig verband. Anders kon het eene ook niet symbolisch het andere weergeven.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

't Best voelbaar is dit aan de wederopstanding des vleesches. Het opgestane lichaam behoort tot de coelestia, gelijk Paulus leert. Toch is er in de kiem een overeenstemming, in den wortel een organisch verband.

Sterk is dit ook uitgedrukt in de Vleeschwording des Woords, als een blijvende en durende aanneming van de $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$. Onmogelijk zou deze Vleeschwording geweest zijn, zoo er niet tusschen den Logos en de aardsche vormen verband bestond. In den Logos ligt de synthese van de vormen in hemel en op aarde.

De Symboliek is dus niet een kunstje, iets toevalligs, maar ze ligt in de schepping. Dit in de schepping verborgen verband spoort de Symboliek op; gelijk de Heere in Zijn gelijkenissen dit duidelijk getuigt. (Matt. 13 : 35). Alzoo is het mogelijk, dat een aardsch voorwerp uit het zichtbare kan genomen, om een afbeelding te geven van een hemelsche zaak.

§ 3. *Het teeken.*

Hetgeen van Gods wege zichtbaar aan het oog wordt aangeboden, kan of opzettelijk met dit doel tot aanzijn worden geroepen, of genomen zijn uit het bestaande, en in dit laatste geval wederom of genomen worden gelijk het zich zelf vertoont of gelijk het uit het bestaande opzettelijk samengevoegd en aangericht wordt. Onder al deze vormen ontstaat er eene Openbaring voor het oog en draagt hetgeen te zien wordt gegeven den naam van „het Teeken.” Opzettelijk voor dit doel in het aanzijn geroepen, draagt dit teeken het karakter van wonder-teeken, 't zij het een feit, een zaak of een persoon is, en gaat dan meestal niet in het doel, om teeken te zijn, op; maar werkt tevens in op de realiteit der historie. Zulk een opzettelijk teeken wordt dan geperpetueerd door het geheugen en de verbeelding en bestaat als zoodanig voort voor de Kerk van alle geslachten.

Een geheel ander karakter dragen de teeken, die eenvoudig uit het bestaande zijn genomen; 't zij dat op iets zichtbaars eenvoudig de aandacht wordt gericht, 't zij dat God de Heere iets gewoons laat plaats grijpen of verordent. Dan toch heeft zulk een teeken alleen kracht in dit bepaalde verband en niet per se voor heel de kerk. En zoo nu kan God de Heere ook teeken geven, waarvoor Hij ons zelf uit 't bestaande de figuur laat saamstellen. Alsdan strekt hun betee-kenis zoover als deze last strekt, en 't is onder deze laatste soort teekens, dat ook de Sacramenten moeten gerangschikt.

Het medium Verbi zullen wij hier niet verder behandelen; wij bepalen ons tot hetgeen op het sacrament betrekking heeft.

Het dogma der sacramenten laat het genus, waaronder het sacrament moet worden thuisgebracht, niet quaestieus. Vraag 66 van den Catechismus, alsmede Artikel 33 (2^e alinea) van de Confessie noemen als zoodanig „het teeken.” en dat niet in het algemeen, maar meer bepaald „heilige teeken,” waaronder worden verstaan, die, welke door God verordend, van goddelijken oorsprong zijn.

't Woord teeken wordt in het O. T. door **אוֹת**, in 't N. T. door *σημεῖον* aan-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geduid, met de subordinata מופת en τέρατα; de eerste zijn teekenen in 't algemeen; de andere wonderteekenen.

אות van den stam את = een insnijding maken, notare.

מופת, onzeker van afleiding, waarschijnlijk van פת = iets apart leggen, afzonderen; dus het begrip van het extraordinaire.

't Begrip van wonder komt in het N. T. niet meer dan éénmaal geïsoleerd voor, nl. Acta 2 : 19; met σημεία gecombineerd in het geheel 15 of 16 maal.

Een wezenlijk onderscheid tusschen het Oud- en Nieuw Testamentisch gebruik springt ons hier dus in het oog. Waar in het O. T. de *wonderen* sterk op den voorgrond treden, zijn het in het N. T. juist de *teekenen*. De verklaring hiervan moet gezocht in den verschillenden geest, die Oosterling en Griek bezielde. Waar de Griek dialectisch onderscheidt, discursief te werk gaat, vat de Oosterling alles meer in één denkbeeld saam, aan datgene, wat het meest in het oog springt, ontleend. Het wonder en de beduidenis van het wonder zijn in het O. T. ineengevloeid, terwijl in het N. T. de dialectisch bij elkander behoorende begrippen door twee woorden zijn aangeduid, σημεία καὶ τέρατα.

Het sterkst komt dit uit 1 Cor. 1 : 22. De bedoeling om het wonderwerk als zoodanig te hebben, lag in den aard van den Jood. Telkens komen de Joden een teeken van den Heere vragen. Cf. Matt. 12 : 38, Luc. 11 : 29.

In dezen zin nu genomen constitueeren deze vier genoemde woorden saam het schriftuurlijke, heilige begrip van „teeken.” Deze „teekenen” nu moeten worden onderscheiden in tweeërlei soort:

1° die, welke opzettelijk ad hoc in het leven worden geroepen om teeken te zijn, en

2° die, welke uit het bestaande genomen, als teeken gesteld worden. Hetzelfde verschil, dat men heeft tusschen מופתים en τέρατα eenerzijds, en אותות en σημεία anderzijds.

Tot אות nu kunnen gesteld worden: zaken, feiten en personen. In den persoon culmineert het אות, gelijk wij zien b.v. Num. 26 : 10, Jes. 55 : 13, Ez. 12 : 6, Zach. 3 : 8. Terwijl dit alles weer culmineert in den Christus, het absolute teeken: Luc. 2 : 34. Alle andere teekens zijn daarom protypen van Hem, die krachtens zijn incarnatie בְּלִיָּה, τέρας heet. Daarom is ook in zijn optreden het σημείον hoofdzaak; de wonderen, die Hij deed, waren exegetisch. In het O. T. waren de wonderen prototypisch, om te verlossen, afschaduwende het heil, dat in Christus komen zou. Christus' wonderen daarentegen hebben niet meer dat reëel verlossende karakter; als Hij hongerigen spijst, en Lazarus opwekt, is het niet in de eerste plaats om die menschen van brood te voorzien en een mensch weer het leven terug te geven, maar expresselijk worden ze gedaan -

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tot betooning van macht; de verlossende werking is bijzaak, doel is *σημειον* te zijn (*σημειον* in Johannis' Evangelie 17 maal).

Ook feiten kunnen teekenen zijn, zoowel hoorbare als zichtbare cf. Hand. 4 : 22; 1 Cor. 14 : 22 (de *γλωσσαι*); het teruggaan van den zonnestraal op den zonnewijzer, enz.

De Sacramenten vallen niet onder deze rubriek, maar behooren tot de teekenen, die uit het bestaande genomen zijn, welke wederom in twee klassen te onderscheiden zijn, en wel

a. waar God zelf het teeken stelt, onmiddellijk, en

b. waar God het teeken door menschen stellen laat, middellijk.

De onmiddellijk door God gegevene vallen eveneens in tweeën uiteen: of doordien God ze eenvoudig aanwijst, of ze er voor in het leven roept.

Voorbeelden van teekenen, die God onmiddellijk zelf geeft vinden wij: Gen. 1 : 14. Bijna altoos zijn het teekenen, die verschijnen en verdwijnen. In het weer opkomen ligt dan het teeken.

Ps. 65 : 9 zien wij dit eveneens.

Jer. 10 : 2 is weer sprake van de teekenen des hemels.

Matth. 16 : 3 wijst de Heere Jezus ons zelf op deze teekenen.

Sterker karakter hebben deze teekenen, zoo ze niet uit zich zelf spreken, maar als de zin en beduidenis door den Heere er wordt bijgevoegd. Zoo b.v. Gen. 9 : 12, 13, 17, Gen. 15 : 5, Luc. 2 : 12. Of de regenboog toen voor het eerst gezien is of reeds vroeger bestond, laten wij op dit oogenblik rusten; veel spreekt voor 't eerste. Op zich zelf heeft de regenboog een symbolische taal, maar teeken van het genadeverbond wordt hij eerst door bijzondere aanduiding. Evenmin is de starrenhemel op zich zelf teeken van een rijke nakomelingschap, door aparte duiding wordt hij eerst beeld der kerk, om de veelheid van variatie in heilige harmonie, draaiende om de zon.

Soms nu ook brengt God de Heere de teekenen te weeg; niet, dat wij hier bedoelen de מופתים; op zich zelf ligt er niets wonderlijks in; ze zijn geen afzonderlijke wonderdaden, maar te voren zegt God, dat iets ordinairs geschieden zal, en dat dat ten teeken zijn zal.

Zoo b.v. Ex. 3 : 12. 't Komen aan Horeb is op zich zelf geen teeken, maar wel wordt het dit, zoo God dit te voren beloofd heeft, en het alzoo tot een teeken heeft gesteld.

Evenzoo Ex. 31 : 13, 17, Ezech. 20 : 12, 20.

Ps. 86 : 7. „Doe mij een teeken ten goede,” w. z. doe in den gewonen loop mijns levens iets, wat mij tot teeken zijn zal.

Jes. 7 : 11—14, weer iets, wat onder 's Heeren leiding zal tot stand komen.

Jer. 44 : 29, Richt. 6 : 36—40.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarvan onderscheiden is de tweede klasse, de teekenen, die God den mensch oplegt, om ze tot stand te brengen.

Zoo komt Gen. 17 : 11 voor, de besnijdenis; door den Heere gelast, door den mensch uitgevoerd, zal ze een teeken des Verbonds zijn.

Het bloed, dat aan de deurposten moest worden gesprengd, zou ten teeken zijn.

Ex. 13 : 9. Het Pascha zelf, in verband met al de inzettingen en rechten des Heeren.

Num. 16 : 38 de koperen slang, gegoten van de wierookkraten der kinderen van Korach.

Num. 17 : 10 de staf van Aäron.

Deut. 6 : 8; Jos. 4 : 6; Richt. 6 : 17; Ps. 74 : 4; Ez. 4 : 3.

Onder deze categorie vallen ook de Sacramenten, inzoover ze zijn teekenen, welke door den mensch op 's Heeren bevel worden aangericht.

Intusschen dragen die teekenen steeds dit eigenaardig karakter, dat ze in 't O. T. iussu Dei komen; en dat in 't N. T., God zelf in den Zoon vleesch geworden, ze instelt. Dus niet des menschen daad naast Gods daad, maar in 's menschen daad werkt God. Daarmee hangt saam, dat voor de constitutie van het sacrament noodig is iemand, die optreedt als bekleed met goddelijke macht; daarom moeten ze ook worden bediend door geordende personen, waarop de Gereformeerde Kerk altoos zoo sterk heeft aangedrongen.

Wat nu de strekking betreft, die verschilt bij de ארות naar den aard. Hebben wij te doen met מופתים, dan hebben deze als zoodanig een duurzame strekking voor de gansche kerk, wijl ze, als teekenen van Gods almacht, voor alle eeuwen zijn. Ze mogen niet te loor gaan, maar moeten van geslacht op geslacht voortgeplant. Deut. 4 : 9, 6 : 7, Ps. 68 : 5, 6, 7.

Niet elk wonderwerk als zoodanig moet geperpetueerd, gelijk blijkt uit het slot van Johannes' Evangelie (21 : 25). Maar niet één τέρας van eigen aard is gedaan, hetwelk niet aan de kerk is geopenbaard.

De ארות van de tweede klasse hebben een strekking, afhangende van de betekenis, die God er in legt. 't Teeken van Gideon's vlies b.v. had alleen betekenis voor dat geral en in dien tijd.

En wat de laatste klasse betreft, die teekenen strekken, zoover de bedeeeling strekt, waarvoor God ze verordent. Zoodra de bedeeeling ophoudt, houden ze ook op teekenen te zijn. Zoo ook de sacramenten van het Nieuwe Verbond; ze zullen teekenen blijven, zoolang de Nieuwe Bedeeeling duren zal.

§ 4.

Omdat het teeken niet de zaak zelf geeft, maar de zaak teekent of afteekent, heeft het altoos een beteekenis of beduidenis; en wat het zegt, teekent of beduidt, moet er bij verklaard door het Woord, hetzij door 't verband, waarin het gegeven werd, hetzij rechtstreeks. Elk teeken is dus de afteekening of beteekening van een gedachte Gods, die Hij in het Woord voor ons uitspreekt en in het teeken figuurlijk of symbolisch voor oogen stelt. Het woord is daarom geen deel van het teeken, maar het teeken teekent diezelfde gedachte Gods af, die door het Woord op een andere wijze tot ons bewustzijn doordringt. Hoe duidelijker nu dit Woord bij het teeken uitkomt, en in hoe precieser vorm het Woord het teeken verzelt, des te volkomener wordt dit teeken zelf. In Christus, het absolute teeken, wordt daarom het Woord zelf vleesch. Bij de teeken, die God ons beveelt aan te richten, moet dit Woord er opzettelijk bijgevoegd worden en vermits nu ook de sacramenten onder dit soort teeken behoren, is het sacrament zonder begeleidend woord ondenkbaar.

Als onze Statenvertaling *Λόγος* door „Woord” overzet, dan is daardoor de beteekenis van *Λόγος* niet tot haar recht gekomen. Logos is de gedachte, nog zonder Woord. Wilt nu de eeuwige gedachten Gods het Woord in zich dragen, ligt in Logos zoowel het woord als de gedachte in. Zoo nu kan onderscheiden tusschen de *gedachte* en het *Woord* in God. Door het Woord zijn alle dingen geschapen, zegt Johannes. Achtereenvolgens krijgen wij dus: eerst God; dan in God Zijne gedachten; deze gedachten in het Woord uitgesproken, en als product van het laatste de creatuur. De geheele schepping alzoo is uitdrukking en belichaming van de gedachten Gods. Daarom kan er in de schepping geen teeken zijn. Als al wat is, een doorzichtig boek is van de gedachten Gods, als alles teeken is, dan is er geen teeken.

Zoo voelt men ook op welke verkeerde lijn Coccejus en zijn volgelingen zich bewogen, die in het paradijs sacramenten zochten. Vóór den val kan er geen sacrament zijn. Men kent òf het begrip van schepping òf van teeken niet.

Als nu tengevolge van de zonde de mensch de faculteit om de gedachte

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Gods in de schepping te lezen verliest, of de openbaring Gods wordt gestoord in de schepping door den vloek, dan wordt de hulp van het teeken ingeroepen.

Wat is nu de orde? Als God met zulk een teeken komt, openbaart Hij het teeken dan eerst in het Woord, of geeft Hij eerst het teeken en daarna het Woord? De gang der openbaring is altoos deze: 't Woord gaat voorop, daarna komt het teeken (cf. Uit het Woord. „Feit en Woord.”) Men vatte hier wel het karakter van de profetie. Eerst wordt het woord gebracht, daarna het feit. De feiten zouden ons niets zeggen, zoo wij niet te voren waren opmerkzaam gemaakt; zoo wij er niet te voren op gepraepareerd zijn, gaan de feiten onopgemerkt voorbij.

Diezelfde regel geldt nu ook voor de אֱתֵר.

Dit is het groote onderscheid tusschen de natuurlijke symboliek, en de symboliek der teekenen in de Heilige Schrift. Bij een goed schilderij behoeft geen verklaring, het symbolische in de natuur spreekt ons zelf toe. Maar de אֱתֵר zijn kunstmatig; ze zijn, wat ze zijn, door de verklaring Gods.

Dat Woord Gods nu, dat vooropgaat, kan zijn generaal of speciaal. Nemen wij de מופתים te zamen, zoo zijn ze alle een successieve openbaring van Gods verlossende almacht, teekenen van het groote verlossingswoord, uitgesproken Gen. 3 : 15. Wel heeft elk een speciaal karakter, dat een verklaring eischt (b.v. de Roode Zee, 't manna, water uit de steenrots.) Hoe volkomener nu die explicatie geweest is, hoe duidelijker het teeken ons toespreekt. Het teeken is om iets te beteekenen of te bezegelen. Zegel, door de Confessie gebruikt, is een andere naam voor hetzelfde begrip. — Zoo wordt dus het teeken beheerscht door het Woord. Los staan deze twee aanvankelijk naast elkander, zonder dat wij de reden van combinatie zien, maar wij zien de lijnen convergeeren, meer en meer naar elkander toebuigen, tot ze elkander in Christus snijden en ineenvloeien. Woord en Teeken worden één. Aan den anderen kant convergeeren ze in hun oorsprong, nl. in God, in Wien ze beide organisch saamhangen.

Hoe klaarder het Woord, hoe uitgebreider de Openbaring, hoe gemakkelijker die twee door ons onder één blik worden saamgevat. Bij het voortgaan wordt al meer het verband toegelicht; nadat ze in Christus ineenvloeiden, treden ze al meer in samenhang op. Het water bij den Doop, het breken van het brood zijn niet los van, maar in organisch verband met de zaak, die ze beteekenen.

Als nu de organische samenhang tusschen Woord en Beeld in de schepping ligt, zoo moeten ook noodzakelijk in 't N. V. de sacramentele teekenen uit de schepping genomen zijn. In de schepping nl. ligt het verband tusschen het creatuurlijke en den Logos.

§ 5. *De Voce Sacramenti.*

De naam van Sacrament, hoewel niet aan de Heilige Schrift ontleend, is door het kerkelijk spraakgebruik geijkt en strekt om Doop en Avondmaal onder één begrip saam te vatten, en tegelijkertijd deze beide teekenen van de overige teekenen als een bijzondere species af te zonderen. 't Woord beteekende in het klassiek Latijn:

1^e de bij den pontifex maximus door twee in proces komende partijen gedeponeerde geldsom; erlangde ten

2^e daardoor de algemeenere beteekenis van een verbintenis op heilig terrein aangegaan; en wierd ten

3^e speciaal gebezigd van den eed, nog nauwer van den krijgseed.

Deze grondgedachte van een in iure divino aangegane verbintenis, schijnt het woord Sacrament overgebracht te hebben op de heidensche mysteriën. Immers door de inwijding in deze mysteriën ging men een verbintenis aan, waarover niet de burgerlijke overheid, maar de goden rechters waren. Door de ineenvloeiing van de twee begrippen „zich verbinden” en „ingewijd worden” ging de beteekenis van sacramentum dusdoende op de inwijdingsacte zelve, en van daar op het mysterie over. Uit dit spraakgebruik schijnt het woord sacrament ook op Christelijk terrein te zijn overgekomen. Ook de Christenen hadden hun mysteriën. Ook in deze mysteriën wierd men ingewijd en ook door deze inwijding ging men een verbintenis aan. Uit dit Christelijk spraakgebruik neemt voorzooveel bekend is, het eerst Tertullianus, en na hem Cyprianus dit woord in de Christelijke literatuur op. Aanvankelijk nog niet als geijkten term, zoodat ze beurtelings er de beteekenis inleggen van een „krijgseed,” een „mysterie,” een „inwijdingsacte,” of een „ritus.”

Maar allengs zet zich het gebruik vast en raakt het woord in zwang voor die bepaalde kerkelijke handelingen, waardoor men in de Kerk wierd ingelijfd of zijn gemeenschap er mee onderhield en bevestigde. Zoo ontving het woord den kerkelijken ijk.

De hervorming vond het als geijkten term en nam het als zoodanig over. Zoo ook onze confessioneele en liturgische formulieren. Zwingli en de mystieke secten reageerden er bestendig tegen, een verzet, dat nog voortduurt. De Grieksche Kerk bezigt het woord „μυστήριον.”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het woord „sacrament” komt in de Heilige Schrift niet voor.

De Roomsche Kerk zegt, dat het woord er wel in voorkomt, en beroept zich op Ef. 5 : 33, wat in de Vulgata is vertaald: „Hoc sacramentum magnum est.” Twee vliegen meent Rome zoo in één klap te slaan, nl. 1^e 't woord sacrament is schriftuurlijk, en 2^e het huwelijk wordt in de Heilige Schrift een sacrament genoemd.

Tegen het eerste zij opgemerkt, dat de lectie van de Vulgata voor ons niet van kracht is; om te beslissen of een woord schriftuurlijk is of niet, moet men naar den grondtekst terug. Het toenmalig gebruik, om *μυστήριον* door sacrament te vertalen, behoeft door ons niet te worden overgenomen; wij zouden dan alle woorden uit het latijn moeten overnemen, en dit doen wij niet; wij vertalen in het hollandsch.

Wat het tweede betreft: hierin begaat Rome een *petitio principii*. Wist men van elders, dat het huwelijk een sacrament was, en dat het hier als sacrament werd aangeduid, dan was er een conclusie uit te trekken. Maar hier put men een bewijs, uit wat bewezen moet.

Is het woord nu, als niet schriftuurlijk, af te keuren?

Neen; zoo zouden wij ook het woord „Drieëenheid”, wat in de Heilige Schrift niet voorkomt, moeten wegdoen.

Waarom hangt de quaestie, waarvoor wij hier staan?

Was de Heilige Schrift ons gegeven als een boek, waarin alle terminologieën vaststonden, dan werd ze een strafwetboek, een koran. Maar zoo is de Heilige Schrift niet. Het is een boek, in een Oostersch land ontstaan, bij een volk, dat niet dialectisch zich uitdrukte. Het is een tarweveld, waaruit eerst het meel gemalen en het brood gebakken moet worden.

De Westersche volken denken dialectisch. En nu is aan de kerk, die van het Oosten naar het Westen is overgebracht, de taak opgelegd om den inhoud der Schrift dialectisch door te denken en te formuleeren. Hiertegen op te komen is het verzaken van deze roeping.

Tegen de Grieksche Kerk geldt dit bezwaar niet. Deze gebruikt het woord „*μυστήριον*,” een schriftuurlijk woord. Intusschen gebruikt de Grieksche Kerk ook nog andere benamingen: *σύμβολα*, *τελείωσις* en *τελετή*. (*σύμβολον*, het parool, om toegang te krijgen tot een besloten kring, *τελείωσις* en *τελετή*, om een tegenstelling te geven tusschen de *τελείοι* en de *νήπιοι*, die tot het sacrament geen toegang hebben.)

De poging van de Grieksche Kerk, om naast *μυστήριον* nog andere woorden te vinden, verradt het besef, dat men aan *μυστήριον* niet genoeg had. De Westersche Kerk had die behoefte niet. En dat waarom niet?

Als men een zaak van andere zaken wil onderscheiden, het begrip wil afscheiden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van andere begrippen, zoekt men een apart woord. De naam *μυστήριον* nu scheidt Doop en Avondmaal niet af van andere dingen, die ook *μυστήριον* heeten. Deze twee zijn niet saamgevat onder één generiek begrip, een eenheidsbegrip. Een behoefte om dit te hebben bleef dus bestaan, terwijl de Westersche Kerk met haar woord „Sacrament,” dit generieke eenheidsbegrip gevonden had.

De afleiding.

Sacramentum is afgeleid van sacrare = diis aliquid vovēre.

Quid vovetur, kan zijn een persoon, een plaats of een zaak.

Uit dit algemeene begrip kan ook een verwijderd begrip voortvloeien, b.v. sacrata lex, een wet, waarvan de overtreding onder de wrake der goden gesteld wordt, zoodat de overtreder diis infernalibus sacratus is. Daaruit vloeit ook voort de beteekenis van het woord „sacrosanctus,” wat aanduidt, dat iets heilig is geworden door de daad van sacratio. (Cf. 't fransche woord „sacre,” le sacre du roi, de l'évêque etc.; sacrilēgus is hij, qui legit sacra.)

De uitgang „mentum” duidt een zaak aan, waardoor tot stand gebracht wordt, wat de stam aanduidt; het wijst op een instrument. Zoo is tegimentum datgene, waarmee ik dek; vestimentum, waarmee ik kleed; spirimentum een ademhalingsorgaan.

Sacramentum is dus, dat, waarmee men iets heiligt; sensu activo, niet passivo.

Dit woord werd gebruikt allereerst bij het proces.

Hadden twee cives van Rome een geschil, en kwamen zij in rechten, dan moesten zij ten bewijze van hun ernst een geldsom deponeeren bij den pontifex maximus. Die het proces verloor, had tegen de goden verkeerd gedaan, en was dat geld kwijt. De ander ging vrij uit, en haalde zijn ingelegd geld terug. Dat geld was dus een middel, waardoor men het proces sacreerde. Cf. Varro: „sacramentum aes significat” en „ea pecunia, quae in indicium venit in litibus, sacramentum a sacro.”

De naam sacrament ging allengs ook over op het proces zelf, vandaar dat het woord in het burgerlijk leven gebruikt werd van alles, waarbij een geldsom ingezet werd. Zoo werd het gebruikt voor een weddenschap, een onderlinge verbintenis, en ook voor den eed. (Hor. Od. II. 17; Plinius. Epist. X § 97, „se sacramento in scelus aliquod obstrinxit”).

En wijl nu de Romein een eed had, dien elk afleggen moest, heeft de „krijgseed,” sensu praegnante den naam „sacramentum” ontvangen. (Cicero de Officiis. Lib. I Cap. XI. „Secundo eum obligavit sacramento, quia priore, amisso iure, pugnare non poterat”).

Sacramentum heette deze krijgseed, zoowel voor wie hem aflegde, als voor wie hem afnam; sensu passivo et activo.

Nu het kerkelijk gebruik van het woord.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In de kerkelijke litteratuur vinden wij het eerst 't woord in het laatst der 2^e eeuw gebruikt (De latijnsche litteratuur kwam eerst in de tweede eeuw op). Daar, Tertullianus, de eerste Christelijke schrijver in de latijnsche taal, het woord telkens zonder nadere explicatie gebruikt, moet het wel van vroeger dagteekening zijn. In de spreektaal moet het $\pm$ 150 reeds zijn opgenomen geweest. Na Tertullianus gebruikt Cyprianus het in nog vaster vorm; en verder blijft het de gansche litteratuur door.

Het blijkt evenwel, dat bij hen het woord nog niet de geijkte beteekenis had, die het later erlangde. Het duidt nog niet op Doop en Avondmaal alleen, is nog niet een generiek begrip, maar is de vertaling van het Grieksche *μυστήριον*. Alle heilige zaak, handeling en ritus wordt er door aangeduid. Voornamelijk ook beteekent het bij hen: „de krijgseed aan Christus”, iets wat door hun beschouwing der kerk als Ecclesia militans voor de hand ligt. Daarom doet men verkeerd, zoo men uit dit gebruik wilde beslissen, dat ons sacrament eigenlijk is een verbintenis aan Christus. Daardoor vervalscht men het begrip, en wordt 't sacrament een daad onzerzijds, in plaats van een daad Gods aan ons.

Om het gebruik van het woord sacramentum voor de heilige dingen te verstaan, moeten wij terug tot het begrip *μυστήριον*; vooral tot τὰ *μυστήρια* bij de Grieken. Wat waren die? De meest bekende waren de Eleusinische en Orphische; later vermeerderd met die van Cybele, en die welke uit het Oosten waren overgenomen, van Isis en den Perzischen zonnegod Mithras.

Bepalen wij ons tot de Eleusinische. Onder Pericles is in Eleusis tot het vieren der mysteriën een gebouw verzezen, bestaande uit een binnenvierhoek, waaromheen een grooter vierkant. Van die mysteriën acht men, dat de herkomst moet gezocht worden in een landbouwfeest, waarop men voor den oogst een dankoffer bracht, en verzoening gevraagd werd voor de zonden, om verdere schade af te weren. Met veel glans werden deze feesten gevierd, zoodat ook andere Grieken uit de omliggende streken er aan gingen deelnemen, wien het minder om den ernst, dan wel om de pleiziertjes, die ze er gaarne mee gepaard zagen gaan, te doen was. De ernstige Eleusinische landlieden gedoogden dit echter niet, en lieten niemand toe, tenzij ze vooraf verzekerd waren van iemands hoog zedelijk karakter. Zoo kwam het, dat bij de opening der feesten een proclamatie werd uitgevaardigd, dat mocht toetreden, die rein van hart en handen was; de toegang werd alleen verleend, aan wie het recht hiertoe ontvangen had. — Evenals bij de Vrijmetselaars, had men ook onder hen graden. Eerst nadat men een wijdingsperiode had doorgemaakt, en in de kleine mysteriën een bepaalden tijd geweest was, werd men tot de groote mysteriën toegelaten, en was men een der *μύσται* geworden. Nog hooger dan dezen stonden de *ἐπόπται*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De reinigingen bestonden ook in uitwendige wasschingen; o. a. moest men in de zee worden ondergedompeld. Bij toelating moest de gelofte van stilzwijgendheid op doodstraf worden afgelegd. Toch lekte een en ander uit, zij het dan ook, dat niet alles ons even goed bekend is geworden.

De hooge feesten bestonden in prachtige tooneelvoorstellingen, waarbij alles met de meeste zorg werd ten uitvoer gebracht, en voornamelijk aan het tooverachtig lichteffect een hooge waarde werd toegekend.

Deze voorstellingen waren van tweeërlei aard; nl. de mythen van Demeter en Persephone, en de voorstelling van het leven na den dood, 't zij in den Tartarus, 't zij in de Eleusinische velden.

Toeleg was dus blijkbaar den mensch bezig te houden met de eeuwige dingen, en hem scherp de tegenstelling te toonen tusschen goed en kwaad.

Alzoo een hoog, edel, religieus karakter.

Alleen degelijke, ernstige mannen en vrouwen werden toegelaten, welke een soort *ἐκλεκτοί* vormden, van de anderen onderscheiden. De onderscheiding had plaats door een wijdingsacte.

De groote mysteriën duurden 10 dagen (Sept. en Oct.); de kleine drie dagen (Febr. en Maart).

Van gelijk, zij 't dan ook niet van zoo streng zedelijk karakter, waren de Orphische mysteriën en die van Mithras, den oosterschen zonnegod, bij de Romeinen hoog in eere, zooals uit 't opschrift op vele penningen blijkt: „Deo soli invicto”.

Voornamelijk werd in Klein-Azië het eerst de dienst der mysteriën bedorven. De Astarte- en Molochdienst was er op zinnelijk genot aangelegd. De Bacchanaliën leidden er tot de grootste schandelijkheid. Met den geest begonnen, eindigde men er met het vleesch. In de 2^e eeuw v. Chr. waren deze gruwelen zoozeer over geheel Italië verspreid, dat er schier niets aan te doen scheen, totdat de Romeinsche senaat, die er kennis van gekregen had, in 186 door de lex de Bacchanalibus er een einde aan maakte. Honderden personen werden ter dood veroordeeld.

Toen nu $\pm$ 40 na Chr. het Christendom in Rome zijn intocht deed, trof het daar aan een menigte edele Romeinen, die door een heimwee naar het goddelijke gedreven, in dien mysteriëndienst mee ingewijd waren. Toen velen hunner tot het Christendom overgingen, troffen ze hier ook aan, wat ze in hun vroeger leven hadden leeren kennen. Ook deze vormden een afgescheiden kring, ook onder hen werd men eerst door een wijdingsacte opgenomen. Het lag voor de hand, dat ze zeiden: nu zijn dat onze mysteriën.

Die overbrenging van het woord „mysterie”, vond hierin nog voedsel, dat de vervolgingen de Christelijke kerk dwongen, haar heilige handelingen niet

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

te zeer in het openbaar te doen plaats hebben. Met de formule „missa est contio” (vandaar waarschijnlijk het woord „mis”) werden na het houden der rede en het gezang, de nog niet gedoopte toehoorders verzocht heen te gaan, en gingen de Christenen tot hun gewijde handelingen over.

De ervaring leert, dat niets zoozeer het doen van een keuze bevordert, als juist het aanbrengen van een scheiding. Door het maken van een separatie, krijgt men prikkeling. Een aparte kring kreeg men, een scheiding, en een acte, waardoor men in dien kring ingewijd werd. Zoo verklaart het zich, hoe het woord *μυστήριον* is overgegaan op de heilige handelingen van Doop en Avondmaal.

Het eenige, wat onzeker blijft, is, dat het woord sacramentum als zoodanig voor die mysteriën gebruikt is. De classieke schrijvers, die allen Grieksch kenden, waren gewoon dergelijke Grieksche woorden onvertaald te laten, terwijl het eenvoudige volk, dat ze wel vertaalde in de spreektaal, niet schreef. Waar men evenwel al in 180 het woord sacramentum ziet gebruiken op plaatsen waar de Grieken het woord *μυστήριον* hebben, daar is er recht voor deze hypothese, dat het volk 't woord sacramentum gebruikte, voor het grieksche *μυστήριον*. —

In de ijking van het woord sacrament lag een moeilijkheid. Niet uitsluitend voor Doop en Avondmaal werd het gebezigd, maar voor alles, wat de Griek *μυστήριον* noemde. Als dus oude kerkvaders dit gebruikten, b.v. voor het huwelijk, dan ligt daarin niets vreemds. Maar nu moet het woord afzonderlijk geijkt worden om het te gebruiken voor de middelen, waardoor de genade wordt meegedeeld. Het huwelijk heette vroeger een sacrament; maar toen had dit woord een andere, een wijdere beteekenis, dan in later tijd. Verkeerd doet men dus, als men het kenmerk van 't sacrament sensu artiore gaat toekennen aan dingen, die alleen sensu latiore sacrament genoemd werden.

Van oudsher is er tegen het gebruik van het woord Sacrament oppositie geweest. Ook Luther had het in den aanvang liever niet willen gebruiken hoewel hij het later heeft gepostuleerd.

Zwingli veroordeelde het woord als onbijbelsch en superstitieus; tot zijn dood bleef hij staan bij de symbolische beteekenis van de sacramenten.

Bij de secten bleef men oppositie voeren. Verlevendiging kreeg het door Schleiermacher, die er „Geheimniss” voor in de plaats wil zetten.

Doedes viel het nog onlangs aan, in zijn „Toelichting van de Liturgische Geschriften.”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bij de Theologen, o. a. bij Hottinger, Burmannus, Coccejus en de Doopsgezinden, bepaalt zich het verzet tot den wensch, dat het vervangen worde door een schriftuurlijk woord. (In het Doopsgezinde „Onderwijs voor de Jeugd,” bv. leest men, Hfds. 19 vr. 1: „de bediening der sacramenten, of eigenlijk, alzoo dit woord nergens in de Heilige Schrift wordt gevonden: „Verbondszegelen.”)

Het verzet heeft zich gemainteneerd bij de Kwakers, die elk idee van sacrament bannen, gelijk Barclay: „deponatur illud nomen, quod nullibi in S. Scriptura invenitur.” Evenzoo bij de Wesleyanen. Coccejus schrijft: „De nomine sacramenti ut conqueratur, intempestivum est postquam id invaluit; praestitisset tamen nomenclaturam Sacrae Scripturae retinere.”

De oppositie van Schleiermacher is van gansch andere beteekenis. Bij de anderen geldt dit argument: Het woord komt niet voor in de Heilige Schrift. Wel eigenaardig is evenwel, dat, waar Anabaptisten en Mystieken opkwamen tegen de autoriteit der Heilige Schrift, ze nu eensklaps zeer schriftuurlijk werden. Hun oppositie had dus een dieperen ondergrond. Oprecht zijn de Wesleyanen, Methodisten, enz. Zij zeggen steeds: De Heilige Schrift geeft ook de terminologie.

Maar de Mystieken willen iets anders. Steeds voerden ze oppositie tegen al wat niet klaar en nuchter kon worden berekend. De sacramenten zijn, volgens hen, slechts symbolische voorstellingen, tableaux vivants. Zoo opgevat, valt ook de noodzakelijkheid er van; geen mystieke werking gaat er van uit. Nu, waar de naam sacrament juist op die mystieke werking doelt, moet ook die naam weg. Ook bij Doedes vindt het verzet hierin zijn grond. Doedes e. a. die geheel op de lijn van Zwingli staan, reageeren tegen het geestelijk onbegrepen, en opponeeren daarom tegen het woord.

Nu tot Schleiermacher terug. Wij zeiden, dat het bij hem gansch anders staat. Zijn standpunt is dit: In Christus heeft het Gottesbewustsein de hoogste volheid bereikt. Niet dat Hij God is, neen, Hij is de mensch, die de volle gedachte Gods in zijn bewustzijn opnam. Daarom staat Hij domineerend boven allen, in wier bewustzijn dit besef ook wel is, maar veel flauwer. Voor die menschen is door Christus de weg gemakkelijk gemaakt. Hij plant zich voort in allen, die door Hem iets van dat Gottesbewustsein hebben, niet door een werking van boven, maar door den loop der historie. Die dit bewustzijn nu hebben, zijn onderling met elkander vereenigd, ze vormen een bond, putten allen uit één bron. Dit is, volgens hem, de kerk. In die kerk is maar één ding: 't Gottesbewustsein van Jezus, door Hem voortgeplant. Nu heeft Christus er zorg voor gedragen, dat dit ook niet verflauwen zou; en wel door twee instellingen: de predatie, die dit Gottesbewustsein in woorden weergeeft en voortplant, en de sacramenten, waardoor de saamhoorigheid van de leden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wordt uitgedrukt. De organische gemeenschap, waarin allen tot elkander en tot Christus staan, komt in het sacrament dus tot uitdrukking, wordt daardoor verlevendigd, en daardoor bestendigd. Daarom moeten de sacramenten ook „Geheimnisse” worden genoemd. Geen rechtstreeksche daad Gods heeft er in plaats, maar een nawerking van het bewustzijn van Christus.

Nu nog hebben wij deze vraag te beantwoorden: Met welk recht behouden wij het woord „Sacrament?”

Dit woord staat niet op zich zelf, er zijn er meerdere van dat soort. Zoo men sprak van „Gezantsbrieven,” men zou het niet verstaan. Vertaalde men „profeet” door „voorzegger,” en „discipel” door „leerling,” men zou niet weten, wat er onder te verstaan. Het woord „conscientie,” drukt iets anders uit dan „geweten.” Wel van het laatste, niet van het eerste wil de Rationalist iets weten. Met Godsdienst en Religie is het evenzoo gesteld. Ceremoniën mag men niet door plechtigheden overzetten, evenmin als testament door vermaking. Op de gansche lijn der religieuze ontwikkeling worden niet de hollandsche woorden, wel de vreemde gebruikt.

Hiervoor is tweëerlei oorzaak op te geven.

’t Christendom toch is een historisch verschijnsel, ’t heeft een rijk verleden achter zich, dat het stempel gedrukt heeft op leven en taal. Nu is de loop deze geweest, dat de Latijnsche wereld is bestemd naar de ordinantie Gods, om wat de Grieksche wereld uit de Oostersche had overgenomen, te formuleeren in haar veel helderder en klaarder taal. Van uit die Romeinsche wereld zijn de kerken in het Westen gesticht, en zoo is het te begrijpen, dat waar die woorden ingang hadden gevonden, ze ook bestaan bleven. Het Christendom spreekt er mee uit van historischen adel te zijn.

Een tweede reden is deze: Vele woorden zouden kunnen worden vertaald, maar dat men dit niet deed, ligt in de poging om de begrippen te isoleeren. Discipelen zijn de ons bekende jongeren des Heeren, apostelen de door Hem uitgezonden gezanten. Begripsverwarring is niet mogelijk.

Dit al nu heeft plaats gehad onder leiding des Heiligen Geestes, die tot taak had, de Openbaring Gods in de wereld in te brengen en de wereld er naar te conformeeren. Het heilige dwingt tot isolement. Daartoe helpt niets zoozeer als het geven van een eigen naam aan de begrippen. Zoo lag de behoefte om een eigen woord te vinden in den grond der Openbaring en van het werk van den Heiligen Geest. Dit blijkt ook uit de algemeenheid van de aanneming van het woord. Geen eeuw ging voorbij, of pogingen werden in het werk

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gesteld, om het woord uit te roeien. Toch bleef het bestaan. Verworpen werd het door oppervlakkigen, of door de menschen, in een oppervlakkige periode van het leven. Zoo ging het o. a. bij Luther, die in zijn eerste periode, waarin hij als een woeste man op al het bestaande critiek oefende, het woord verwierp, maar daarna het stevig vasthield. Niet een geestelijk diep ingeleid man als Calvijn, maar wel een oppervlakkig man als Zwingli heeft zich aan het woord „sacrament” kunnen stooten. —

§ 6. *De Deelen van het begrip.*

Onder de sacramenten mag niet worden verstaan het enkele element van water, brood of wijn; noch ook alleen deze elementen en de door die elementen afgebeelde genade, maar is te begrijpen, de zaak in haar geheel. En deswege, behalve de afbeeldende elementen en de afgebeelde genade de actio en de effectus immediatus. Eerst dit alles saam put het begrip van sacrament uit. Wel kan ook hier pars pro toto genomen, als men spreekt van het sacrament, dat bediend en gebruikt wordt; maar dit bepaalt het begrip niet. Deze ruimere opvatting wordt reeds geëischt door het generieke begrip van de ארתה en de σημεῖα, voorzoover ze geen מופתים of τέρατα zijn. Dan toch zijn ze op zich zelf niets, maar erlangen eerst hun beteekenis door de actio. Daar nu de sacramenten niet tot de מופתים behooren, althans niet in engeren zin, kunnen ze geen teekenen zijn of de actio moet bij het element en de beduide zaak gevoegd, om er den effectus in te werken; iets wat reeds bij elk teeken, dat geen wonderteeken is, noodzakelijk te sterker eisch is bij de signa composita, waartoe het sacrament behoort.

De constitutieve deelen van het begrip sacrament zijn dus:

De Actio Dei.

De Actio Ecclesiae.

De elementa aquae, panis et vini.

Het Verbum.

De Gratia Significata.

De Actio Fidelium en

De Effectus Immediatus.

Als wij in den Catechismus lezen, dat de sacramenten „teekenen” zijn, zoo vermoedt men niet, dat in die korte uitdrukking het resultaat van een langen strijd ligt opgesloten. Vaak werd de vraag gesteld: zijn de sacramenten signa of actiones? De Roomsche Kerk en de Lutherschen hebben het generieke begrip bij de „actiones” gezocht. En daartegen is men van Gereformeerde zij ernstig opgekomen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De diepere wortel van dezen strijd ligt in de Augustiniaansche opvatting van „Kerk.” door Rome overgenomen, als ware de Kerk een mystiek lichaam, waarin de genadegaven gedeponoord zijn. Al de actiën zijn van God op de Kerk overgebracht. De Kerk is zoo een godes, de fontein van alle goed. De Mariaverreering is er uit te verklaren. De godes „Kerk” sublimeerde men in een vrouwelijk persoon. De genade laat Rome iemand door de Kerk toebrengen; ook zoo de wederbarende genade; volgens Romé geschiedt toch de wedergeboorte ex opere operato. De Kerk alzoo is niet passief, maar actief: zij bewerkt den geloovige.

In het sacrament zag men nu ook een functie van de Kerk; een actio, waardoor de Kerk de genade meedeelt.

Daar de Lutherse dogmatici niet van deze verkeerde voorstelling afkwamen, maar er min of meer in bleven kleven, stelden zij ook liefst het begrip van actio bij het sacrament op den voorgrond.

Van Gereformeerde zij wierp men zich vaak eenzijdig op het genus signum, uit reactie, zonder op te merken, wat opgemerkt moest worden, nl. dat er is een actio cum relatione, die men naar de relatio, niet naar de actio noemt.

Wat is met dit „actio cum relatione” bedoeld?

Schrijven is een beweging der handen. Maar als er een stuk schrift ligt, hoort dit niet thuis onder het genus van het bewegen der handen. Gaat men tot de algemeenste actio terug, zoo zou men het begrip verkeerd qualificeeren. Daarom moet men het oog richten op de relatio. Teekens maakt men met de handen, maar de stof put men uit de gedachte. Zoo ook is het met het sacrament. Men heeft een combinatie van acties, gebonden aan allerlei omstandigheden.

Intusschen heeft dit zeggen: Het Sacrament is een teeken, veel kwaad gewerkt. 't Begrip van actie werd verwaarloosd. Het sacrament werd een doode zaak. Het werk Gods in het sacrament werd voorbijgezien.

Nadruk moet er dus op worden gelegd, dat de actio is een constitutief deel; niet het signum is een constitutief deel, maar de actio. Het signum is genus. Nam men het signum als constitutief deel, zoo zou men het geheel, onderdeel van het geheel maken.

Rome moest, waar zij de actio als genus nam, het signum wel tot een constitutief deel maken. Volgens de Roomsche Katholieken zijn er dan ook twee constitutieve deelen, nl. 't signum en de res significata. Zoo genomen zijn brood, wijn en water dan ook niet signum, want het genus is signum, maar moeten als elementa optreden.

Nu is de vraag: Ligt het begrip van actio in het begrip van signum in, of niet?

Letten wij op de *τέρατα*, zoo treedt daar de actio bijna geheel terug. Stelt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

God als teeken bv. den doortocht door de Roode Zee, dan blijft het voor geheel Israel levenslang een teeken; niet de actio, maar alleen het feit. Het kwam daarom niet zonder een actio Dei tot stand, maar deze actio hield daarmee op. Het exceptioneele van het „mophêet” is in zich zelf ageerend, God doet er verder niets aan. Toen Christus water in wijn veranderde, deed Hij een actie; maar het nudum factum blijft teeken voor de kerk.

Anders is het bij de אֶרֶת, die aangewezen teekenen zijn. Geen afzonderlijke actie heeft hierbij plaats, waardoor ze geboren worden. Ze zijn er en worden eerst teeken door een actio Dei, waarbij ze worden aangewezen en als teeken verklaard en het verstand om ze te begrijpen in het hart der geloovigen wordt gelegd.

Nog sterker is dit het geval bij de signa composita, waarbij de Heere den mensch het teeken laat componeeren. Het teeken ontstaat niet zonder actio van den mensch, die het componeert naar de verordineering en instelling Gods. Daarom: „teekenen van God ingesteld.”

In de hoogste mate geldt dit van de sacramenten, wijl ze genadeteekenen zijn, en een genadeblijk zonder actie van God, die de genade geeft, onbestaanbaar is.

’t Signum draagt dus een actie in zich; het onderstelt een signator, en een effect, wat niet denkbaar is zonder iemand, die het effect tweegbrengt. Bij de signa composita hoort altijd een actio, die op het oogenblik zelf plaats grijpt.

Het begrip van een maaltijd is niet een tafel met gerechten, maar sluit in zich een denkend wezen, die het plan er voor in zijn hoofd heeft, de gasten noodt, de spijzen bereidt en ronddeelt. Er moet echter ook een actio van den genoode uitgaan in het komen en in het nemen der spijzen. Ik maak, door te komen, mee den maaltijd.

Alle signa composita bestaan niet, dan door een actio van God en van de menschen.

Bij het sacrament nu kan men het effect van de actio isoleeren, mits maar met een verbum gecomponeerd, die het begrip abstraheert. Ik kan „het Avondmaal bereiden”, „het aanrichten”, „er toe noodigen” enz.; ’t verbum drukt dan actio uit.

Drieërlei actio nu valt bij het sacrament onderscheiden te worden. De actio Dei, een actio Ecclesiae, en een actio Fidelium.

De deelen zijn dus: elementa visibilia et audibilia, de res significata, de actiones en de effectus immediatus.

§ 7. Actio Dei.

„De daad Gods in het sacrament is een daad van God Drieëenig gebonden aan Zijn raad en ingevlochten in het Middelaarschap van Christus.

De werking des Vaders is in de elementa sacramenti; in hun rapport tot ons menschelijk bestaan en de doorwerking op ons zieleleven, in zooverre deze elementen in de schepping gefundeerd zijn, op ons als mensch zijn aangelegd, en door het verband tusschen onze ziel en ons lichaam voertuig kunnen zijn voor wat ons geestelijk bewerkt.

De werking des Zoons is in het Woord en Zijn Vleeschwording.

De werking des Heiligen Geestes is in de personeele toepassing van het sacrament, deels in onze actie en deels in den effectus.

Aan den raad van Vader, Zoon en Heilige Geest is het sacrament gebonden, zoo door zijne fundeering in de schepping, als door de bestemming voor onze verlossing, en zijn toewijzing voor de uitverkorenen.

Deze actio Dei gaat door het Middelaarschap van Christus, doordien Christus in den Naam van God en zelf God het sacrament instelt, in zijn vorm bepaalt, door Zijn regeering der Kerk aanricht, in stand houdt en voor vervalsching bewaart; in de bediening er van door Zijn knechten zelf de Bedienaar en Uitdeeler is; er zich zelf in geeft en het door de Unio Mystica zelf in zijn uitverkorenen zoekt.

Het sacrament moet worden teruggeleid tot de belijdenis van den Drieëenigen God. Aanvankelijk is dit door de Gereformeerde Kerk ten deele eeuwen lang gedaan. Vergelijk het Formulier van den Heiligen Doop: „ten tweede betuigt en verzegelt ons de Heilige Doop” enz., waarop de drieërlei actie van Vader, Zoon en Heilige Geest wordt uiteengezet. Dit lag voor het Doopformulier voor de hand. De woorden der instelling zelve wijzen er ons direct heen.

In het Avondmaalsformulier is die aanbinding aan de belijdenis van den Drieëenigen God niet zoo sterk. Alleen aan het eind van het dankgebed in de woorden: „Wij bidden U, o getrouwe God en Vader, dat Gij, door de werking

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van Uwen Heiligen Geest, de gedachtenis van onzen Heere Jezus Christus; en de verkondiging van Zijnen dood, ons tot dagelijksch toenemen in het rechte geloof, en de zalige gemeenschap van Christus wilt laten gedijen", enz., ook in het roorgebed; en in de woorden: „Daartoe helpe ons de Almachtige God en Vader van onzen Heere Jezus Christus, door Zijnen Heiligen Geest! Amen." Maar in de gebeden van het Arondmaalsformulier is de uitloop op de Belijdenis der Heilige Drieëenheid, overal elders in onze gebeden te vinden (cf. het Doopformulier) niet aanwezig. Ook komt ze voor door de inlassching der 12 Geloofsartikelen in het formulier.

Men moet dit hieraan wijten, dat de kerkelijke taal uit de Oude Kerk in het formulier naklinkt. Op de traditie ging men te veel af.

Nochtans is het eisch, dat bij het Sacrament de aanhechting aan deze belijdenis geschiedt; en wel om deze reden: Zoo wij de twee genademiddelen naast elkaar nemen, zoo geeft het Woord ons de analyse van het mysterie der Heilige Drieëenheid, het sacrament de synthese. De belijdenis bij het sacrament moet de synthetische belijdenis zijn van de Christelijke religie, en dat is de belijdenis van de Triniteit, het opnemen in een synthese van de gansche belijdenis.

Achtereenvolgens moeten drie punten worden besproken, nl.

1^e Actio Trium Personarum in Trinitate.

2^e Actio Dei Triunius quod ad Decretum.

3^e Actio Dei Triunius per Mediatorem.

Allereerst dan de actio Trium Personarum in Trinitate.

Wij houden hier vast aan de lijn, ook in den Catechismus aangegeven, dat nl. de belijdenis van Vader, Zoon, en Heilige Geest uiteenloopt als van den Vader en onze schepping, van den Zoon en onze verlossing, van den Heiligen Geest en onze heiligmaking.

Ten deele is deze belijdenis in het Doopformulier tot haar recht gekomen. Sprake is er van den Vader, onze schepping en Gods voorzienigheid, maar niet voldoende; van den Zoon en onze verlossing, maar niet consequent; het werk van den Zoon en van den Middelaar is er verward. Bij het bespreken van het werk des Heiligen Geestes is het denkbeeld van de toepassing van ons heil streng volgehouden. Maar één ding ontbreekt er nog geheel, nl.: Het stuk van Gods Drieëenheid in de onderscheidene Personen is niet met het sacrament zelf in innerlijk rapport gebracht, en verder is het werk van den Middelaar te veel ingelochten bij hetgeen God de Zoon doet. Tot de meer consequente en volledige opvatting moet doorgedrongen.

De betrekking van Vader, Zoon en Heilige Geest tot de elementen water, brood en wijn moet onderzocht worden. Deze elementen zijn genomen uit de schepping. Wij komen er dus direct door tot God, den Almachtige, Schepper des hemels en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

der aarde. Ze hebben een eigen werking en bestemming, aangewezen tot een bepaald doel.

Het *water* bezit een eigenschap, waarmee God het in de Schepping bekleedde, nl. van reiniging; het scheidt af van het lichaam, wat er niet toe behoort; van lessching en levensverfrissching; van veerkracht om een lichaam op te tillen; hierdoor sluit het tegelijk den dood in zich en kan oorzaak zijn van levensbehoud.

Nu is het niet zoo, dat eerst water werd geschapen, en daarna die qualiteiten in het water ingelegd; neen, die qualiteiten behooren tot het wezen van het water zelf. Eerst is Gods raad, daarna de realiseering van dien raad, het eerst de gedachte om het water met die qualiteiten te scheppen, dan de schepping van het water, zooals het door God is gedacht.

Als dus het water voor ons als symbool van reiniging optreedt, dan is dit niet door een vergelijking, die *wij maken*, maar de gedachte van reiniging ligt in het water, en die gedachte *nemen wij er uit*. Vandaar dat door alle volken het symbool van reiniging in het water gevonden is. Toen nu ook in Gods heiligdom de reiniging moest worden afgebeeld, was het beeld daarvoor reeds aanwezig en kon het niet anders of als zoodanig moest het water dienst doen.

Art. 2 der confessie spreekt dit zoo schoon uit, dat de gansche schepping voor onze oogen is als een schoon boek, in hetwelk alle schepselen, zoo groote als kleine, gelijk als letteren zijn.

Augustinus toonde in zijn: „de doctrina Christiana” aan, hoe alles is res et signa.

Ook de Heilige Schrift is maar een soort teekens, waardoor gedachten in ons bewustzijn overgebracht worden.

Zoo heeft God ook geschreven. De signa scribendi, die Hij gebruikt, zijn de creaturen zelf. Waar Hij nu het denkbeeld van reiniging wil uitdrukken, scheidt Hij het water.

Evenzoo staat het met *brood en wijn*.

Niets staat zoo nauw met het menschelijk lichaam in contact dan brood. Daardoor kan de mensch leven; het is de saamvatting van de bestanddeelen, die tot onderhoud van het menschelijk lichaam noodig zijn. Zoo staat de wijn met onzen geest in rapport. 't Is een drank, die zoo hij in ons lichaam wordt opgenomen, de zenuwen aandoet, die weder op onzen geest werken.

In het brood ligt dus de continuïteit van ons wezen uitgedrukt, in den wijn het welwezen van ons bestaan.

Christus heeft gezegd: „Ik ben het brood des Levens”; „Ik ben de ware wijnstok”.

Bij de sacramenten van het N. T. treden deze drie als elementen op, wijl

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

onder het N. T. de sacramenten absoluut zijn. Wat in Israel was, droeg slechts een relatief karakter, heenwijzend op iets anders. In het N. T. is de heilsvervulling absoluut gegeven; wordt de inhoud hiervan in een teeken concentrisch saamgevat, dan moet dit teeken sensu absoluto optreden, en dus uit de schepping genomen zijn.

Daarom worden die elementen maar niet getoond, maar ook genoten. Men eet het brood en drinkt den wijn; het water stroomt bij het lichaam af. Brood en wijn geven, wat bij ons hoort, water scheidt af, wat niet bij ons hoort.

Die elementen zijn dus niet arbitrair bijgebracht, maar behooren tot ons wezen; ze duiden op het oorspronkelijk rapport dat in de schepping tusschen die drie elementen en den mensch is gelegd. Al het andere staat ook wel met den mensch in rapport, maar in niet zulk een nauwe betrekking.

Brood, wijn en water zijn elementen in de schepping, die voertuigen zijn van de werking van Gods kracht op ons lichaam en op onzen persoon. Die elementen nu staan weer in rapport met den nieuwen hemel en de nieuwe aarde. Niet alles in deze schepping heeft duurzame beteekenis. Maar uit het nu bestaande zal de nieuwe schepping worden genomen. Door de Heilige Schrift nu worden deze drie elementen met den staat der heerlijkheid in verband gebracht: Duidelijk komt dit uit Marc. 14 : 25: „Voorwaar Ik zeg u, dat Ik niet meer zal drinken van de vrucht des wijnstoks, tot op dien dag, wanneer Ik dezelve nieuw zal drinken in het koninkrijk Gods.” Joh. 4 : 14 is sprake van „een fontein des waters, springende tot in het eeuwige leven”. De Openbaring teekent ons het Rijk der Heerlijkheid als een lusthof, waardoor de stroom des levens vloeit. En de Heere Jezus brengt het brood met het hemelleven in rapport, als Hij zegt: „Ik ben het brood, uit den hemel nedergedaald”.

Alzoo hebben wij gezien, hoe God de Almachtige, Schepper van hemel en aarde in deze elementen heeft gelegd een sprake, die geestelijke duiding heeft. Maar dit is niet genoeg.

Alles is ἐξ αὐτοῦ. Als Vader is Hij de Schepper ook van de geestelijke genade, in het sacrament bezegeld, en de Schepper ook van het sacrament zelf. Hij toch is de origineerende Persoon, de Causator, van al wat in den Eeuwigen raad Gods is besteld.

Zoo staan de sacramenten dus met den Vader in tweeërlei causaal verband. Want Hij is Schepper en van de elementen en van de genade, die door het sacrament bezegeld wordt.

In welk rapport staan nu de sacramenten tot den tweeden Persoon, tot den Zoon? (ter onderscheiding is aangenomen om, als men den Tweeden Persoon bedoelt, te spreken van den Zoon Gods; van den Zoon Gods als men den Middelaar wil aanwijzen.)

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Is het de Vader, *ἐξ οὗ τὰ πάντα ἔστι*; bij den Zoon is het steeds *δι' αὐτοῦ*. Daarom heet Hij ook het Woord; wijl de gedachten ontkiemen in het diepst van het bewustzijn, namen, vorm nemen, als ze uitgesproken worden door het Woord. Waar het raadsbesluit naar buiten gaat treden, daar gaat het altijd *διὰ τοῦ Υἱοῦ*. Niets kan naar buiten treden, dan door Hem.

Zijn de elementen nu e Patre creata, ook met den Zoon, door Wien ze zijn, staan ze in rapport. En dat niet alleen de elementen, zooals ze in de schepping gegeven zijn, maar ook het rapport, waarin deze elementen tot ons lichaam staan, is door den Zoon tot stand gekomen. En waar de genade, in die elementen beteekend, genetisch e Patre is, daar is ook weer dat genadewerk door den Zoon tot stand gekomen.

Ten slotte, waar de bestelling der sacramenten in het raadsbesluit genetisch is e Patre, daar komen ze ook weer eerst door den Zoon tot stand. Het sterkst komt dit uit door het Verbum, quod ad sacramentum accedit. Brood, wijn en water vormen op zich zelf geen sacrament, daartoe moet het verbum er bij komen, om de gedachte, die er in beteekend is, te openbaren. Deze openbaring der gedachten nu is het goddelijk werk van den Zoon.

Nu het rapport der sacramenten tot den Derden Persoon.

Wel komt het werk van den Heiligen Geest voornamelijk uit in de heiligmaking, maar toch ook heeft de Heilige Geest een werk verricht, en bij de schepping en bij de verlossing. Reeds Gen. 1 geeft het aan: „en de Geest Gods zweefde op de wateren.”

Waar de genetische wording is uit den Vader, de realiseering door den Zoon, daar is het het eigenaardig werk van den Heiligen Geest, dat de energieering van het creatuur door den Heiligen Geest tot stand komt. In alle creatuur is de energieerende kracht van den Heiligen Geest, zoowel in mensch als dier, in steen en boom, ook in het brood, den wijn en het water. „Zegen” is gewoonlijk de naam, dien wij aan die werking geven. Geen voeding ontvangen wij van het brood, geen verfrissing van het water, zonder deze werking van den Heiligen Geest.

Ook op geestelijk gebied mag die werking van den Heiligen Geest niet worden voorbijgezien. De menselijke talen zijn uit Hem; de profetie, de inspiratie, het genie zijn energische werkingen van den Heiligen Geest.

Nu is er in het sacrament maar niet blootelijk een getoond element, waarbij dan een woord gesproken wordt, maar ook is er in gegeven een genadewerking, die genetisch uit den Vader, gerealiseerd door den Zoon, de energische werking ontvangt door den Heiligen Geest.

Nemen wij deze drie nu saam, zoo krijgen wij dit resultaat: de elementen, het Woord en de Genade staan in rechtstreeksch rapport met den Drieëenigen God.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De daad des Vaders komt het sterkst uit in de elementen.

De daad des Zoons komt het sterkst uit in het Woord.

De daad des Heiligen Geestes komt het sterkst uit in de geestelijke energie van de genade in ons.

Concentrisch alzoo ligt in het sacrament als zoodanig een afspiegeling van het mysterie van Gods heilige Drieëenheid. Zoo gevoelen wij ook, welke hooge beteekenis de sacramenten in de Kerk hebben. De belijdenis toch van de Drieëenheid, het brandpunt van de belijdenis der Kerke Christi, komt nergens zoo beslissend uit, als juist in het sacrament.

Dit alles nu moet streng theistisch, niet deistisch of pantheistisch worden verstaan. Men versta het nl. niet zoo, alsof God voor eeuwen dat zoo besteld, gerealiseerd en toegepast had, om dat werk nu als afgedaan te beschouwen, zich terug te trekken, en het nu aan menschen over te laten. Dit ware Deïsme. Ook niet, alsof wij eerst uit brood, wijn en water die beteekenis afleidden. Dit ware Pantheïsme.

Maar God is de Eeuwige en Alomtegenwoordige. Die drie elementen bestaan op elk oogenblik alleen door Gods Almacht; van oogenblik tot oogenblik legt Hij er op nieuw weer in die eigenschappen en die beteekenis. Op het eigen oogenblik, als wij het sacrament gebruiken, heeft er plaats een werking van Vader, Zoon en Heilige Geest.

Wij komen nu aan het tweede punt, nl. de *actio Dei Triunius quod ad decretum*.

Te spreken van een raadsbesluit Gods, snijdt alle Pantheïsme bij den wortel af. Het plaatst het bewustzijn Gods aan het begin van het proces, en niet aan het einde. God had niet eerst een gedeeltelijk raadsbesluit om een wereld te scheppen, om later eerst op het genadeverbond als een redmiddel Zijne gedachte te vestigen. Neen, in Gods raad is juist het *τέλος*, dat waarop alles uitloopt, het voornaamste, het staat voorop. Het genadeverbond en het sacrament staan er in op den voorgrond; of liever, bij den Heere is het niet als bij ons. Wij laten alles discursief in momenten uiteenvallen, maar bij God is alles in één greep geponeerd.

Wij vinden dus in het decreet Gods: het genadeverbond met de sacramenten, de schepping dier sacramenten als ook de schepping van 's menschen geestelijk leven. Ook de Constitutio Mediatoris, door Wien het genadeverbond zal gerealiseerd worden; ook de uitverkiezing van die personen, voor wie door den Heiligen Geest dat sacrament doeltreffende werking hebben zal. Dit alles vloeit voort uit het ééne decreet des Heeren.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nog rest ter bespreking het derde punt: de *actio Dei Triunius per Mediatorem*. Waar door den Middelaar het sacrament wordt ingesteld, moeten wij nader het rapport van de sacramenten tot den Middelaar bezien.

Daartoe is noodig een blik terug te slaan op Israel.

Evenals alles in Israel, zoo ook is dat, wat zich sacramenteel in Israel aan ons voordoet, niet wezenlijk, maar typisch. Nooit had iets in Israel τὸ σῶμα τοῦ πράγματος, alleen was er de σινά.

Het σῶμα komt eerst door de Vleeschwording des Woords.

Nu staat ook voor de Incarnatie de Zoon met de gansche schepping, met elk schepsel en mensch in verband. Er is reeds een zekere unio, tusschen Hem en de menschelijke natuur, iets wat het sterkst gevoeld wordt, zoo wij er aan denken, dat de mensch naar den Beelde Gods is geschapen. Maar in de Incarnatie gaat de Zoon met die schepping een unio aan van een ander karakter; met die Schepping toch vermaagschapt Hij zich. Gelijk een jong man zich met een familie vermaagschapt door te huwen met wie voor hem het hoogst staat, zoo treedt ook de Zoon in het huwelijk met de Ecclesia, die Hem in de gansche schepping het hoogst staat. Maar om die Kerk te kunnen huwen, moet Hij die bruid zoeken en nader met haar in rapport treden. Hoe kan dat geschieden? Die bruid bestaat in het menschelijk geslacht en is met de geheele bestaande schepping verwant. Hij moet dus ook in de menschelijke natuur ingaan en met den kosmos in verband treden, met de diepste vezelen van dien kosmos. Bij Zijn dood schrikt de aarde, maar bij Zijn opstanding staat de kosmos met Hem uit het graf op. Rom. 8 : 22.

Door Zijn Vleeschwording treedt Hij dus ook met wat in het sacrament kosmisch optreedt, met water, brood en wijn in rapport.

Komen de sacramenten er suapte of per institutionem?

De Catechismus legt er nadruk op, dat ze zijn „van God ingesteld.”

De regenboog komt vanzelf en wordt eerst teeken, door de aanwijzing Gods.

Maar de sacramenten, hoevel de elementen uit de schepping zijn genomen, worden door de schepping zelf niet geproduceerd.

Een emmer water, een stapel brood en een flesch wijn maken nog geen sacrament. Het sacrament wordt eerst door de institutio.

In de schepping zijn er ordinantiën; al wat daar werkt: de voeding van ons lichaam, de lessching van den dorst, de wassing van het lichaam zijn ordinantiën.

Wat in het genadeverbond is, wordt in het scheppingswerk ingeschoven, treedt te midden der schepping als een afzonderlijk iets op, is instituut.

Sacramenten kunnen er dus niet bestaan, dan tengevolge van een constitutio Mediatoris.

Hoe nu laat God die constitutio plaats grijpen?

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Door een goddelijke inspraak? Neen. Door een spreken van aangezicht tot aangezicht? Ook niet. Dit kon bij de sacramenten niet, wijl ze niet liggen in de typische bedeeling, maar tot de bedeeling der vervulling behooren; daarom niet per indicationem, noch per inspirationem, maar per Mediatorem, door Hem, door Wien het genadeverbond werd gerealiseerd.

God Drieëinig stelde de sacramenten in per Mediatorem.

De instelling vloeide niet voort uit Zijn Middelaarsinzicht, om ook eenige plechtigheden in te stellen. Dan zou er alle *ἀνάγκη* aan ontbreken, zouden ze los staan, en te gebruiken of niet te gebruiken zijn, naar eigen wilskeuze.

Daarom heeft de Middelaar ze niet willekeurig ingesteld, maar naar den wille Gods; en dat wel:

1^e in gebondenheid aan het decreet des Heeren.

2^e in gebondenheid aan de schepping, waaruit de sacramenten moesten optreden, en

3^e auctoritate Dei, en niet sua auctoritate.

Maar nu staan nog de sacramenten buiten rapport met den Persoon des Middelaars. Een apostel had ze ook zoo kunnen instellen. Waarom kon nu alleen Christus, en niemand anders ze instellen? Omdat Hij de Vervuller is van het genadeverbond, en de sacramenten, die concentrisch het genadeverbond omvatten, in rapport moeten staan met Zijn werk.

Daarom stelt Hij ze ook in op het einde Zijns levens; het Avondmaal weinige uren voor Zijn dood, den Doop, als Hij ten hemel opvaren zou; op het moment dus, dat het O. V. door het N. wordt vervangen.

Doordien nu Christus als Middelaar in rapport stond met de sacramenten en ze zelf instelde, moeten die sacramenten ook in organisch verband staan met de typische bedeeling; niet los naast de typen van Israel. Hij gaf ze niet om wat anders te geven, maar besnijdenis en pascha wezen typisch op den Middelaar, en, omdat Hij antitype was, kwam door de schakel van Zijn leven heen, Doop en Avondmaal met besnijdenis en pascha in verband.

Behalve nu aan het decreet, de schepping, de auctoritas Dei, eigen persoon en leven, en de typische voorbereiding in Israel, was de Middelaar ook gebonden aan de perpetueering van het sacrament.

Het kon niet worden ingesteld als eigenaardige plechtigheid voor degenen, die rondom Hem waren. Christus komt voor de kerk, die oecumenisch is, alle plaatsen en alle tijden uitsluit.

Bij het sacrament van den Doop is dit perpetueerend karakter duidelijk aangegeven. „Onderwijst alle de volkeren, ze doopende....”

Dit kon niet een lastgeving voor de 12 apostelen alleen zijn, alsof ze land na land moesten doorreizen, ook niet beteekent het: doopt zooveel menschen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

als gij kunt. Maar hierin ligt, dat, evenals God in den beginne gesproken heeft: „Er zij licht,” en dat licht er door de scheppende kracht van het machtwoord Gods nog is, zoo ook Doop en Avondmaal nog en altijd bestaan krachtens de scheppende en goddelijke autoriteit, waarmee Christus het sacrament instelde.

Eindelijk: Christus is ook gebonden aan Zijn knechten.

Christus moet de sacramenten mediate, niet immediate bedienen.

Als Middelaar komt Hij met den last om te leven, te lijden, te sterven; met den kosmos in Zijn opstanding te breken, en daarna niet meer te blijven, maar Zijn macht te verplaatsen naar den hemel, om nu een tusschenperiode te laten intreden, waarin Hij niets meer zou hebben aan Zijn menselijke natuur, om ons te bereiken. Geen Roomsche transsubstantiatie, geen Luthersehe consubstantiatie of theosophie der Vermittelungstheologen. „Naar zijn Godheid, genade, majesteit en geest, wijkt Hij nimmer meer van ons.”

Met den kosmos treedt Hij op dezelfde wijze als vóór Zijn Vleeschwording in rapport; d. w. z. door Zijn knechten, door menschen, die Zijn Woord spreken en het sacrament bedienen.

Maar niet zooals Schleiermacher dit wilde voorstellen, die alleen een historische, horizontale lijn in de werking van Christus wilde erkennen, en de werking van Christus uit den hemel loochent.

Maar naast die horizontale lijn is er ook een verticale lijn in de werking van Christus. Waar deze twee saankomen en in het brandpunt snijden, vormen ze eerst een stereoscopisch beeld, door onzen geloofsblik alleen daar te zien.

Bij het zeggen: „Christus stelde het sacrament in,” is ingesloten, dat Hij telkens weer doopt en avondmaal houdt. Hij bereidt het gastmaal, noodigt de gasten en deelt de spijsen rond. Ook geldt dit van de geestelijke zaak. De werking van den Heiligen Geest komt ons aan het Avondmaal niet toe, dan op de voorbede van Christus.

En eindelijk is het ook de Christus, die door de uitwendige regeering der kerk en door Zijn macht over de volkeren en natiën, de sacramenten in stand houdt, welke Hij instelde, ze weer zuivert en in kracht uitbrengt, waar ze verkeerd gingen, en ze opricht, waar ze verdwenen. Aldoor treedt Hij als de *actieve* Middelaar op, ook in de historie.

§ 8. *Actio Ecclesiae.*

Naardien het sacrament een genademiddel is, hoort het in de Kerk thuis, en is het buiten de Kerk onbestaanbaar; en naardien de Christus thans niet meer rechtstreeks in het zichtbare optreedt, brengt Hij het sacrament thans alleen middellijk door de Kerk tot stand.

Overmits de sacramenten tot het zichtbare behooren, is hierbij onder Kerk te verstaan de Kerk, gelijk ze in het zichtbare uitkomt; niet een zichtbare Kerk naast de onzichtbare, maar de onzichtbare, die in het zichtbare optreedt. Deze Kerk nu is niet iets naast, buiten of tegenover den Christus, maar Zijn lichaam, dat door Hem als haar Hoofd beziel en geregeerd wordt. Hij is haar subject. Door het indringen in het zichtbare echter doet ze haar eenheid schuilgaan; verduistert ze haar heilig karakter, en kan ze de werken van Christus niet anders laten zien, dan door het ambt.

Hieruit resulteert het gebrekkige en onzuivere van haar verschijning, wat echter in het sacrament daarom veel minder uitkomt dan in het woord, overmits de individueele variatie hier veel minder speelruimte heeft. Eer werkt het sacrament juist die versplintering en ontzuivering der Kerk tegen: maar wordt dan ook omgekeerd de Kerk door niets zoozeer als door bederf van het sacrament zelve aangetast. Vandaar dat ten slotte elke principieele kerkelijke beweging altoos weer op het sacrament uitloopt.

Alleen de Kerk in haar ordening en in haar ambt kan instituut van Christus zijn om het sacrament daar te stellen. Het particuliere in agapae of symbolische wassing is geen sacrament. Uit dien hoofde is het sacrament aan het ambt gebonden en kan van dien band slechts schijnbaar losgemaakt door de plaatsvervanging en opschuiving der ambten tot in het ambt der geloovigen.

De actio nu der Kerk als zoodanig is:

1^e Dat ze als zichtbaar instituut optreedt om Christus ten instrument te zijn, opdat Hij Zijne sacramenten uitbrengt; weshalve ze gebonden is aan Zijn instelling, aan den door Hem bepaalden vorm, aan het door Hem gegeven woord en aan de door Hem voorgeschreven bestemming.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

2^o Dat ze in den Naam des Middelaars en alzoo in Naam van den Drieëenigen God deze sacramenten toebedeelt aan een iegelijk, die in het zichtbare voor lid van het lichaam van Christus rekt.

3^o Dat ze door de tucht wake, zoowel tegen het niet gebruiken van het sacrament, door hem voor wien het is, als tegen een gebruiken, door hem, wien het niet toekomt.

Ook in de bepaling van tijd en plaats is de Kerk daarbij niet vrij; niet in de plaats, — want zij kan het alleen bedienen daar, waar ze als Kerk openbaar wordt, hetzij in de vergadering der geloovigen of in de vergadering der ambtsdragers, de Kerk vertegenwoordigende; en ook niet in den — tijd, voorzoover uit den aard van het sacrament tijdsbepaling voortvloeit, ook al verblijft hierbij aan de Kerken een oordeel van discretie.

Wij komen nu tot de actio van de Kerk, na de actio Dei afgehandeld te hebben. Intusschen moet dit niet als een tegenstelling worden aangemerkt. De Kerk toch treedt niet op met eigen macht, maar als instrument van Gods wege. Wij hebben niet met een coördinaat, maar met een subordinaat te doen. De actio Ecclesiae is gesubordineerd aan de actio Mediatoris.

Deze actio nu zij actio Ecclesiae, d. w. z. de Kerk trede hier op in tegenstelling met de wereld. In den staat, in de maatschappij, in het huisgezin kan geen sacrament optreden; de instelling van den huisdoop is een fout, waarin de Lutherse Kerk verviel.

Het sacrament behoort in het genadeverbond, in de Kerk; en in die Kerk voor de Kerk, om de Kerk te openbaren. Het houden van het sacrament is het ontsteken van den lichter in de feestzaal; de schoonheid en eenheid van de Kerk komt er door uit. Daarom kan geen Evangelisatie het Woord of het sacrament bedienen.

Het sacrament is aan de Kerk gebonden; niet aan de individuen in die Kerk. Een geloovige heeft wel een mystiek leven, kan Christus door het Woord op Zijn bewustzijn laten werken, maar het sacrament heeft hij niet. Dit hoort aan de Kerk als instituut, als organisme.

II. Daarenboven is het gebonden aan de Kerk in het zichtbare, de zichtbaar geïnstitueerde Kerk, niet aan een kring van geloovigen. Dit vloeit voort uit den aard van het sacrament als zichtbaar teken. Het sacrament is zichtbaar, is vertoonend, treedt in rapport met het zintuig van het oog. In de Kerk van Christus is een gebrek, want, waar ook genomen, ze moest heerschappij over

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de wereld hebben. De menschen moesten gezond, schoon, gelukkig zijn. Kind van God te zijn drukt uit eeuwig gelukkig, niet gesmaad te zijn, 't moest wonen in een paleis. Maar juist het omgekeerde is het geval, en dat komt, omdat Christus in den hemel is en de parousie nog belofte is. Eerst dan treedt de $\delta\acute{o}\xi\alpha$, de uitwendige glorie en de inwendige rijkdom voor al Gods kinderen in.

Nu is het sacrament in verband met deze parousie een voorspel van wat het dan zijn zal. In nuce is het de indaling van de $\delta\acute{o}\xi\alpha$ in de kruisdragende Kerk. En juist wijl het sacrament tot de $\delta\acute{o}\xi\alpha$ behoort, moet het wel in het zichtbare bestaan. Met te spreken van de onzichtbare Kerk vorder ik bij het sacrament niets.

Maar ook moet gewaarschuwd hiertegen, dat de zichtbaar geïnstitueerde Kerk niet moet genomen als staande naast of tegenover de onzichtbare Kerk. $\Delta\acute{o}\xi\alpha$ toch is niet een uitwendige heerlijkheid in strijd met de inwendige zuiverheid, maar hiermee in volkomene harmonie. Een instituut, dat met de onzichtbare Kerk niets te maken heeft, bedient het sacrament vals.

Een kuische vrouw vertoont zich nooit naakt in het zichtbare. Om zichtbaar te worden hult ze zich in een gewaad. Nooit zien wij iets anders dan het kleed, het lichaam niet, dat is daar gansch door bedekt.

Welnu, zoo is het ook met het lichaam van Christus. In een gewaad alleen vertoont het zich op deze zondige aarde; alleen de uitwendig geïnstitueerde Kerk doet zich aan ons voor. Maar daarin is het lichaam van Christus, te rein om zich naakt te vertoonen. En gelijk wij uit de bewegingen van het kleed de beweging van het lichaam kunnen nagaan, zoo ook moet de zichtbare Kerk mij vertoonen wat de innerlijke bewegingen zijn van het Lichaam van Christus.

III. De Kerk in het zichtbare kan zich nooit anders dan gespleten en onzuiver vertoonen. Door in te gaan in het zichtbare valt het Corpus Christi onder de categorieën van tijd en plaats. Het eene gedeelte leeft, het andere moet nog worden geboren. Toch is er eenheid en saamhoorigheid van hen die stierven, nu leven, en nog komen zullen. Zij allen zijn één. Daarom vormen niet alle uitverkorenen, die op dit oogenblik op de aarde leven, de Kerk: neen, de Kerk strekt zich veel verder uit, zij is eeuwig.

Maar ook door de plaatsen is die Kerk gesplitst. Ook al was er eenheid van opinie, toch zou er lokaal een deeling zijn.

Niettemin hebben die indeelingen een dieperen gang en zin. In den tijd is er een proces, elke eeuw heeft haar eigen roeping en vorming en inzichten. In de verschillende tijden dus is de Kerk met verschillende quaesties bezig, op geheel verschillende wijze wordt het leven der Kerk elke eeuw geopenbaard. En dit geldt ook van de plaats. De geaardheid van den bodem, het klimaat en vele andere dingen meer dragen er toe bij, dat er een verschil is in de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bewoners, in hun overdenkingen, in hun gansche gedachtewereld. Het onderscheid springt reeds duidelijk in het oog, zoo wij uit ons kleine vaderland een bewoner uit Frieslands vette beemden vergelijken met een, die op de kleine Zeeuwsche eilanden thuishoort.

Hieruit vloeit voort, dat het sacrament niet anders dan in verband met die splijting van tijd en van plaats tot openbaring kan komen.

Het echte, de ware toestand zou zijn, dat alle uitverkorenen aan één tafel konden samenkomen, om gezamenlijk den dood des Heeren te gedenken. Maar dat is niet mogelijk, het sacrament is lokaal, gebonden aan de zichtbare Kerk.

Ook de prediking des Woords kan over die verschillen niet heenkomen. Een poging, om dit te doen gelukken, gaf het aanzijn aan de Roomsche hiërarchie. De landtaal werd ontnomen, de kerktaal ingevoerd. De tijden werden geannihileerd door het „quod semper”, de nationaliteiten door het „quod ubique”. Maar dit anticipeert op de parousie, en grijpt terug tot vóór de Babelsche spraakverwarring. Op valsche wijze poogt het het pinksterwonder na te bootsen. Toen toch werd in klanken en tonen gesproken een hemeltaal, door allen begrepen en verstaan.

De ellende, die hieruit voortvloeit is van tweeërlei aard:

1^o Men krijgt een terugtreden van het kerkelijk leven in de Roomsche Kerk uit het bewustzijn naar het onbewust gevoel (ceremoniën en Roomsche eeredienst), en

2^o was het oorzaak van de groote scheuring der Kerke Christi, die op aarde niet weer hersteld zal worden.

Het Grieksche schisma en de Reformatie zouden zijn uitgebleven, zoo Rome niet haar vorm van leven aan allen had willen opdringen.

Is dit duidelijk ingezien, zoo moet er meer nadruk worden gelegd op het sacrament als *actio Ecclesiae*. Dit is nl. het verhevene in de bedeeeling van de *media gratiae*, dat in het sacrament de oecumenische genademeeдеeling is gegeven.

De scheuring kan niet uitblijven, als op het bewustzijn door het woord wordt gewerkt. Maar waar het sacrament door het gezicht werkt, is het oecumenisch voor alle landen en tijden.

Al wat schilderij is vertelt ons nog hetzelfde, als hem, die het vóór ons beschouwde. De pyramiden in Egypte, de standbeelden uit de Romeinsche wereld spreken ons nog toe.

Zoo is het ook met het sacrament. Oecumenisch is het karakter. Het is een schenden van het sacrament, zoo men er dit karakter aan wil ontnemen. Juist dit is een van de sterkste argumenten voor den kinderdoop. Door den Doop toch wordt men in de oecumenische kerk ingelijfd, niet in de Luthersche

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

of de Roomsche of Gereformeerde. In naam van de oecumenische kerk wordt de Doop toegediend. Op grond ook hiervan erkent de ééne kerk den Doop van de andere.

Een tweede punt hieruit voortvloeiende is de tegenpool.

Alle kerkelijk geschil nl. moet eindigen met een sacramenteel geschil te worden.

Een tegenstelling kan zijn principieel of relatief. Is ze relatief, zoo leidt ze niet tot scheuring. Maar gaat het geschil dieper, zoodat het tot een eigen kerkformatie komt, zoo eindigt ook de strijd met een doordringen tot het sacrament. Doordien men elkander voor de valsche kerk uitmaakt, moet men elkander ook het sacrament ontzeggen. Zoo ging het met de Manicheërs, zoo ook met de Montanisten. Ook een vereeniging van de Ned. Ger. en Christ. Ger. Kerk is niet tot stand te brengen, alvorens men tot een goede sacramentele opvatting gekomen is.

IV. Nu over de actio Ecclesiae zelve gehandeld.

Altoos moet de kerk als instituut het sacrament bedienen. Er kan een kerk in het zichtbare zijn, nog niet geïnstitueerd, b.v. bij verhuizing, maar dan mag de bediening van het sacrament daar niet plaats hebben.

Waarom moet de Kerk geïnstitueerd zijn?

De actio Ecclesiae moet zijn actio Ecclesiae ipsius, niet een actio in Ecclesia. De personen, die de kerk vormen, moeten namens de onzichtbare kerk, die ze representeren, als kerk geconstitueerd zijn. Christus richt nog steeds het sacrament aan. Hij noodigt en zegent. Als het nu een sacrament was, indien *personen het slechts aanrichtten*, zoo was het een individueele daad, en zou Christus niet kunnen intervenieeren. Daarom moeten de personen terugtreden, en *het organische van de kerk* naar buiten treden. Dit nu kan alleen, zoo de kerk geïnstitueerd is. Christus dringt alsdan in Zijn Corpus Misticum in, en doet de actio Ecclesiae Zijn actio zijn.

Hieruit vloeit ook voort, dat het sacrament alleen door ambtsdragers kan worden bediend. Velen uit de gemeente kwamen hier tegen op, vooral oefenaars. Terwijl vele predikanten het wel wat voornaam vonden, als ze dit privilégie alleen voor zich behielden. Van beide kanten zondigde men door ijdelheid.

Duidelijk moet ons worden, waarom de bediening der sacramenten aan het ambt gebonden is.

Het antwoord is: Wyl het sacrament alleen door de geïnstitueerde Kerk kan bediend, en de geïnstitueerde kerk dit alleen doen kan door de organen van het instituut, d. w. z. door de ambtsdragers. Maar dan ook mag de ambtsdrager dit alleen maar doen *in zijn ambt*. Niet steeds, als had hij er een soort diploma voor, maar alleen qua ambtsdrager.

Men kan hebben een kundigen advocaat en een dommen rechter. De advocaat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kan kostelijk critiek oefenen, terwijl de rechter hiertoe niet in staat is. Maar nu mag niet die advocaat vonnis vellen, maar alleen het instituut van den staat kan handelend optreden, in casu de domine rechter. — Maar als nu de rechter op zijn kamer zit en het vonnis thuis heeft opgemaakt, dan is dat het vonnis niet, als hij het daar voor zijn dienstboden gaat voorlezen. Vonnis wordt het eerst, als hij in de ordinantie van het instituut optreedt, op een bepaalde plaats, in een bepaalden kring van anderen rondom zich.

Een dominee op straat met zijn vrouw wandelende, is niet meer dan een oefenaar, d. w. z. Mijnheer N. N., eerst in den kerkeraad of op den preekstoel is hij fungerend ambtsdrager.

De gewoonte uit den laatsten tijd, om nu eens Avondmaal te gaan houden bij een Evangelische alliantie of bij de inwijding van een gesticht, of het brengen van het Avondmaal aan zieken, is dan ook onzinnig. Evenmin kan een Evangelisatie de sacramenten doen bedienen.

Op de agapae mag men zich niet beroepen. Zij hadden met het Avondmaal niets te maken. Wel at men en dronk men er, en sprak er over 's Heeren dood; maar Avondmaal waren ze niet.

De actio Ecclesiae nu bij de sacramenten is niet de actio van een opgelegd instituut, maar van een organisch in het leven getreden instituut.

Men heeft het nl. wel eens voorgesteld, dat de kerk bestaat *in* het instituut, en dat het er niet op aankomt of ik er de geloovigen bij heb; als ik maar ambtsdragers heb, al zijn ze loochenaars, en is er geen belijder des Heeren, dat daar toch de kerk is. Dat is de leer van Rome, de Clerus is de eigenlijke Ecclesia, en van de Luthersche kerk: de Clerus is de Ecclesia representativa; en van de Ethischen: waar geen geloovige is op een dorp, zoo is er de kerk toch, als er maar een dominee is, die tractement krijgt. Aan de ordinatio van een dominee wil men een character indelebilis toekennen.

Dit deed de Gereformeerde Kerk nooit. Het ambt der geloovigen laat ze ook bij de bediening der sacramenten uitkomen. In de andere kerken heeft men de gewoonte ingevoerd om niet aan een tafel te gaan zitten; een priester komt bij ieder langs, om het sacrament uit te dienen. Zoo in de Episcopaausche kerk in Engeland, de Luthersche kerk, en gedeeltelijk ook bij de Fransch-Gereformeerde kerk.

Maar in de Gereformeerde kerk, in Genève, Schotland en bij ons, zit men aan een tafel. Hier komt het ambt der geloovigen uit. Zelf deelen ze het brood en den beker rond; als organen van het instituut treden ze op.

De kerk in het zichtbare doet dus de actio, geïnstitueerd, door hare ambtsdragers. Zij zijn niet subjeet, maar de kerk, die als instituut den ambtsdragers opdracht geeft, ze er toe machtigt, en de gelegenheid biedt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

V. Ratio actionis Ecclesiae triplex est, ut instituat, ut porrigat, ut tueatur sacramenta.

1^e *Ut instituat sacramentum.* Hiermee is bedoeld, dat de compositio signi, aan de Kerk opgedragen, door de Kerk nu ook verricht wordt.

Die compositio signi bestaat in het componeeren van het signum, gelijk het Christus verordend heeft. De Kerk kan dus geen sacramenten instellen, ze moet ze aanrichten naar de ordinantie van Christus; is niet oorspronkelijk schilder, maar copiïst, perpetueert de eerste instelling van Christus.

Toch komen de ambtsdragers daarbij niet voor als stomme knechten. Er is bij de compositie gerekend op een Kerk, die nadacht; niet op letterknechten, maar op hen, die cum discretione den last uitvoeren. Maar die discretie heeft de Kerk, hebben niet de ambtsdragers.

2^e *Ut porrigat sacramentum.* De actio componendi is gebonden aan de ambtsdragers, aan den predikant soms met zijn kerkeraad, die wel wijn schenkt, of ook het brood breekt. De actio porrigendi is niet aan den dominee gebonden. In de Fransche Kerken b.v. dragen de ouderlingen en diakenen den wijn en het brood rond. Bij de bediening van het sacrament moet men zich altijd de gezamenlijke ambtsdragers denken, die als college optreden, onder een die de leiding heeft en spreekt voor allen.

Maar hier komt ter sprake de vraag: Aan wie mag het sacrament worden geporriged? Dit beslist niet de dominee, maar de Kerk als instituut in haar gemeenschappelijke ambtsdragers.

3^e *Ut tueatur sacramentum.*

Dit is de disciplien, die zich voornamelijk om het sacrament concentreert. Tegen contemptus en abusus sacramenti moet gewaakt.

Daarom mag deze disciplina niet bedoelen de personen van kwaad af te houden, maar om de sacramenten te beveiligen en te beschermen.

Daarbij heeft de Kerk dan tevens hare verhouding te regelen tot andere geïnstitueerde kerken. Wie van de andere kerken men tot de sacramenten toelaten zal enz.

Ook vloeit er uit voort de bepaling van tijd en plaats.

Wat de plaats betreft is de vraag: Is het sacrament gebonden aan de vergadering der geloovigen of niet?

De mis wordt bediend, ook al is er niemand bij; de Luthersche dominee doopt de kleine kinderen aan huis.

Maar welke regel volgt uit de ordinantie van het sacrament?

Deze: alleen in de vergadering der geloovigen mag worden gedoopt. Niet in absoluten zin; maar waar de kerk als geïnstitueerde kerk in de organen van haar ambtsdragers optreedt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dus in twee formatiën, waarin dit kan: òf in de vergadering met — òf in de vergadering zonder de geloovigen. Dus mag het sacrament ook bediend op een kerkeraads- of classisvergadering, of in eene synode, waar de kerk vergadert, maar zonder de geloovigen. Echter mag men daar de geloovigen niet uitsluiten. De gevallen komen echter weinig voor. De nervus zit hierin: de kerk, in het zichtbare, geïnstitueerd, moet er zijn, door hare ambtsdragers gerepresenteerd.

Wat den tijd betreft: Ook hierin is de kerk gebonden aan de bepalingen der Heilige Schrift. Mag men b.v. de bediening van den Doop binden aan den Sabbath? Volstrekt niet! Voor het Avondmaal levert het geen bezwaar, maar wel voor den Doop. 't Is mogelijk, dat er in het laten verlopen van zes dagen voor men een jonggeborene het teeken des Verbonds laat toedienen, contemptus sacramenti plaats hebbe. Of ook zou men soms bij het maken van een verre reis genoodzaakt worden het 4^e gebod te overtreden.

§ 9. De Elementis Sacrementorum.

De elementen van het sacrament komen daarin voor als, en blijven ten einde toe *πρώτατα ὄντα*. Niet alsof er geen wonder van Gods Almacht ook in deze zichtbare creaturen kon plaats grijpen, maar Gods wondermacht blijft steeds gebonden aan Zijn eigen grondordinantiën voor elk wezen, en is juist daarin van 'de tooverij en magiek onderscheiden. Er moet derhalve bij deze elementen van het sacrament worden teruggegaan op deze grondordinantiën, d. i. op hun plaats in de schepping. Al blijft echter hun wezen onveranderd, toch treden ze in de schepping noch in het sacrament als geïsoleerde elementen op, maar staan in verband eenerzijds met God, Die ze schiep, en andererseits met den mensch, voor wien Hij ze schiep. Ze staan in verband met God, doordien ze de uitdrukking en realisering zijn van een gedachte Gods; en ze staan in verband met heel 's menschen persoon, doordien ze op de zuivering, instandhouding en bezieling van ons lichaam zijn aangelegd; en door de unio creatrix, die lichaam en ziel als twee substantiën tot één wezen verbindt, staan ze in verband ook met onze ziel.

En eindelijk, orermits in den Middelaar de zuivering, instandhouding en bezieling van 's menschen geestelijk wezen, en door het organisch verband van het geestelijk wezen met zijn lichaam ten finale ook voor dat lichaam is gegeren, representeeren ze op symbolische wijze den Middelaar in deze drieërlei functie, eerst voor onze ziel, en daarna voor ons lichaam.

Alzoo ligt er dus in deze elementen als door God gedefinieerde zichtbare creaturen:

1^e de symbolische aanduiding van de zuivering, instandhouding en potenziëring van ons geestelijk wezen;

2^e de aanduiding van wat God in het zichtbare bezigt als roertuig om op ons geestelijk wezen te werken, en

3^e een representatie van den Middelaar, die voor ons geestelijk wezen is, wat deze elementen voor ons natuurlijk wezen zijn; en die krachtens den samenhang tusschen beide ten slotte ook voor ons lichaam het ware instrument ter zuivering, instandhouding en bezieling blijken zal.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Allereerst moet over de geaardheid der elementen worden gesproken. Gepostuleerd wordt door het genus van het sacrament, dat ze zijn *signa visibilia*, *creaturae visibiles*.

Komen deze elementen in de sacramenten voor om te blijven wat ze zijn, of als uitgangspunt om tot iets anders te geraken?

Bij Rome vond de laatste voorstelling ingang; door de *benedictio sacerdotalis* houden ze op brood en wijn te zijn, en worden ze veranderd in het lichaam en bloed van Christus. Het is het vraagstuk der metamorphosis, wat berust op het Darwinisme en raakt de quaestie der species. Schiep God species? of wel zijn alle *creaturae visibiles* overgangeren uit een algemeen begrip van stof en kracht? Darwin met zijn nafraters houden het voor een uitgemaakte zaak, dat er geen species zijn; niets meer dan een gradueele ontwikkeling.

Deze beschouwing is de grondslag van het Boeddhisme, en van het naturalistisch Pantheïsme der Grieksche philosophie. *Πάντα ἑστίν*.

Deze Pantheïstische metamorphose is uit Indië in geheel Klein-Azië doorgedrongen, beheerschte het Manicheïsme en Gnosticisme, slaagde er in vasten voet te krijgen in de Christelijke kerk, om ten slotte door te dringen tot in het centrum der Christelijke belijdenis, t. w. het sacrament.

Onze Gereformeerde vaders, die de „mis” als „vervloekte afgoderij” atqueerden, de aanbidding van den ouwel verfoeiden, drongen niet diep genoeg in de diepere fout der metamorphose door. Toch komt dit op hetzelfde neer. Geen anderen naam mag het dragen dan „afgoderij;” men wil God tasten in de natuur, in de stof.

Bij de elementen hebbe men dus zuiver op den voorgrond te stellen het Theïstisch karakter van de Openbaring der Heilige Schrift. Species zijn species; alle metamorphose is afgesneden.

Het Theïstische, door de Gereformeerden zuiver gegrepen, moet tegen het Pantheïstische in de transsubstantiatie, en het Deïstische, dat Zwingli en de Arminianen er in brengen, door het sacrament alleen een symbolisch karakter toe te kennen, zoo scherp mogelijk worden overgesteld.

Tegen de metamorphose van de elementen geldt:

1^e dat deze metamorphose alleen maar bij het Avondmaal zou plaats hebben, en niet bij den Doop; hierdoor gaat het generieke begrip van het sacrament te loor.

2^e dat er tegen indruischt het bestaan van een dubbel teeken in het Avondmaal. Als het brood werd veranderd in het lichaam en bloed zou de wijn geheel overbodig zijn. Consequent was het van Rome, dat ze den leeken den beker onthield.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Maar dit is niet genoeg.

Men moet ook onderzoeken, in hoeverre het beroep op Gods Almacht bij deze metamorphose geldt?

Waarom kan God geen wonder doen?

Als Elia zegt tot de weduwe van Zarphat: „Het meel van de kruik zal niet verteerd worden, en de olie der flesch zal niet ontbreken,” waarom heeft dan ook de priester niet de macht het brood in het lichaam van Christus te veranderen?

Het antwoord is, dat ook het wonderbegrip theïstisch moet worden verstaan. Bij al het werken Gods, zijn er grondordinantiën, waaraan het werken Gods gebonden is. Deze zijn vooraf bestemd en bepaald. Niet aan het eind als resultaat ligt de gedachte, maar in den aanvang. Niet dat ze Gode zijn opgelegd; zoo ware Hij geen onafhankelijk God. Maar ze vloeien voort uit de wijsheid en wille Gods, en wel die wijsheid en wil niet als contingent attribueert genomen, maar als uit het Wezen Gods voortvloeiende. God is *Actus purissimus*; niet *Deus est sapiens*, maar *Deus est Sapientia*.

Ook een andere wereld had God kunnen scheppen; maar die kosmos zou niet de volkomen uitdrukking van Zijn wijsheid geweest zijn.

In dezen kosmos nu kan het wonder van Gods almacht nooit iets werken, dan in verband met die grondordinantiën; alle andere product zou niet tot dien *κόσμος* behooren, zonder verband er buiten liggen.

Daarom dragen de wonderen in de Heilige Schrift altijd dit karakter, dat ze loopen in de lijn van die ordinantiën. De spijziging der 5000 b.v. is de applicatie van de wet van vermenigvuldiging, op gewijzigde manier, op stoffen, die de wet in zich dragen; verandering van water in bloed is massief procreëren van kiemen van insecten, die in die wateren scholen. Als Jezus, na Zijn Opstanding, komt als de deuren gesloten zijn, dan dringt Hij niet met Zijn lichaam door de deur heen, maar opent Hij de deur.

De eenige exceptie wordt gemaakt door den staf van Mozes, die in een slang veranderd werd. Maar voor de metamorphose in het sacrament vordert men hiermede niets. Ieder nl. zag den staf als slang; maar het gebenedijde brood ziet er nog volkomen als brood uit.

Dan: de Egyptenaren deden desgelijks. Wij hebben daarbij dus te doen met een bedrieglijk teeken der toovenarij. Door de kunst van slangenbezwering wisten ze waarschijnlijk wezenlijke slangen zoo te verstijven, dat zij ze als stokken met zich droegen; om ze door geheime middelen de beweging te hergeven. Bij teekenen daarentegen, waar de magiek niet in het spel is, is het steeds een opereeren met de oorspronkelijke scheppingswet, alleen gewijzigd in den aanleg.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In den dag der parousie zullen de lichamen der heiligen op aarde plotseling een metamorphose ondergaan; bij hen, die reeds gestorven zullen zijn, zal het ook naar een zelfde grondwet plaats grijpen, maar die door Gods vrijmacht op andere wijze, in ander tempo zal worden geapliceerd.

II. Nog een tweede quaestie valt hier ten opzichte van Gods Almacht te bespreken. De metamorphose nl. van het element, gelijk Rome die leert, stelt nog een tweede wonder, en wel de verduizendvoudiging van het lichaam van Christus. Op duizend en meer plaatsen van de wereld, wordt ten allen tijde door Gods Almacht een lichaam van Christus gecreëerd. Als het nu nog was een lichaam, gelijk aan het lichaam van Christus, zoo zou het met de Almacht Gods niet in tegenspraak zijn. Maar neen, overal tegelijk wordt hetzelfde lichaam gecreëerd. De Luthersche kerk heeft door de leer der ubiquiteit den zuiveren vorm van het Pantheïsme gegeven, nl. dat het lichaam van Christus de gave der alomtegenwoordigheid heeft ontvangen en overal merkbaar wordt. Dit druist in tegen de grondordinantiën der Almacht Gods. Hij kan de ordinantiën van het zijn niet verkeeren, niet ja en neen gelijk doen zijn; niet één drie of één duizend laten zijn.

Bij de grondordinantiën in de gedachten, in de denkwetten, geldt dezelfde regel als bij de ordinantiën in de natuur.

III. Als hoedanig treden de elementen in het Avondmaal op? Als geïsoleerd of cum relatione? In de schepping bestaan ze steeds in relatione, maar in abstracto kunnen ze worden geïsoleerd.

Uit de keuze der elementen volgt, dat ze cum relatione genomen zijn.

Zon, maan en sterren, de regenboog, zijn geïsoleerde verschijnselen. De mensch staat er niet mee in direct rapport. Maar iemand, die nooit met water in aanraking kwam, geen wijn en brood gebruikte, zou wegwakijnen.

De natuur nadert den mensch.

In de steenwereld staat ze nog van verre; maar al dichter komt ze naar ons toe. In dien vorm doet ze dit, dat ze in ons ingaat, aan ons wordt geassimileerd, ons in stand houdt, opheft en verhoogt.

Deze drie elementen nu staan niet buiten ons, maar treden met onzen persoon in het nauwste verband.

Drieërlei is dit rapport:

1^o cum Creatore;

2^o cum Creatura;

3^o cum Foedere Gratiae of per Mediatorem.

Als die drie elementen tot ons komen, doen ze dit in de eerste plaats als pure elementen, om een fysieke werking te doen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Maar ook presenteeren ze zich als schepselen Gods, in wie God ons iets te zeggen heeft. Tot de gedachte Gods moet dus teruggegaan.

God schept niet eerst, om dan aan het geschapene de gedachte te ontleenen. Maar eerst heeft Hij de bewuste gedachte, die Hij realiseert en inschrijft in het zichtbare creatuur.

Maar diezelfde God belichaamt ook Zijne gedachte in een onzichtbaar creatuur. Onze ziel is ook een creatio Dei.

Als God nu die zichtbare en onzichtbare dingen had geschapen, zoodat in elk een afzonderlijke gedachte was gerealiseerd, zoo ware er geen verband tusschen beide. Maar ziel en lichaam staan niet los naast elkaar, gelijk Geulinx wil. Het lichaam is maar niet een zak, een foedraal waarin de ziel is ingezet.

Neen, er bestaat een organisch rapport; ze loopen parallel.

De belichaming der gedachten in de zichtbare en onzichtbare schepselen loopt paarsgewijze.

Eén zelfde gedachte Gods wordt eenmaal somatisch, andermaal pneumatisch gerealiseerd.

Hierop berust alle symboliek.

Deze bestaat niet hierin, dat men twee dingen, die op elkaar gelijken, bij elkaar brengt; dat is 's menschen kunstsymboliek. De absolute scheppings-symboliek is met *ἀνάγκη*, zóó, dat er een sprake Gods is in de *ὁπαρά* en de *ἀόπατα*. Nu is er een goddelijk lexicon, waarin de vertolking van die beide kan worden opgezocht.

Brengt men nu water, brood en wijn naar een physiologisch laboratorium, dan houdt men zich daar maar met één taal op.

Maar in het sacrament, waar van het rapport sprake is, moet ook die geestelijke symbolische vertolking worden genomen. Daarom zijn ze niet alleen om gegeten te worden, maar ook presenteeren ze zich als goddelijk beeld-schrift, waarin de onzienlijke Gods-gedachte ligt uitgesproken.

De geestelijke voeding en potenziëring, en de lichamelijke zijn in den grond één; maar naar anderen maatstaf gemeten.

In de tweede plaats nu het rapport van deze elementen *cum creatura*.

Deze elementen treden op naar twee zijden. Met water wast men zich, met brood voedt men zich, met wijn vervroolijkt men zich.

Als nu eens steentjes als sacrament werden gegeven, als symbool hiervan, dat de Heere onze rotssteen is, ze zouden niet in ons ingaan; ons wel toespreken, maar altoos buiten ons.

Als dierenbloed ons werd aangeboden, zoo zou het walging wekken en het hart toesluiten.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deze elementen zijn evenwel sympathetisch; ze spreken ons toe als een deel van het onze; oefenen een innerlijke werking op ons uit. Ze sluiten ons hart niet toe; maar stellen het open; vervroolijken ons.

Ook komen ze bij ons voor van een psychische zij. Ze werken niet alleen op ons lichaam; ook op onze ziel. Is men mat en ingezonken, zoo verfrist een koud bad; het doet den geest herleven. Zoo kan iemand, die honger lijdt, moeilijk denken. De geesteswerking wordt minder.

Het sterkst komt dit uit bij den wijn, qui permeat per corpus, ut spiritum attingat.

Door het uitwendige werken ze dus ook mediatim op onze ziel.

Door deze dubbele werking kunnen wij de symbolische sprake zien, die deze elementen tot ons brengen.

Het is niet te doen, om ons te voeden bij het Avondmaal; om het lichaam te wasschen bij den Doop; het zijn signa, waarvan wij de beteekenis moeten vragen.

Deze is: de ontsmetting, zuivering, ontvlekking door het water; het afwaschen en wegnemen van wat niet tot het lichaam behoort.

Stof is een vernielende macht; het werpt zich op het lichaam, dringt door de poriën, werkt nadeelig op huid, bloed en zenuwen, doodt ten slotte. Terdege treedt het water, dat dit vuil wegneemt, als reddende macht op; het is noodzakelijk, kan niet worden gemist.

Voeding is noodzakelijk om het lichaam te onderhouden.

Het leven nu gaat rhythmisch, is vatbaar voor potenzirung, heeft hooger en lager toon, doorloopt een proces. Ons leven in den hemel zal het gepotenzirde leven zijn, van wat wij nu hebben. Deze potenzirung is afgebeeld in den wijn, die ons leven verheft en vervroolijkt.

Deze drie kunnen op de *ἀόρατα* overgebracht.

Ook ons geestelijk leven dreigt te worden vernield, te versterven door gebrek aan voedsel, heeft behoefte om uit een voortdurende terugzinking te worden opgeheven.

Nu geeft God de Heere in deze drie elementen ons de belofte om ons geestelijk leven te behoeden, te onderhouden en te potenziren.

God werkt tweezijdig op onzen geest; rechtstreeks en mediaat.

Hoe nu komen de elementen voor? Om de immediate werking van den Heiligen Geest te representeren? Neen, als symbolen van de mediate werking Gods; als signa operis Mediatoris dus; niet als signa operis Spiritus Sancti.

In de 3^e plaats *de relatie van de elementen met den Middelaar*. Ter verduidelijking zal van achter af dit punt worden verhandeld.

Onder de tegenwoordige Theosophen zeggen velen: Als ge u onwel gevoelt,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gebruik dan het Avondmaal, dan zal het lichaam beter worden, want in het Avondmaal heeft plaats de meedeeling van het verheerlijkte lichaam van Christus aan ons. Hoe meer wij het Avondmaal gebruiken, hoe meer wij van dat verheerlijkte lichaam krijgen.

Weer het Pantheïsme! Het Eutychianisme vernieuwd!

Een dooreenmenging en verwarring van lichaam en geest.

Toch ligt in die Theosophische leer een waarheid, die moet worden gevoeld. Deze nl.: Ook voor onze lichamen hebben de sacramenten beteekenis.

Theïstisch, niet Pantheïstisch versta men dit.

Dat God ons in Zijn genade water, brood en wijn gegeven heeft, als noodzakelijk voor ons lichaam en ons leven, is niet voldoende. Eens krijgt de stof toch de overhand. De macht der vernieling heeft getriumpheerd.

Maar dan komt de Christus, en krachtens Zijn Incarnatie en Zijn verbinding met de geloovigen, door hunne inplanting in Hem, wekt Hij die lichamen op; dan ontsmet Hij ze voor eeuwig; ontruikt ze voor altoos aan het graf, voedt ze voor eeuwig, zoodat alle gevaar voor inzinking zal verdwijnen, en potenzirt ze voor eeuwig, door ze tot hun hoogste ontplooiing te brengen.

De belofte en de profetie van een absolute ontsmetting, voeding en potenziëring dragen de elementen ook voor onze lichamen dus in zich. Christus zal zich betoonen het ware water, het ware brood en de ware wijn te zijn.

Bovendien de teekenen van het Avondmaal en den Doop zijn niet signa singulis fidelibus, maar Ecclesiae data. In het organisme van de Kerk liggen ze.

De actio Mediatoris moet dus ook een organische actio zijn.

Hoe grijpt die plaats?

Een voorbeeld van die organische actie hebben wij in Adam!

Waar in het centrale punt van het organisme een besmetting komt, steekt deze aan en trekt heen door het gansche organisme. Ook staat ze met de voeding en potenziëring in verband. Waar bij Adam de besmetting komt, deelt die smet zich mee, en wordt ook de voeding gestuit. Als een typhuslijder daar ligt, houdt ook het digestieproces op, en de groei wordt tegengehouden.

Waar nu de Middelaar in het centrum van dat organisme staat, niet van buiten af er voor zorgt, maar het uit zichzelf vormt en voortbrengt, is Hij nog meer dan Adam concentrisch. De quaestie van be- en ontsmetting, versterking en verzwakking moet dus ook bij Hem doorgaan. Was de Christus besmet, zoo zou het organisme besmet zijn, en zou het op een eeuwig dood uitgelopen zijn. Maar nu is Hij onbesmet, en van Hem uit deelt de ontsmetting zich mee aan heel het organisme, van Hem uit de voeding, van Hem uit de potenziëring aan het geheele organisme.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu deed zich de besmetting bij Adam zoo voor, dat ze zich eerst op de geestelijke zij van het leven wierp; de lichamen waren nog schijnbaar goed, toen de worm in het binnenste gestoken had. Van de ziel ging de besmetting op het lichaam over.

Evenzoo is de gang van ontsmetting bij het mystieke lichaam van den Middelaar. Eerst wordt ze aan den geest meedeeld, om door te werken op het lichaam.

Daarom heet Christus: „Het Brood des Levens; de Ware Wijnstok; Hij heeft het Water des Levens”.

En wijl nu die denkbeelden van ontsmetting, voeding en potenzirung doorgaan bij lichaam en ziel, zoo ligt bij het sacrament in de elementen symbolisch afgeschaduwd die ontsmettende, voedende en potenzirende werking; uitgaande van den Middelaar op Zijn Kerk, beginnende bij de ziel, doorwerkende op het lichaam.

Hij betuigt de absolute ontsmetting, voeding en potenzirung te weeg te brengen voor ziel en lichaam.

Hij betoont zich als zoodanig, en wel na zich zelf met die teekenen te hebben vermengd.

Hij werd gedoopt, at het brood, en dronk den wijn.

Die gemeenschap met Zijn Kerk ligt dus in de Incarnatie.

En die betooning van zichzelf geeft Hij zelf, niet door anderen.

Hij is in de Kerk in, als Hij het Avondmaal instelt.

't Is in zijn eigen lichaam, dat het gebeurt.

Als het hoofd een actie doet, wordt het in de leden openbaar. Zoo ook Hij, als 't Hoofd, in 't Lichaam in zijnde, doet een actie voor dat Lichaam van beteekeenis.

§ 10. *De Verbo.*

„De sacramentele teekenen worden ons niet overgelaten, opdat wij er uit gissen zouden, wat ze beduiden; veeleer wordt door den aard van het sacrament deze bezigheid van ons denken tot stilstand genoopt. Ook het sacrament werkt op ons bewustzijn, maar niet door den weg van ons denken, doch door den onmiddellijken indruk.

Hieruit vloeit tweeërlei voort:

1^e Dat God zelf een sacramenteel woord bij het sacramentele teeken heeft gevoegd, ten einde het menschelijk woord te stuiten en de werking van onzen vorschenden geest af te snijden; en

2^e Dat dit sacramentele woord volstrekt niet bedoelt een volledige verklaring van het teeken te geven, maar bij het teeken bijkomt om die richting aan ons bewustzijn te geven, waardoor het te beter ontvankelijk wordt om den indruk te ontvangen, dien het sacrament bedoelt.

Dit sacramentele woord werkt niet op de elementen, maar in verband met die elementen op ons bewustzijn. Het is daarom geen tooverformule, waarbij de geldigheid aan de preciesheid van den vorm hangt; maar een woord, dat gebonden is aan de ééne gedachte, die er in ligt en niet duldt, dat deze ééne gedachte teruggedrongen, vervangen of vermengd worde.

Vastheid van formule geeft daarom ook ten dezen niet de Heilige Schrift, maar de Kerk, die juist op dit punt de roeping heeft om wilkeur en eigendunkelijkheid bij het sacrament af te snijden; en dat wel in de nauwste aansluiting aan den eigen vorm, dien de Heilige Geest in de Heilige Schrift voor de aanwijzing en inkleeding van deze gedachte koos.

De fixeering van deze formule is om het oecumenisch karakter der sacramenten onder de leiding des Heiligen Geestes reeds toen tot stand gekomen, toen de Kerk nog als één geheel op haar conciliën sprak. Om dezen oorsprong van deze sacramentele formule zijn de kerken

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

na heur splitsing hieraan duurzaam gebonden, en missen ze het recht hierin wijziging te brengen.

In de eerste plaats komt hier de vraag ter sprake: Welk *woord* is hier bedoeld?

Niet de predicatie, die voorafgaat; niet het zoogenaamde Formulier, dat het sacrament inleidt, ook niet de gebeden; noch ook het woord, dat in den vorm van toespraken er bij komt; evenmin de nabetrachting; maar het sacramentele woord, waar zonder dit het sacrament geen sacrament is. Ook zonder predicatie en toespraak is het sacrament; maar niet als er het sacramentele woord niet bijkomt.

Van dit verbum sacramentale nu is in de § gezegd, dat het er niet alleen bij is, om de gissing overbodig te maken, maar ook om de gissende neiging van den geest te stuiten.

Het gissen is geoorloofd en geboden. In de natuur is er een schrift Gods; die sprake moeten wij leeren verstaan; het is onze roeping; en wel voornamelijk van de poësie. Deze grijpt allerlei beelden; niet om te sieren; maar de poëtische geest dringt in de gedachten Gods in de natuur. Eminen vinden wij dit in de parabelen van den Heer; natuurtafereelen, die Hij den menschen gaf, om er naar te gissen. Zeer zelden verklaart Hij; Hij spreekt ze uit, om hen, die die heilige kunst bezitten, ze te doen verstaan. Men moet dus niet elk woord afzonderlijk verklaren, maar de gedachte grijpen. De boom moet als plant genomen; niet takje voor takje.

Zoo nu is het met de sacramenten niet. Die komen in het genadeverbond voor, en kunnen niet uit de schepping verstaan.

Het genadeverbond nu is een opnemen van de in zonde gevallen wereld, en een herstellen van de orde langs omgekeerden weg. De feiten er in zijn ons wonderen, onbegrijpelijk; niet te verstaan, zonder dat de Heilige Geest er bijkomt. Voor iemand, die buiten het leven staat, hebben de sacramenten niets te zeggen.

Het verbum moet er dan ook bijkomen; anders zijn ze onbegrepen. Abraham zag het beeld der Kerk niet in den sterrenhemel; toch is er rapport; een rapport, dat eerst gevoeld werd na het woord.

Dit geldt ook van de sacramenten. Ze bestaan niet tenzij er het woord bijkome.

Maar nu nog meer. De menschelijke geest wil er zelf wat van gaan maken; juist bij de sacramenten wordt dit het duidelijkst openbaar. Alle ketters zijn

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

er mee bezig geweest. De oorzaak daarvan ligt hierin: De Openbaring komt tegen de menschelijke ratio in; de mensch zoekt een weg, maar kan dien niet vinden; nu moet hem de *σοφία* Gods worden geopenbaard.

Waar nu in het sacrament de heilsgenade geconcentreerd ligt, daar is het ook lijnrecht tegenover de *σοφία τοῦ κόσμου*.

Het bewustzijn zoekt het sacrament te bereiken niet langs den weg van het denken, maar buiten ons denken om. Tot ons bewustzijn zijn nl. meerdere toegangen, waarvan het denken er maar één is; daarnaast heeft men de verbeelding, gewaarwording, indrukken enz. Nu wordt bij het sacrament de poort van het denken toegesloten, en langs anderen weg op het bewustzijn gewerkt. Nu wil het denken er toch ook wat van gaan maken. Maar juist het sacramentele woord dringt het terug.

Het denken nu kan niet op non-activiteit gesteld. Ook als men afleiding zoekt, laat men het denken met een zeker punt bezig zijn.

Door het sacramentele woord nu wordt aan het denken een object aangeboden, zeer groot, massief, centraal; de volheid van de belijdenis van de Drieëenheid; de beteekenis van het kruis van Christus. Daardoor wordt het denken geboeid; en dan eerst doen de elementen hun werking. Niet wordt deze werking bereikt, als men gaat nadenken, hoe drie Personen in één Wezen Gods zijn; maar met de volheid der gedachte moet men bezig zijn, zoodat men wegzinkt in aanbidding en zielsaanschouwing van Gods eeuwige majesteit.

De bedoeling van het sacramentele woord is dus niet, om een verklaring van Doop en Avondmaal te geven; maar door dat woord wordt de menschelijke geest op het goede punt gericht, om de actie van het sacrament te ondergaan. Daarom is het ook een integreerend deel.

Iets gansch anders geeft dit woord dan het Formulier en de predicatie. Deze zijn op het denken gericht. Het sacramentele woord legt juist het denken aan banden. Daarom onthielden zich onze vaderen ook steeds van toespraken bij het sacrament. En dat is goed. Een aandoenlijke toespraak is overbodig. Als ze noodig zijn, is het bewijs, dat de kerk laag staat; ze stuiten de meditatie. — Wel lieten onze vaderen een stuk uit de Heilige Schrift voorlezen, meest door een der ouderlingen, om een zeker orgelspel te hebben, dat de minder verdiepten van aardsche gedachten zou afhouden.

In de Engelsche Episcopale en in de Luthersche kerk houdt men ook geen toespraken. Fluisterend spreekt men de woorden van het sacrament in het oor. Alles is stil, in meditatie, in overpeinzing en aanbidding van God.

Wat nu het Formulier betreft, het is een poging om het individueele af te snijden. Ook dit is blijk van een gebrek; een kleine herinnering is noodig. Zoo ook is de voorbereiding bewijs van een lagen staat; dat de ziel moet

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

worden gereleveerd en voorbereid, is een bewijs, dat ze inzonk en niet bleef op de hoogte, waarop ze moest staan.

Juist wijl het Avondmaal een objectief-kerkelijk karakter draagt, moet het woord van den dominee worden uitgesloten. Van zijn oogenblikkelijke gewaardwording mag hij niets uiten. De Kerk moet spreken.

Ook de explicatie van het dogma mag niet gegeven door den predikant, maar weer door de Kerk. Het Formulier moet daarom gehandhaafd. Het individueele uitgesloten! Alles passief! De Heere de eenige Actor.

Daarom is het ook zoo verkeerd bij den eenen predikant liever het Avondmaal te willen gebruiken dan bij den ander.

II. De woorden met de elementen stellen dus het sacrament saam. Hierin liggen wij in controvers met Rome en de Luthersche kerk.

Die woorden zijn nl. geen tooverformule, waardoor de elementen worden veranderd; er gaat geen actie van op de elementen uit, maar wel op den geloovige.

De magiek heeft altoos heur wezen daarin, dat ze door formules werkt op de zichtbare dingen. Uit de heidenwereld kwam een poging op om zoo invloed uit te oefenen op de stof; aan de amuletten, ringen enz. ligt het ten grondslag. De formule, in onverstaanbare klanken, een „hocus pocus”, geuit, zou die magische werking te weeg brengen.

Aan die gedachte ligt een onmiskkenbare waarheid ten grondslag, die wij vinden Gen. 1 : 2. Het woord is machtiger dan de stof, de geest machtiger dan het lichaam.

In de Christelijke Kerk nu is vooral het sacrament geleid in het spoor der oude mysteriën, die uit Azië, Egypte en Indië kwamen, waar de magiek een hooge rol innam. De magi reisden de wereld door.

Van hen namen de Manicheëen die elementen in het Christendom op; en hoewel teruggedrongen, zijn ze op de kerk een machtigen invloed blijven uitoefenen. Dit magische vindt men nu nog in de Roomsche Kerk.

De zaak op zich zelf is niet onmogelijk. Door Zijn woord ook doet de Heere Jezus werking op de stof, (genezing van melaatschen en blinden b.v.) door de almacht Gods, die Christi woord verzelde. Niet bloot als mensch deed Hij wonderen, e se, want alle actio creandi is absoluut privilegie van den Schepper.

Alzoo twee quaesties. Van de zuivere magiek in de eerste plaats. En dan ook kan men de vraag stellen: Heeft God aan de Kerk beloofd om bij de woorden van de Kerk zelf de actio te verrichten? Dat zou mogelijk zijn. Maar waar is die belofte gegeven? Die is niet te vinden. Ze is ook niet geschied.

III. Eindelijk hebben wij nog te spreken over de Formule zelf.

Hoe kwamen wij er aan?

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Velen zeggen: Jezus heeft die woorden verordineerd. Maar daarmee is men niet klaar. Tot de formule: Ik doop u *in* den Naam enz., kan men komen door het Latijn: *in* Nomine Patris etc., maar in het Grieksch staat βαπτίζω εἰς, wat is een indompelen in die openbaring, die er ligt in dien Naam.

Wij hebben dan ook niet met een magische tooverformule te doen; dan zou bij de minste fout de werking ophouden, en zou ook de formule gansch precies moeten zijn aangegeven, en dat wel in het Arameesch, met dezelfde uitspraak, die de Heere had.

Op den vorm komt het niet zoo strikt aan. Zoo er iemand doopte in den Naam van een Drieëinig God, zoo zou het kind ook gedoopt zijn. Op de gedachte, de centrale belijdenis van de waarheid komt het aan; die moet doordringen tot het besef van den mensch.

Wij lezen dan ook, dat de apostelen doopten in den Naam van Jezus; of tot die openbaring, die in Jezus verschenen was. Volstrekt dus niet met onze formule. De vaststelling van de Doops- en Avondmaalsformule is auctoritate Ecclesiae, niet auctoritate S. Scripturae tot stand gekomen.

De behoefte aan een vaste formule lag in den aard van het sacrament, zoo lang het denken nog weinig in de belijdenis was doorgedrongen; in de eerste eeuwen frappeerde het niemand, als nu zus, dan zoo de formule werd gebruikt. Maar door de ketterijen werd het denken ook over het Dogma van het sacrament noodzakelijk, en werd een formule noodig. Een Ariaan bracht in de formule zijn belijdenis in, het denken werd wakker, ging reageeren, in plaats dat het werd aan banden gelegd.

De Kerk heeft de formule gefixeerd, en wel op een wijze, dat de Kerk niets deed, dan fixeeren; d. w. z. ze nam eenvoudig schriftwoorden, die ze stempelde tot formule. Niet letterlijk; want „Ik doop”, staat er in Mattheus niet. Maar in dien vorm werd het gefixeerd.

Over de Avondmaalsformule is lang strijd geweest, wat te volgen: de woorden uit den 1^{en} Corinthierbrief of van Mattheus. De Gereformeerde Kerk koos de eerste.

Welke kerk nu heeft die formules vastgesteld?

Dit heeft nog gedaan de Ecclesia oecumenica, ongesplitst, ongedeeld, vóór het schisma van de Groote Kerk, toen de gronddogmen voor de gansche kerk zijn vastgesteld.

Dit hangt saam met het oecumenisch karakter van de sacramenten. In de oecumenische Kerk wordt men gedoopt, in de algemeene Christelijke wereldkerk ingelijfd. Verdeeldheid had men gekregen, zoo eerst na het schisma de fixeering tot stand ware gekomen. Nu gebruiken ze alle kerken.

Niemand mag daarom iets er aan veranderen. Zonde is het: εἰς door „tot”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hier over te zetten. Men heeft er eenvoudig geen zeggen over; alle kerken saam mogen dit doen. Wel mag men veranderen in een nieuwe Bijbelvertaling, maar niet in de Doopformule.

Daarom juist was de Doopsquaestie zulk een beslissende quaestie.

Modernen gingen verandering maken. Alles vernietigen ze, wat de Kerk van Christus tot Kerk maakt. En dat mag niet. Zelfs Prof. Scholten heeft er sterk tegen geageerd. De Roomsche Kerk vertrouwde onzen Doop niet meer. Eerst moest nauwkeurig worden onderzocht, of werkelijk de Doop met de gebruikelijke formule wel had plaats gehad.

§ 11. *Actio Fidelium.*

„Geen sacrament kan bediend dan onder de medewerking der geloovigen. Als er niemand voor den Doop zich aanmeldt, is er geen Doop, en als niemand het Avondmaal gebruikt, is er geen Avondmaal. Immers ook de ambtsdragers, voor zooveel zij het Avondmaal niet slechts bedienen, maar ook zelve nemen of ontvangen, doen dit niet in hun qualiteit van ambtsdragers, maar van geloovigen. Overmits het sacrament een teeken voor de Kerk in het zichtbare is, kan noch mag de uitdrukking: „geloovigen” hier anders genomen, dan in den zin van het uitwendige genadeverbond, en moet alzoo de toegang tot den Heiligen Doop en het Heilige Avondmaal verleend aan —, en moeten deze sacramenten gebruikt door alle diegenen, die als uitwendige bondgenooten optreden en erkend worden; hetzij potentieel krachtens hun inzijn in het zaad der Kerk; hetzij actu, blijkens hun belijdenis en wandel.

Inbreuk wordt alleen hierop gemaakt door de censuur, hetzij van Christus, hetzij van de Kerk, hetzij van den geloovige zelve. Zoo echter, dat deze private censuur voor de Kerk oorzaak kan zijn van openbare censuur.

Als zoodanig nu bestaat de *actio Fidelium* in: de *praeparatio*, in de *accessio ad sacramentum*, in de *acceptio sacramenti* en in de *coadministratio*.” —

Bij de bespreking van deze *actio fidelium* sta op den voorgrond, dat de bediening van het sacrament door Christus plaats heeft *in Ecclesia*, niet *extrinsecus*. Het sacrament is een teeken, maar dit teeken moet gezien, anders is het geen teeken. De Chinees ziet den regenboog, maar die is voor hem geen teeken; men moet eerst weten, wat het teeken beduidt.

Zoo ook constitueeren de elementen en het uitspreken der woorden niet het sacrament; de geloovigen moeten komen om het te ontvangen. Dit nu is eigenlijk geen goede uitdrukking: „een geloovige ontvangt het sacrament.” Want de *acceptio* ligt in het sacrament zelve begrepen. Men heeft brood

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

water en wijn, maar die elementen worden eerst elementen van het sacrament op het eigen oogenblik, dat het sacrament bediend wordt. Door de ineenvlechting van de actio worden ze eerst elementen. Door de fideles wordt het eerst een sacrament.

Lijnrecht dus tegen de practijk van Rome in. Daar worden de meeste missen bediend, zonder dat er iemand bij is. 's Morgens om 6-uur staat de pastoor geheel alleen al in de kerk, en heeft heel wat missen te lezen als dagwerk.

Wordt dit eenmaal aangenomen, zoo is plotseling de gansche hierarchie in het leven geroepen; scheiding tusschen clerus en leek wordt noodzakelijk, en alles naar O. Testamentischen trant vervormd.

Maar dit was de typische bedeeling. Waar eenmaal 't offer gebracht is, kan in eeuwigheid niet meer voor ons geofferd worden. De Roomsche mis is loochening van de eenige offerande van Christus.

Om principieel dit te keeren, moet men er op letten, dat de dienaar zelf het sacrament niet neemt als dienaar, maar als geloovige. Men deed het voorkomen, dat de dienaar toch zelf het sacrament bezigt, en als er nu niemand kwam, om het mee te gebruiken, zoo was het toch ook een sacrament. Daarom zei men: het alleen te gebruiken is ook goed, wij hebben de anderen daartoe niet nodig. Laat de geloovigen maar thuis blijven; als ze het sacrament maar eenmaal in het jaar om den tijd van Pascha gebruiken, zoo kan de pastoor moederziel alleen het elken morgen doen.

Men kan dus ook het sacrament bedienen, zonder het zelf te gebruiken. Altoos geschiedt dit in den Doop, maar kan ook geschieden bij het Avondmaal. Iemand, een predikant, kan onder de censuur van Christus staan, maar is toch geroepen als Dienaar het sacrament te bedienen.

Of wel, iemand kan het 's morgens bedienen, en 's avonds in een andere gemeente, moet hij het dan dien dag tweemaal gebruiken?

Als op een kerkelijke vergadering het Avondmaal gebruikt wordt, zoo geschiedt dit ook niet sine fidelibus. De actio fidelium is dus integreerend deel. Als ambtsdrager dus bedient men het sacrament. Maar hij neemt het als geloovige.

Veel ingrijpender is de vraag, *wie onder fideles moeten verstaan worden?*

In onze Formulieren wordt gesproken van de kinderen der geloovigen en van geloovigen.

Een diepgaand onderscheid van opinie kwam hierbij op.

Zijn geloovigen, die dit sensu interiori of exteriori zijn?

Er is een neiging om het te verstaan sensu interiori, dus de waarlijk geloovigen, niet de schijngeloovigen.

Onze formulieren nemen alle het andere standpunt, nl. dat de fideles sensu exteriori bedoeld zijn.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wie het Formulier van den Heiligen Doop leest, bemerkt aanstonds, dat al wat er in voorkomt uitgaat van de onderstelling, dat fideles zijn allen, die als zoodanig worden beschouwd. Men zou dus tot de conclusie komen, dat er alleen geestelĳk geloovigen bedoeld zijn.

Reeds het opschrift spreekt van „kleine kinderen der geloovigen.”

In de hoofdsom, in drie stukken vervat, vinden wij uitdrukkingen als: „zoo betuigt en verzegelt ons God de Vader, dat Hij met ons een eeuwig verbond der genade opricht,” „zoo verzegelt ons de Zoon, dat Hij ons wascht in Zijn bloed,” de Heilige Geest, dat Hij bij ons wonen, en ons tot lidmaten van Christus heiligen wil, ons toeëigenende hetgeen wij in Christus hebben” enz.

In de tweede doopvraag en in de dankzegging komt dit karakter nog sterker uit

Van reële uitverkiezing, wedergeboorte en rechtvaardigmaking is sprake. Men zou dus zeggen, dat het Formulier van echt geloovigen spreekt. Daarvoor zou men soms eerst het bewijs willen in handen hebben, en den Doop kunnen uitstellen, totdat iemand op leeftijd gekomen is.

Toch is het een formulier voor den kinderdoop. Dat staat er boven. Daarmee vervalt dus al die geheele voorstelling. Niemand weet, of een klein kind uitverkoren is of niet. Het is mogelijk!

Neemt men daarbij in aanmerking, dat diezelfde kerk ook den Doop in de week liet bedienen, om verachting van het sacrament niet te doen insluipen, zoo kan het formulier niet bedoeld hebben, dat de kerk keuren zou, of het kind uitverkoren was of niet.

Uit dit alles blijkt, dat de geloovigen sensu exteriori bedoeld zijn. Maar het „sensu exteriori” mag niet genomen in tegenstelling met het „sensu interiori”. Niet een Ecclesia visibilis naast en anders dan een Ecclesia invisibilis. Niet naast het geestelĳk genadeverbond een ander, dat uitwendig is; maar een geestelĳk genadeverbond, dat in het uitwendige uitkomt.

Waarom nu spreekt men niet van een uitwendige kerk, en wel van een uitwendig Verbond? Dit ligt hierin, dat er onderscheid is tusschen kerk en genadeverbond. De kerk sluit in zich de ambten, het instituut, en dat kent het genadeverbond niet. De kerk ziet op het corpus in se; het Verbond op de relatio, waarin de membra tot God staan. De kerk brengt in verband tot den Middelaar, het Verbond tot God Drieëinig. Het genadeverbond toch is niet door Christus gesticht, maar raakt de betrekking tusschen God Drieëinig en de geloovigen.

Daarom mag hier niet van de kerk, maar moet van het genadeverbond gesproken.

Nu kan iemand nooit zeggen: Ik ben niet lid van het inwendig, maar wel van het uitwendig genadeverbond. Hierover mag niet de mensch, maar kan alleen God oordeelen. Er is alzoo een subjectief en een objectief oordeel.

Hier ligt de sleutel: Er is bij God een tweeërlei beschikking, één^e krachtens de electie, en één^e krachtens de providentie.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Krachtens de electie behooren tot het uitwendig genadeverbond zij, die in het mystieke Lichaam van Christus besloten zijn.

Krachtens de providentie zij, die krachtens de electie er toe behooren, maar ook, die Hij er bij heeft willen voegen als tusschenschakels in de geslachten.

Subjectief echter kan het nooit anders, dan dat hij, die zegt tot het uitwendige genadeverbond te behooren, ook gerekend moet worden als behoorende tot het inwendige genadeverbond. Velen stellen tegenwoordig prijs op het lidmaatschap van de zichtbare kerk; en geven niets om het genadeverbond; maar hierdoor wordt alle kerkbegrip gebroken. Subjectief moeten die twee elkander dekken.

Nu zal ook het Doopformulier worden begrepen.

Allen, die in de vergadering der geloovigen komen, zijn uitwendige bondelingen. Te zamen constitueeren ze een vergadering, waarin God komt, die Zijn zegen in den Dienaar oplegt, en Zijn Woord bedienen laat.

Allen worden ze er in opgenomen, allen worden toegesproken.

Maar nu zijn wij er nog niet.

Tweeërlei is mogelijk. Het karakter der geloovigen kan men afrekenen naar hun besef, en naar de wetenschap der kerk, of naar de wetenschap en den raad Gods.

De eerste lijn voert tot de conclusie, die men bij de Methodisten en Dooperschen vindt, en bij velen onzer, die zich wel niet Doopersch noemen, maar toch op het Avondmaal de theorie der Dooperschen toepassen. Die conclusie nu is deze: het sacrament moet bediend aan alle geloovigen. De kerk kan niet oordeelen over iemands staat; of iemand dus als geloovige moet beschouwd, rust op eigen verklaring. Ieder dus die zegt: „Ik ben een geloovige”, komt tot Doop en Avondmaal. Nu, dat iemand een geloovige is, wordt niet openbaar vóór de bekeering. Tot dien tijd moet dus worden gewacht. Ieder, die niet bekeerd is, en anderen niet verslag van zijn weg weet af te leggen, heeft met Doop en Avondmaal niets te maken.

De kerk daarentegen heeft geen innerlijke wetenschap. Daarom kan ze niet anders doen, dan de Sacramenten aanbieden aan ieder, die zegt geloovig te zijn.

Maar dit oordeel heeft dan ook geen waarde. De kerk, die niets doen kan, dan accepteren, wat ik zeg, heeft niets te beteekenen. Maar er zijn andere geloovigen, wier ijk voor mij wel waarde heeft. Zij moeten keuren.

Op vernietiging van de kerk en van het ambt loopt dit uit. De Dooperschen hadden dan ook oorspronkelijk geen dominé. Eerst later werd hij aangeesteld als een soort „vermaner”, aan wien evenwel nog niet ambtelijke waardigheid werd toegekend.

Hierbij komt, dat er is leugen, zelfbedrog. Men kan meenen bekeerd te zijn, en later tot de overtuiging komen, dat men zich zelf misleidde.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De geestelijke keur onderling is ook allergebrekkeligst. De meest schuchtere personen komen er niet toe om verslag te doen van hun weg; terwijl praat-zieken, die wat schijnen willen, er aanstonds mee voor den dag komen.

Het verloop van al deze secten is dan ook geweest, of dat men zijn standpunt verliet om het kwaad te stuiten, gelijk de Dooperschen deden, of dat men, met den geest begonnen, eindigde met het vleesch.

Nog dient op een bezwaar gelet. Waar sommigen uitbotten in zonde, en eensklaps gearresteerd en bekeerd worden, gelijk een Augustinus, daar zijn er ook velen, die als een Timotheus stil voortwandelen, geen diep ingrijpende zonden bedrijven, maar wier bekeering dan ook minder merkbaar is. En welke van deze twee staat nu hooger? Bij de eersten zal wel meer frischheid en kloekheid, maar minder adel worden aangetroffen. Toch waren zij het voornamelijk, die bij de Dooperschen den boventoon voerden, de leiding in handen kregen, maar niet zelden ook weer in ontzettende zonden vervielen.

Deze lijn nu gaat uit van het besef van de menschen, en van de wetenschap der kerk. Maar de andere, die naar de wetenschap Gods gaat, loopt zuiver; het is de Theologische lijn, door de Gereformeerden steeds gevolgd.

Deze nl. erkent de waarheid, dat men zeker kan zijn, dat er wortels in den grond zitten, als daar een boom staat. Dus ook, waar ik in de Christelijke kerk de vergadering der geloovigen zie, dat er een wortelwerk moet worden erkend. En daartoe moet men doordringen. Niet met de bloemen, maar met den wortel heb ik te rekenen; als die maar leeft, zal blad en bloem niet uitblijven. Nooit mag men dus zeggen: Omdat ik geen blad zie, is ook de wortel of in het geheel niet of dood.

De vorige lijn rekent a homine, naar wat ik waarneem. Maar deze rekent af van het werk Gods, a parte Dei dus.

In de 2^e plaats drijft dit tot de onderscheiding tusschen wat actu en potentia bestaat. A parte hominis kan ik alleen met het eerste, a parte Dei moet ik met het laatste rekenen.

Zoo blijft dan over, dat wij zeggen: Tot de Kerk van Christus behooren alle electi. Dit is een vaste grond. Al is de electio uitgekomen of niet, ik heb hierin iets concreets. Hun numerus en hun saamhooïgheid staan vast. Nu ook, als ik de basis van de kerk in de electio neem, vervalt alle moeielijkheid tusschen kleinen en grooten, zwakken en sterken. Daarom zeiden ook onze vaderen steeds: de kerk is de vergadering der uitverkorenen. De begrippen van electio en van Ecclesia invisibilis zijn congruent.

Maar nu komt die onzichtbare kerk in het zichtbare uit, en nu bevind ik, dat vele electi niet tot de Ecclesia visibilis behooren; velen zijn reeds gestorven, die de Ecclesia visibilis zijn doorgestaan; velen zijn nog niet geboren; de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kerk wacht nog op hen, en onder Joden en Heidenen zijn nog vele uitverkorenen, die door de missie moeten worden gezocht.

Aan den anderen kant, velen behooren tot de *Ecclesia visibilis*, die niet electi zijn. Ze zijn het kaf, met het koren vermengd. Hierdoor wordt de omstandigheid geboren, dat de kerk in het zichtbare nooit zeker weet, met wie ze te doen heeft. Was geïndiceerd, wie absoluut recht op het sacrament hadden, zoo was daarmee al geconstateerd, dat de anderen niet tot de kerk behooren.

In sommige Amerikaansche kerken heeft men deze indeeling gemaakt, dat men onderscheidt tusschen „The Church” en „The congregation”. De „Church” zijn dan de eigenlijke electi, en de „Congregation” de onbekeerde bijloopers. Gedoopt wordt men als men van de Congregation in de Church overgaat.

In de Heilige Schrift is hiervoor evenwel geen grond.

De kerk staat voor deze quaestie: om uit te maken, of iemand wedergeboren is; kan ze dit of zelf doen, of afgaan op anderer zeggen, of den persoon zelf getuigenis laten afleggen.

Zelf kan ze het niet uitmaken. *De intimis non iudicat Ecclesia*. Met den ijk der vromen mag ze zich niet tevree stellen, want daardoor verliest het ambt zijn rechten; en hoe menigmaal dwaalden ook zij niet. Terwijl men, afgaande op het getuigenis van den persoon, vele electi zal uit- en vele hypocrieten zal insluiten.

Nooit kan de kerk het dus verder brengen, dan tot praesumptie van electie. En deze moét ze volhouden bij allen, die in de kerk zijn; schifting mag ze niet maken. En ook moet ieder, die in de kerk is, van zich zelven praesumeeren, dat hij een uitverkorene is. Niemand mag zeggen: ik ben wel lid van de kerk, maar niet een electus. Tevens, persoonlijk kan iemand komen tot de verzekering zijner electie, maar voor een ander geldt die verzekering van iemand niet.

Nu is de vraag: Tot welke personen strekt zich die praesumptie uit.

In het O. T. heeft God ons de kerk in het zichtbare getoond in den symbolischen staat van Israel. Daar nu was het zoo, dat tot Gods volk ieder gerekend werd, die uit Abraham geboren was, plus eenige proselieten, in het Verbond mee opgenomen. Nu waren ook zij niet allen uitverkoren.

Maar wel geldt deze regel, dat de Heere Zijne electi groepeerft. Dit weten wij aan de uitkomst. God nam Zijn electi eeuwen lang niet nu uit dit, dan uit dat volk, maar had ze geconcentreerd in Israel. Ook waar de banieren van Israel gebroken worden, heeft men hetzelfde verschijnsel. Eeuw aan eeuw zijn de electi bij bepaalde volken gegroepeerd. Eerst onder den Arameeschen, daarna onder den Latijnschen, vervolgens onder den Germaanschen stam. In

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die natiën weer komen de electi het sterkst uit bij bepaalde geslachten. Men heeft dorpen, waar van geslacht tot geslacht geloovige naast ongeloovige familiën woonden. Dit wijst er op, dat er in de electi een organisch verband is, en dat deze niet buiten het providentieel bestuur omgaat. Men mag dus vermoeden, dat waar in een geslacht eenmaal electi gevonden zijn, er meer zullen zitten.

Nu komt de Heilige Schrift ons dit bevestigen en leeren, wat wij niet konden weten, nl. dat de kinderen van geloovigen moeten gepraesumeerd worden electi te zijn.

In I Cor. 7 : 14 wordt dit het duidelijkst uitgesproken. Om de vrouw of om den man, die geloovig is, wordt de ongeloovige man of vrouw gerekend mede te behooren tot het heilige erf van Christus; en ook de kinderen uit dat huwelijk geboren behooren er toe; ze zijn *ἅγιοι*; staan in het genadeverbond. Als iets, wat vanzelf spreekt, deelt de apostel dit mee; wel een bewijs, dat het in de leer der apostelen vaststond. Door de geboorte behooren ze tot dat erf, niet eerst door den Doop.

Maar, zoo wordt de volkskerk geboren. Al wat uit den stamvader groeit, rekent mee.

Hiertegen moet echter opgemerkt, dat de plicht der kerk is censuur te oefenen, die gedurig tot schifting leidt.

De conclusie is dus: dat krachtens providentieele leiding de electi gegroepeerd zijn en dat de geboorte uit geloovige ouders de praesumptie van electie met zich brengt. Daarom moet de kerk nu ook niet gaan visschen, of hier en daar niet een uitverkorene zit, maar de genademiddelen laten rusten op de praesumptie van electie. Eerst door die praesumptie heeft de bediening des Woords beteekenis. Want God alleen redt de zielen; maar gebruikt de bediening des Woords om actu te doen uitkomen, wat potentia verborgen ligt. Ging men dus uit van de veronderstelling, dat men met niet-uitverkorenen te doen had, zoo zou deze gansche bediening een ploegen op rotsen zijn.

Zoo nu is het ook met den dienst der sacramenten. Steeds moet het sacrament bediend op praesumptie van electie. En wel elk sacrament naar zijn aard. Dat, waarbij men passief is, aan elk kind; waar actie noodig is aan meerderen van jaren. Wel met de wetenschap, dat men non electi bedienen kan, maar wetende, dat het dan instrument is tot verharding en veroordeeling.

In de kerk moet dus duidelijk aan een ieder gezegd: Gij verkeert hier als uitverkorene; als zoodanig wordt gij door ons behandeld, daarnaar zult gij ook worden geoordeeld.

Het N. T. gebiedt ons steeds op dit standpunt ons te stellen:

Matt. 19 : 13, 14 (in ons Doopsform. geciteerd). Kleine kinderen worden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hier „burgers” van het koninkrijk der hemelen genoemd. Het gerekend worden tot de kerk hangt dus niet af van bekeering, maar kan ook plaats hebben bij *παιδιά*.

Matth. 21 : 16. Hier strekt de Heere het nog verder uit. Van zeer kleine kinderen en zuigelingen wordt gesproken.

Luc. 13 : 34, 35. Niet uit 't woord *τέκνα* valt te argumenteeren; het zijn hier de *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל*; maar dit sluit steeds het jonge geslacht, de generatie er bij in.

De kribbe van Bethlehem heeft in dit opzicht ook hooge beteekenis.

Alle sekte, die iemand eerst meetelt van af zijne bekeering, schuift deze geschiedenis op zij. Marcion liet ook den Heere volwassen uit den hemel verschijnen. En 't is consequent. Maar waar men belijdt, dat Christus uit Maria is geboren als kindeke, daar werpt ook Christus zelf die gansche valsche theorie omver. Al lag Hij onbewust op den schoot van Maria, toch had Hij den Heiligen Geest niet met mate. (Joh. 3 : 34.)

Matth. 18 : 1—7 vinden wij ook een verklaring omtrent de *παιδιά*.

Hoe dit te verstaan? Niet, dat men kind moet worden. ook niet, dat men zoo nederig moet worden als een kind. Want soms zijn juist kinderen zeer brutaal. Maar gerechtvaardigd moet de overgang van de *παιδιά* op „*ἐνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*” (vs. 6). — Nu is het verschil tusschen een *παῖς* en een *ἀνήρ* dit, dat een *παῖς* is een *ἀνήρ* in kiem.

Het kind heeft het leven in potentia, niet in actu. Het eigen werk van een *παῖς* is nog niets; maar bij den man is bij het natuurwerk ook zijn eigen werk bijgekomen. *Παῖς* is dus hij, bij wien het werk Gods nog in kiem is; alle eigen werk moet afgelegd; tot den wortel van zijn leven moet men terug. Vs 5 is duidelijk uitgesproken, dat ook kinderen leden van Christi Lichaam zijn.

Van de apostelen hebben wij dergelijke uitspraken.

Hand. 2 : 39. De *ἐπαγγελία* is de Godsopenbaring in het O. T. gegeven. Hier gaat ze over in de vervulling, de oecumenische wereldkerk treedt in. En nu zegt Petrus zoo tot heidenen als tot Joden, dat hun allen de belofte toekomt; en zoo velen er toe geroepen worden (*κλήσις* hier *vocatio externa*). De *τέκνα* worden er bij genoemd. Ook de oecumenische kerk is dus niet saamgelezen uit belijdende personen, maar uit de geslachten. De *τέκνα* zijn de verbindingsleden met de toekomst.

De Dooperschen zeggen: „Nu u, en als gij dood zijt ook uwen kinderen.” Maar dit gaat niet. Volgens hen komt eerst later de *vocatio externa* tot die kinderen, en dan eerst wordt er mee gerekend. Maar dan moet wegvallen of: „*καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν*” of „*ὅσους ἂν προσκαλέσῃται*” enz.

1 Cor. 7 : 14 reeds besproken.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1 Cor. 13 : 11. Het verstandelijk inzicht in de waarheid, wat de volwassen mensch heeft, is niet postulaat om in te gaan. De Dooperschen zeggen, dat men bewust inzicht moet hebben. De apostel wijst er op, dat er drie stadiën zijn; elk heeft een eigen wijze van bestaan; eigen wijze van *λάλησις* (uiting); van *φρόνησις* (innerlijke zielsbeweging) en *λογισμός* (wijze van het te begrijpen). De bestaanswijze van een *άνήρ* wordt vervangen door die van den *έπουράνιος*; hij mag dus ook niet met verachting op den *νήπιος* neerzien.

Ef. 6 : 1. De *τέκνα* worden aangesproken als zijnde in de Kerk; ja hij beschouwt ze te zijn *έν Κυρίω*.

Coll. 3 : 20 nog duidelijker. Van de onderlinge verhouding van de groepen der Kerk is sprake. Allen worden ze genoemd *έκλεκτοί* (vs. 12); allen zijn ze *έν Κυρίω* (vs. 16). En nu volgt vs. 18 de onderscheiding van die menschen *άνδρες, γυναίκες πατέρες, τέκνα, κύριοι* en *δοῦλοι*. Ook dus de *τέκνα* onder de *έκλεκτοί* begrepen.

Tit. 1 : 6. Dit geeft eenige moeilijkheid. Iemand kon nl. ook *τέκνα άπιστα* hebben, en mocht dan niet als ouderling worden aangesteld. Van de Openbaring van het geloof der kinderen voor de wereld is sprake, ze mogen niet liederlijk zijn enz. Waar nu hier van een keur sprake is, in dit verband met het ambt, mag men daarbij niet met de potentia rekenen; zulk een kind kan nog wel bekeerd worden, maar er is sprake van de waardigheid van den vader, en dan kan de uitwendige openbaring van het kind den naam des vaders kwaad doen.

1 Joh. 2 : 12, 13. De drie graden van leeftijd worden aangesproken (cf. vs. 9—11), waarmee hij te kennen geeft, dat de kerk uit die drie bestaat. De *τέκνα* zet de apostel voorop, en geeft ze verzekering, dat ze de vergiffenis der zonde deels achtig zijn.

Nemen wij de brieven der apostelen in het algemeen, zoo wordt niet gezegd: sommigen onder u zijn uitverkoren. Maar de geadresseerden worden aangesproken als *πιστοί, άγιοι* en *έκλεκτοί*; en die geadresseerden naar den leeftijd onderscheiden, maar ook telkens de *τέκνα* er bij opgenomen.

Jacobus spreekt ze telkens aan met *άδελφοί*, wat wijst op den innerlijken band van betrekking in het lichaam van Christus, gefundeerd op de gemeenschappelijke geboorte uit God. Cf. 4 : 11, 5 : 7—9, 19. Steeds *άδελφοί* genoemd, ook al dwaalden ze af, en deden ze zonden, en al waren ze *στεναζόμενοι κατ' άλλήλων*.

Nu bij Petrus. I Petr. 1 : 1—4, qualificeert hij de personen, aan wie hij schrijft, als *έκλεκτοί*, en wel *κατ' πρόγνωσιν του Θεου Πατρός*. Ze zijn wedergeboren, worden bewaard tot een kroon; en dat niet deze en gene, maar *ύμεις*, de kring als kring.

Vs. 14 als *άγιοι* moeten ze niet der wereld gelijkvormig worden.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Cap. 2 : 4, 5, alle kwaad moeten ze afleggen, omdat ze *ἐκλεκτοί* zijn.

vs. 7—9 de tegenstelling tusschen *πιστεύοντες* en *ἄπιστοι*. De *ἄπιστοι* zitten niet in de kerk, maar weigeren tot de kerk toe te treden. Ze worden gesteld tegenover de *ὑμεῖς* van vs. 9.

II Petr. 1 : 1 en 2 worden ze aangesproken als een kring, die het geloof ontvangen hebben. (passive dus; niet: die hun geloof belijden).

Hoewel hij de zonden der Nicolaïeten bestrijdt, spreekt hij ze toch telkens aan als *ἐκλεκτοί ἐν Κυρίῳ*.

Bij Johannes vinden wij hetzelfde; vgl. I Joh. 1 : 3, 2 : 2, 3 : 2.

De brief van Judas, hoewel tegen Baal-Peor gericht, noemt ze *κλητοί, ἡγαπημένα (ἡγιασμένοι) Θεοῦ Πατρός*.

Paulus verstaat de kerk niet op andere wijze.

Rom. 1 : 7 *πᾶσι τοῖς ὄντιν ἐν Ῥώμῃ, ἀγαπητοῖς Θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις*.

Hoewel in de Corinthische gemeente gruwelijke zonden waren uitgebroken, wordt toch de gansche kring als „geroepen heiligen” aangesproken.

De aanhef van alle brieven is bijna gelijk.

In den Hebreërbrief wordt wel onderscheiden tusschen hen, die nog niet den *λόγος δικαιοσύνης* hebben en de *τέλειοι*, maar niet tusschen geloovigen en ongeloovigen (Hebr. 5 : 13, 14).

De conclusie is dus:

In alle apostolische brieven wordt de kring als kerk toegesproken, als het Lichaam van Christus, genomen in den vollen zin van *ἐκλεκτοί* en *ἅγιοι*; alle vermaan en vertroosting wordt steeds op de *ἐκλεξίς* gebaseerd. Wel is er verschil van meerder of minder ontwikkeling, in geestelijke kennis; maar alle vermaan om tegen de zonde te strijden wordt afgeleid uit hun inzijn in Christus. Die uitvallen uit de kerk bewijzen, dat ze er niet bij behoorden.

De Fideles alzoo zijn de uitwendige bondelingen, als electi genomen, met de praesumptie van electie.

In de derde plaats de quaestie van de censuur.

Wanneer de kerk wordt genomen als de vergadering der geloovigen en onder geloovigen verstaan worden de electi, maar men moet er bij zeggen: met praesumptie van electie, en dit gaat door de geboorte in de geslachten voort, zoo zou de kerk worden ontheiligd, zoo er geen censuur was. Het aantal leden breidt zich al meer uit, en de volkskerk zou daaruit worden geboren. Het geestelijk karakter der kerk ging te loor, het werd een afstamming naar den vleesche. Als onontbeerlijk correctief hoort nu bij de kerk: de censuur. De waterloten snijdt zij uit, om het echte hout te doen doorgroeien.

Daarom beide: ban en tijdelijke censuur. De ban snijdt uit, de censuur laat het levende hout recht groeien.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die censuur nu mag niet verstaan als kerkeraadsban, dan vervalt men tot collegialisme.

Ze moet beschouwd:

1^e als een daad des Heeren.

2^e als een daad van den Heiligen Geest in onze consciëntie.

3^e als een daad van de Kerk, waardoor de Kerk censuur oefent.

Censuur van 's Heeren wege wordt geëfend:

1^e door dat God ons de Kerk ontnemt.

2^e door dat God ons uit de Kerk sluit.

Het eerste als Hij een Geest van afval uitzendt onder de Dienaren, dat ze steenen geven voor brood; of zoo hun getal te klein wordt om de Kerk te dienen.

Dit doet God, die steeds actief is, en hierdoor niet alleen vermaning, maar ook censura oefent.

Het tweede zoo God over ons een geest van verharding brengt.

De censuur van den Heiligen Geest draagt een ander karakter; het is een oordeel in onze consciëntie, gaande over onzen staat en toestand. Het ontnemt ons de vrijmoedigheid om ons aandeel op Zijn heilige tent te preten-deeren, waarmede Hij ons van de sacramenten uitsluit. Nu zijn er velen, die nog niet de verzekerdheid des geloofs verkregen, en daarom zich van de sacramenten uitsluiten. Denzulkten moet de betere beschouwing van kerk en sacrament worden voorgehouden. Maar anderen worden aangeklaagd, omdat ze geheime zonden aanhouden; ze moeten tot belijdenis worden gebracht. Doen ze dit niet, zoo moet de uitwendige censuur worden toegepast.

De censuur van de Kerk over wat met opgeheven hand is geschied; en dan nog maar als men daar in verhardt. Niet de intimis.

Deze censuur moet er toe strekken om te zorgen, dat iemand, die gezondigd heeft; nu toch niet komen zal.

Een tweede geval, zoo de Kerk censureert in zake contemptus sacramenti.

De eigenlijke en hoogste tucht hangt dus voornamelijk aan de juiste prediking des Woords en de juiste aandrijving van den Heiligen Geest in ieders persoonlijk bestaan. Geestelijk moet de zaak aangevat. Het werken met uiterlijke tucht werkt verzet; maar geestelijke tucht verteedert de harten, en maakt de consciëntie werkende.

De acties nu, die van de Fideles moeten uitgaan, zijn:

1^e De Praeparatio. De ratio hiertoe is niet absoluut. Hoe heiliger iemands toestand is, hoe meer de ratio er voor vervalt. Maar relatief heeft de praeparatio haar eisch in de Kerk. 't Idealisme loochent dit. De realiteit zegt het anders. Niet ieder oogenblik leeft een kind van God in Gods gemeenschap.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Eb en vloed is er in het leven der genade. En nu is iedere toestand niet goed om de Bondszegelen te ontvangen. Het leven moet gesterkt. En waar de ziel met de volheid van het Heilige in verband wordt gebracht, moet dit ook bewust gaan. Er moet een toekeering naar God zijn. Daartoe dient de Praeparatio.

2^o De Accessio. Het Evangelie komt tot ons; maar wij gaan tot het sacrament. Het Evangelie gaat uit tot den onbekeerde, om hem te overrompelen. Maar tot het sacrament gaat men, als men door het Evangelie gevangen is. De accessio is hier noodzakelijk.

3^o De Receptio en Sumptio. Het 1^e bij den Doop, waar men passief is, het 2^e bij het Avondmaal, waar men actief optreedt. Men laat zich doopen, maar gebruikt zelf het Avondmaal.

4^o De Censuur. Er is nl. een censuur, die instaat tusschen die van den Heiligen Geest en van de Kerk; nl. de censuur der broederen.

Ook is er een ambtelijke bezigheid van de geloovigen, als men opkomt als getuige bij den Doop. De vader houdt ambtelijk het kind ten Doop.

Dan ook: het ambtelijk onder elkaar rondgeven van brood en beker aan het Avondmaal.

Eindelijk kan het ook zijn, dat de fideles als aanklagers tegen hun medebroeders moeten optreden, en geroepen zijn delatio bij den kerkeraad te doen; opdat het Verbond Gods niet worde verbroken.

§ 12. *De Effectu Sacramenti.*

„De werking van het sacrament blijft nooit uit, maar is altoos tweeledig, of ten zegen of ten vloek. Ten vloek, d. w. z. veroordeelend werkt het op allen, die in de kerk zijn en er aan moeten deelnemen, maar het niet zoeken; en op hen, die het nemen, zonder uitverkorenen te zijn en zonder dus tot het Lichaam van Christus te behooren, en evenzoo ten deele ook buiten de kerk op de lieden der wereld.

Ten zegen werkt het op de uitverkorenen, en wel in vollen zin alleen op die uitverkorenen, die wedergeboren en bekeerd zijn. In zwakkere mate op hen, die wel wedergeboren, maar nog niet bekeerd zijn, en slechts voorbereidend op hen, die noch wedergeboren noch bekeerd zijn.

De volle werking van het sacrament bestaat hierin, dat de Vleeschgeworden, gekruiste en verheerlijkte Middelaar door den Heiligen Geest op sacramenteel-mystieke wijze zich zelve en in zich zelve al Zijn genadegaven concentrisch aan den geloovige meedeelt en in hem werken doet.

Als gevolg van deze werking wordt dan in verband met het zichtbare teeken het geloof in den geloovige klaarder en zekerder. Voor het bewustzijn richt dit geloof zich concentrisch op de afwassing onzer zonden door het bloed van Christus, en straalt rechtstreeks uit in de gevolgen, die hieruit voortvloeien, hierin bestaande, dat de aldus in Christi bloed gewasschene zijn aanhoorigheid tot God Drieëinig bekent als kind van den Vader, als lid van het lichaam van Christus en als tempel van den Heiligen Geest.

Bij hen, die wel wedergeboren, maar nog niet bekeerd zijn, grijpt dezelfde mystieke werking van den Middelaar plaats, maar zonder dat het geloof, dat actu nog niet aanwezig is, anders dan potentieel gesterkt wordt.

Terwijl eindelijk bij hen, die noch wedergeboren, noch bekeerd en toch uitverkoren zijn, de mystieke actie nog niet kan werken, en de werking van het sacrament dus geen ander is dan voorbereidend voor het geloofsbesef.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het sacrament doet altijd zijn werking in bonum of in malum. Dit vooral moet op den voorgrond gesteld. Het neemt een misvatting weg. Velen toch zeggen: De sacramenten zijn niet noodig tot zaligheid; als ik ze gebruik, stel ik me aan het gevaar bloot van ze te misbruiken. Welnu, in dubiis abstine. — Dit fatale syllogisme moet gesubverteerd. De maior, waarvan het uitgaat, moet in den wortel bestreden; alsof nl. het sacrament mij niet aanging, als ik het niet gebruik.

Daarom hier tegenover: Het sacrament doet *altoos* zijn werking, ook op wien het niet gebruikt en wel in de eerste plaats in de sfeer van de kerk, maar ook buiten die sfeer. Als ergens het sacrament bediend wordt, zoo heeft het ook voor den Jood in die plaats beteekenis.

Evenzoo is het met de Bediening des Woords. Want alle schepselen hebben met den levenden God te doen. Waar God verschijnt, brengt dit een obligatie met zich voor alle schepselen. Waar God spreekt, moet ieder luisteren.

Daarom stelt de Heilige Schrift in het O. T. steeds, dat dit woord de gansche wereld bindt. „Hooft gij volken, gij eilanden van verre.”

Als God spreekt, spreekt Hij tot de gansche aarde, want Hij is God.

In het centrum van zijn gezag spreekt God; in Israel in het O. T.; in de kerk onder het N. V.

Hieruit vloeit ook voort, dat waar Christus komt, moet gevraagd: Waar en wie is die Christus? Ieder mensch moet tot Hem komen, en naar Hem luisteren. „Hooft Hem” is het bevel Gods aan ieder mensch, wie ook.

Dat dit de voorstelling der Heilige Schrift is, blijkt uit:

Luc. 2 : 34. De *πῶσις* staat voorop. De voorstelling is deze: Domme menschen, die kruipen op handen en voeten, ontmoeten op hun weg een steen. De een richt er zich bij op, de ander stoot er zich aan en wordt verpletterd.

Rom. 9 : 33. De *πρόσκομμα* weer voorop. Voor ieder mensch van nature is Christus een *πῶσις*. Van nature is een geloovige en een verderveling volkomen gelijk. 2 Cor. 2 : 16. De *θάνατος* voorop. De anderen zijn de uitzondering.

1 Petr. 2 : 7—9. De tweërlei werking van Christus rechtstreeks met de Prae-destinatie in verband gebracht.

Hieruit reeds zou men kunnen afleiden, dat dit ook van de sacramenten geldt, maar ten overvloede bevestigt de Schrift het in

I Cor. 11 : 29 en v.v. Van een *κρίμα*, een discessio in partes is sprake; niet van het laatste oordeel. In den gebruiker van het sacrament moet er een *κρίσις* zijn, een geestelijk oordeel des onderscheids. Doet hij dit niet, zoo wordt hij in plaats van het subject, het object van het *κρίμα*, wat zich openbaart in de *ἀσφύρεια*, den geestelijken slaap. Worden wij echter subject, zoo worden wij geen object (*οὐ κρίνόμεθα*). Nu is deze *κρίσις* heilvol (vs. 32), ze moet gene-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zing aanbrengen. Maar ook kan ze in *κατόκριμα* overgaan, tot eeuwig verderf, gelijk dit het geval is bij de lieden van de wereld.

Derhalve deze drie:

1^o de *κρίσις*, die in het hart ingaat, leidt tot zelf onderscheiden,

2^o zoo wij zelf niet onderscheiden, komt het *κρίμα* toch, maar als oordeel, en straf, 't geeselt ons en doet inslapen. Maar ze heeft ook een heilige bedoeling,

3^o de *κατόκριμα*, die over den *κόσμος* gaat, en over de uitwendige fideles, die zich verharden tegen de *κρίσις* van den Heiligen Geest.

Hier is het noodig een klein uitstapje te doen naar den Loc. de Novissimis. In de rampzaligheid, en in de gelukzaligheid zijn er trappen.

In de zeven brieven aan de kerken van Klein-Azië, en in de Bergrede wordt het duidelijk geleerd; 2 Cor. 5: 10 eveneens. En ook tot in de hel gaat de gerechtigheid Gods door.

Nu ook begrijpt men, wat met dit *κρίμα* hier bedoeld wordt.

Een heiden, die nooit van Christus gehoord heeft, zal niet zoo zwaar geoordeeld worden, als een, die wel van Christus hoorde. „Het zal Ninive en Sodom en Gomorra verdragelijker zijn dan ulieden.”

Wie gedoopt is en verloren gaat zal zwaarder oordeel ontvangen.

Wie met bewustheid het Avondmaal schendt, verergert daardoor zijn eeuwige *κρίσις*.

Het *ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* heeft dus wel betrekking op het laatste oordeel, maar op het accessoire, niet op het principale.

Meer verantwoordelijkheid is er voor een heiden, waar Christus' kerk is geplant, dan waar die niet is. Het oordeel is grooter voor hen, die uitwendig in de Kerk zijn, als voor die er buiten staan. Wel kunnen ze er niets aan doen, dat ze gedoopt zijn, maar zegt de Schrift: *εἰς τοῦτο ἐτέθησαν*.

Komen wij nu in den kring der Christelijke Kerk, zoo hebben wij daar een dubbel *κρίμα*; en wel:

1^o voor hem, die het niet gebruikt, maar het wel gebruiken moest.

2^o voor hem, die het gebruikt, maar niet gebruiken mag.

Wegens ignoreering aldus, en wegens vermetel gebruik.

Waarin bestaat dit *κρίμα*?

In het tegendeel van de vrucht van het sacrament.

Zoo het ten oordeel is, zoo scheidt het meer van Christus. Voor hen, die niet in Christus zijn, leidt het tot verharding. Voor hen, die in Christus in zijn, heeft het een slaap ten gevolge, stremming van de levensgemeenschap met Christus, verschrompeling en ontbladering.

Waarin bestaat dan positief het effect van het sacrament? Het kan niet in mirabile quid bestaan, wat nog bij Christus bijkomt. Want in Hem woont al

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

de volheid Gods lichamelijk (Col. 2 : 9); in Hem zijn alle beloften Gods ja en amen, Hij is het begin en het einde.

Geen tweede verlossingswerk komt nog eens bij het eerste bij; geen transformeren van het Lichaam van Christus. Al die pogingen van de Roomsche en Luthersche Kerk loopen uit op het plaatsnemen van een tweede verlossingswerk naast het eerste. Dit is hun grondfout.

Daarom stelde de Gereformeerde Kerk als hoofdregel, dat het Sacrament ons wijst op de afwassching onzer zonden door het Bloed van Christus, d. w. z. het ziet terug op- en vloeit voort uit het eenige verlossingswerk. Dit nu bestaat objectief in het opus Christi, en subjectief in 't opus Spiritus Sancti. Nu nam Rome het sacrament als doublure van het verlossingswerk; nl. het Avondmaal als tweede objectief, en den Doop als tweede subjectief verlossingswerk. (Objectief is het Avondmaal doordien Christus zijn vleesch en bloed doet gebruiken, subjectief in den Doop, als instrument tot wederbaring.)

Tegen een tweede objectief verlossingswerk stelt de Gereformeerde Kerk, dat alles in Christi opus zijn centrum heeft, en tegen een tweede subjectief verlossingswerk dit, dat alle sacrament dient om het geloof te bevestigen. Het veronderstelt dus het geloof, maar werkt het niet. In deze twee lijnen staat dus de casus positie zuiver.

Hieruit volgt deze conclusie: De werking van het sacrament kan alleen plaats hebben binnen de sfeer van het eenmaal volbrachte werk *voor* ons en *in* ons, d. w. z. de sacramentele werking kan geen andere zijn, dan een werking van Christus in het Lichaam van Christus door den Heiligen Geest.

Wanneer het nu een actio Mediatoris in Corpore Mystico per Spiritum Sanctum is, zoo volgt hieruit, dat de sacramentele actie geen andere is, dan om het potentieele tot actie te brengen; alleen ontplooiend, nooit „Grundlegendis”, niet te beschouwen is als een daad onzerzijds, maar van Christus; niet om anderen te bewerken, maar alleen leden, niet door de elementen van het sacrament, maar per Spiritum Sanctum.

Is nu de sacramentele actie iets gewoons, of iets buitengewoons?

Als toch de actie in het sacrament geen andere is, dan in het gebed enz., zoo kan men zeggen: Ik kan het sacrament wel missen. Er is geen ratio sufficiens.

In welk opzicht nu is de actio Sacramentalis een andere dan de overige werkingen?

Het verschil is tweeërlei:

1^o In het menschelijk leven is er van God rythmus gelegd. Evenals de sabbath een breking brengt in het leven, om dan rijker zijn genadewerking te openbaren, zoo is ook het sacrament een rythmisch ingrijpen in het leven

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van de Kerk, waardoor God op andere wijze in sterker mate teweegbrengt, wat Hij gewoonlijk doet. Wilt het leven in Gods kind gedurig zakt, moet er ook telkens een versterking komen; het sacrament is het klinken van den stenvork, om den toon van het leven hooger te doen rijzen.

Dit van de zij van den mensch. Het buitengewone der actie is echter nog iets anders.

2^e Ons Geloofsformulier zegt, dat de wijze ons verstand te boven gaat; de werking is mystiek van aard, kan niet ontleed.

Het exceptioneele nu bestaat hierin, dat, waar de Christus bij alle andere werkingen van één bepaalde zij ons bewerkt, met een bepaalde genadegave, daar is het Sacrament de concentrische actie van Christus op ons.

In den Dienst des Woords wordt het speciale gegeven; zoo ook in het lijden en strijden des levens.

Het sacrament specialiseert niet; geeft geen enkele kleur, maar de witte lichtstraal. Daarom treedt het menschenwoord geheel er bij terug.

Nu is in alle geloof een dubbele zij, een wortel en een bloem; het inwendige werk des Geestes en wat in ons bewustzijn is ingegaan, en daar gereflecteerd wordt.

Van het wortelwerk kan niets gezegd, niets gespecialiseerd. Maar wel van de bloem, van wat in het bewustzijn gereflecteerd wordt. Dit effect van het sacrament kan wel worden nagegaan.

Deze twee acties nu vallen saam. De ziel wordt in den wortel gevoed met de centrale werking van Christus, en het bewustzijn wordt centraal verhelderd in de aanschouwing van het teeken. Waar die saamwerken krijgen wij de *bevestiging*. In dit denkbeeld liggen beide: het vaster maken in den wortel, en het klaarder maken voor ons bewustzijn.

Omdat de actie van Christus is de geconcentreerde, zoo concentreert ze ook ons besef. Gevolg hiervan is, dat elk sacrament de tegenstelling tusschen het Corpus mysticum Christi en de wereld doet uitkomen. Dit is het, waarom ze „veldteekens” genoemd worden. Die transpositie nu in de sfeer van het Corpus mysticum Christi doet het Middelaarswerk, d. i. het werk om ons tot den Vader te brengen. Dit geschiedt bij alle werkingen speciaal, maar waar Christus ons geloofsbesef concentreert, daar wordt ons geloof doorgehaald tot op God Drieëinig, een geloof, waarbij het kindschap gevoeld wordt, men zich verlost weet, en de inwoning des Heiligen Geestes wordt ervaren. Hier eerst is de instraling van God Drieëinig in ons bereikt.

Dus: in het sacrament werkt Christus, niet door een nieuwe actie, maar op grond van het volbrachte verlossingswerk, objectief aan het kruis, subjectief in de wedergeboorte; onderscheiden van alle andere werking, wilt deze is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geconcentreerd; ze sterkt het geloof in den wortel en in den bloesem. De Christus brengt daardoor het onderscheid tusschen de wereld en het lichaam van Christus tot ons besef, om ons op te leiden tot de aanbidding van den Drieëenigen God; om hierdoor ook het gevoel van de gemeenschap der heiligen te sterken.

Deze sacramentele werking is of volkomen of gebrekkig, en wel gradueel in de trappen of in de deelen.

In de trappen hangt het af van den stand van den Christen. Waar de receptiviteit grooter is, is ook de sacramentele werking rijker.

Maar wij doelen hier op de ongelijkheid in de deelen.

In de volheid der deelen heeft de sacramentele werking plaats bij electi, regenerati et conversi; niet bij de electi regenerati non conversi.

De actio sacramentalis bij den Doop is alleen om het geloof te sterken in den wortel, niet in den bloesem, die is er nog niet. Gesterkt kan alleen worden, wat er reeds is.

Toch moet onderscheiden tusschen electi, regenerati non conversi, die tot onderscheid van jaren gekomen zijn en die dit nog niet zijn. Bij de eersten nl. kan het sacrament crimatisch werken, en hen aanklagen om praeparatoir op de bekeering te werken.

In de derde plaats kunnen ze zijn electi, non regenerati. Met een historisch geloof kunnen ze de kennis van het heil deponeren in hun bewustzijn, zoodat dan de stof aanwezig is, waar men later, als men tot geloof gekomen is, met het bewustzijn zal ingaan. Niet dat het sacrament het geloof zou wekken, maar het levert de bouwstof, die later zal worden verwerkt.

Onze Formulieren laten zich op gelijke wijze over deze quaesties uit.

Zoo de Catechismus:

Vr. 65. Het sacrament is instrument, waarvan de Heilige Geest zich bedient, om het geloof te sterken.

Vr. 66. Niet het sacrament heldert het geloof op, maar de Heere geeft er ons door te verstaan en verzegelt er door de belofte des Evangeliums.

Vr. 75. Hij Zelf spijst en laaft mijne ziel ten eeuwigen leven.

Evenzoo de Confessie:

Art. 33. „Het zijn zichtbare waarteekenen en zegelen van eene inwendige en onzienlijke zaak, door 't middel derwelken God in ons werkt door de kracht des Heiligen Geestes.”

Art. 34. „Maar onze Heere geeft hetgene door het sacrament beduid wordt, te weten de gaven en onzienlijke genaden, wasschende, zuiverende en reinigende onze zielen, enz.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Art. 35. (6e al.) Zoo werkt Hij dan in ons al wat Hij door deze heilige teekenen ons voor oogen stelt: hoevel de wijze ons verstand te boven gaat en ons onbegrijpelijk is, gelijk de werking des Heiligen Geestes verborgen en onbegrijpelijk is.

En wat het geconcentreerde der werking aangaat, al. 9:

„Deze maaltijd is eene geestelijke tafel, aan dewelke Christus zich zelven ons mededeelt met al zijne goederen, en doet ons aan dezelve genieten zoowel zich zelven, als de verdiensten Zijns lijdens en sterrens; enz.

Ook in het Arondmaalsformulier vinden wij deze voorstelling:

In het roorgebed:

„opdat onze bezwaarde en verslagene harten met zijn waarachtig lichaam en bloed, ja met Hem waarachtig God en mensch, dat eenig hemelsche brood, door de kracht des Heiligen Geestes gespijzigd en gelaafd worden;” enz.

En in het prooemium vóór de uitdeeling van brood en wijn:

„zoo laat ons met onze harten niet aan het uiterlijke brood en den wijn blijven hangen; maar dezelve opwaarts in den Hemel verheffen, waar Christus Jezus is, onze Voorspraak, ter rechterhand Zijns Hemelschen Vaders.”

Als laatste obserratie: Waarmee bezoekt Christus ons in het Sacrament? Wat is met het lichaam en bloed bedoeld? 't Corpus Christi crucifixum of glorificatum?

De Theosophen, Vermittelungstheologen en de Luthersche Kerk zeggen het laatste. Het verheerlijkt lichaam bezit een geheimzinnige macht; buitengewone krachten gaan er van uit.

De Gereformeerde Kerk verwierp dit absoluut. Altoos wordt gedoeld op het corpus crucifixum; ze deed dit met de bedoeling, om er niet een tweede verlossingswerk van te maken. Het Arondmaal stelt ons juist voor oogen het vleesch als gebroken, en het bloed als vergoten. Het corpus glorificatum kan nooit als vleesch en bloed worden aangegeven. Eo ipso wijst het op den staat van vernedering.

Is er dan maar gemeenschap tusschen ons en tusschen Christi ziel, en niet met zijn lichaam? — gelijk sommige hyper-Gereformeerden willen. Neen, zoo zouden niet de teekenen genomen zijn, die juist op het lichaam wijzen. De gemeenschap moet gezocht in de Incarnatie, niet in de hemelvaart. Per viam incarnationis nam Christus ons vleesch en bloed aan.

§ 13. *De Sacramentis Praevis.*

„De voorstelling, alsof er ook sacramenten van het werkverbond in het paradijs bestonden, t. w. de boom des levens en de boom der kennis des goeds en des kwaads is met den aard van de sacramenten in strijd.

Wel daarentegen had het genadeverbond, ook eer de bediening der vervulling inging, zijn eigen teekenen, die, zonder in den vollen zin des woords met de sacramenten des N. Verbonds op één lijn te staan, nochtans naar den aard der toenmalige bedeeeling gelijksoortigen dienst deden.

Het zwakst komt dit voor de algemeene genade uit bij den regenboog; voor de bijzondere genade sterker potentieel, typisch en praefiguratief in den Doop en het Avondmaal van Israel in de woestijn; in de 2^e plaats in den zondvloed en den doorgang door de Roode Zee, en 3^o in de Besnijdenis en het Pascha.

Wat nu die beide laatste teekenen betreft, zoo moet onderscheiden tusschen hun beteekenis voor Israel's uitwendig volksbestaan, en hun beduiding voor het geestelijk Israel. Voor het uitwendig volksbestaan waren ze de aanduiding en verzegeling van Israels oorsprong uit Abraham en van zijn verlossing uit de overheersching van de wereldmacht. Symbolisch daarentegen beduidde dit voor het geestelijk Israel zijn inlijving in het genadeverbond en zijn verlossing van de macht van zonde en dood. Toch dragen ook Besnijdenis en Pascha slechts een voorloopig karakter. Omdat de Messias nog niet in het vleesch was verschenen, de Heilige Geest nog niet was uitgestort, en de Christus nog niet aan de rechterhand des Vaders verhoogd was, kon de Middelaar nog niet in Besnijdenis en Pascha werken, wat Hij werkte in Doop en Avondmaal.

De Unio Sacramentalis bleef nog uitgesloten; wat niet zeggen wil, dat ook het gebruik van deze teekenen niet van een genadewerking verzeld ging, maar deze werking droeg nog niet het sacramenteel karakter.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In deze § is saamgevat, wat aan Doop en Avondmaal voorafging.

Waren dat sacramenten of niet?

Coccejus leerde, dat het genadeverbond in verschillende perioden in langzaam proces tot ontwikkeling was gekomen; het was voor hem een steeds hooger opgaand terrein, het laagst in het paradijs, hooger bij Noach, nog hooger bij Abraham en Mozes, het hoogst in het N. V. — Bij al die proeëds nu nam hij sacramenten aan. De boom des levens en die der kennis in het paradijs, de hemelboog, sabbath, besnijdenis en pascha enz.

De quaestie is dus: in hoeverre waren er vóór de instelling van Doop en Avondmaal sacramenten?

De Roomsche en Luthersche kerk zeggen altoos: Er waren geen sacramenten. De Gereformeerde kerk neigde altoos de vraag toestemmend te beantwoorden, maar haar wijze van verdediging was niet gelukkig.

Het punt van verschil ligt in de quaestie van het O. en N. Verbond. Deze wordt bij Rome beheerscht door de leer van de kerk. Rome kan geen kerk aannemen dan achter den Pinksterdag. En wijl nu de sacramenten zijn kraantjes, waardoor het aroma uit de kerk naar buiten vloeit, kunnen ook de sacramenten vóór dien tijd niet hebben bestaan (let op de herhaalde aanwijzing der Formulieren, dat de kerk bestond van den aanbeginne der wereld.)

De diepste grond van deze controvers is: Of men leeft uit het Decreet, uit Gods Woord, dan wel uit de feiten, de realiseering van Gods Woord. Rome stelt het laatste, de Gereformeerde het eerste; niet uit de feiten, maar uit Gods Woord. Het raadsbesluit is een scheppingswoord Gods, waaruit ik word geboren, wedergeboren, gerechtvaardigd, geheiligd en al wat ik eens zijn zal.

Zoo men nu door de Vleeschwording en Bloedvergieting zalig wordt, dan natuurlijk was er onder het O. V. geen kerk, en had men geen deel aan Christus.

Maar hiertegenover zegt de Gereformeerde kerk: niet uit het feit van geboorte en kruisdraging, maar uit het Woord, dat God gesproken heeft, wordt men zalig, uit Zijnen raad.

Dus: 1^e het leven uit Gods Woords.

2^e dientengevolge de kerk van af den aanvang der wereld.

3^e dus ook onder het O. Verbond werkingen van Gods genade.

De Roomsche kerk nu kon met hare leer der transsubstantiatie in het O. V. niet terecht.

Evenmin de Luthersche kerk met die der consubstantiatie. Geen sacrament is mogelijk, zoolang Christus niet vleesch geworden is.

De Roomsche kerk kwam tot deze tegenstelling, dat in het O. V. de teekenen werkten: ex opere operantis, in 't N. V. ex opere operato; dat ze

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

onder t O. V. gratiam figurant, non exhibent; en dat ze bedoelden de mundities corporis, en niet de mundities animi.

Een ander uiterste is de voorstelling van die Gereformeerden, die elk onderscheid tusschen de sacramenten van het O. en N. V. opheffen, en ze op één lijn stellen. Maar zodoende vernietigt men het sacrament. Men sluit n.l. uit het sacrament de actie van den verhoogden Middelaar uit, dat juist, wat de mystieke kant is van het sacrament. Zoo kwam men er toe de bloot symbolische voorstelling aan te nemen, waarbij de bezegeling en geestelijke werking wordt ter zijde gezet.

De rechte lijn heeft er oog voor, dat het genadeverbond in de twee bedelingen van Schaduw en Vervulling één zelfde strekking heeft; maar dat het verschil bestaat van Voorbeduiding en Verwerkelijking; en dat dit verschil ook bij de sacramenten moet worden gezocht.

II. De vraag is, hoe men te denken heeft over de z.g.n. Sacramenta Foederis Operum, waaronder men dan verstaat „den Boom des Levens,” en „den Boom der kennis des goeds en des kwaads.”

Het begrip van sacrament en van werkverbond sluiten elkander uit; de voorstelling, alsof er toen reeds sacramenten waren, heeft dus geen zin:

1^e Wijn alle sacrament een objectieve bij een subjectieve werking voegt, en in het werkverbond is er niet dan een subjectieve werking. — In het paradijs is een wonder ondenkbaar; geen herstel door een ingrijpende daad is mogelijk zonder zonde. In normalen toestand heeft alle werking plaats subjectief, door inwerking op den persoon zelf. — Daar nu het sacrament juist de aanduiding, de vertooning, symbolische afschaduwing, bezegeling is van objectieve genade, kan het ook niet in het werkverbond worden gedacht.

2^e Het sacrament is gebonden aan den Middelaar. Hij is het heil objectief genomen. Waar het heil objectief in den Middelaar buiten ons ligt, en het sacrament juist afhangt van de actie van den Middelaar, zoo is het onmogelijk van een sacrament in het werkverbond te spreken, wijn er geen Middelaar is. Werkverbond en sacrament sluiten elkander uit.

Zoo men, dus in à Mark, Brakel enz. leest, dat die boomen sacramenten waren, zoo heeft men dat met critiek te lezen.

Na die afbrekende critiek moet ook weer opgebouwd.

Die boomen in den hof hadden wat te zeggen. En al waren ze geen sacramenten, toch waren ze wel signa. Geheel valsch is echter de conclusie: de sacramenten behooren tot het genus: signa, de boomen waren signa, dus waren die boomen ook sacramenten. Ze waren geen signa van gegevene genade, maar van iets, wat men schuwen moest. Beide zijn ze signa, maar andersoortig, samenhangende met de geaardheid der beide Verbonden.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Van den arbor vitae wordt gesproken: Gen. 2 : 9, 3 : 22. en Op. 2 : 7. Op iets dergelijks wordt gewezen Ez. 47 : 12.

De boom des levens wordt genoemd met den boom der kennis in Gen. 2 : 9. Een zelfde tegenstelling vormen ze, die men ook heeft in het *zijn* en het *bewust-zijn*, de grondtegenstelling van alle existentie.

Gen. 3 : 22 wordt gezegd, dat God Adam verhinderde te eten van den boom des levens.

Eindeloze verhandelingen zijn over deze plaatsen geschreven. Ieder man van wetenschap had er zijn eigenaardige denkwijze over. Toch kwam men niets verder. Juiste kennis er van kan men niet krijgen; daartoe mist men de noodige gegevens.

Toch kan men uit de gegevens wel een en ander afleiden.

Theosophen, Pantheïsten, Roomschen en Lutherschen hebben gesproken van medische vruchten, die kennis van goed en kwaad en het leven zouden hebben verschaft. Stof en geest laat men in elkander opgaan. Als dit het geval was, zou het geen zonde geweest zijn van deze boomen te nemen.

Hierop dient nadruk gelegd: Wat door den boom des levens en den boom der kennis werd aangeduid, waren beide zaken, die de mensch hebben moest.

Het was niet kwaad, dat hij kwam tot kennis van goed en kwaad, maar wel, dat hij langs ongeoorloofden weg tot die kennis zocht door te dringen. En dat nu was Adams zonde. Met de daemonische machten mag men zich niet in rapport stellen. Niet door tegenstelling van het kwaad, mag men het goed leeren kennen. Maar omgekeerd: door de tegenstelling van het goed het kwaad.

Is die boom des levens, waarvan men niet eten mocht, zoo, dat men het eeuwige leven door het eten zou hebben verkregen? Neen. Nadat Adam van den boom der kennis gegeten had en den dood was toegevalen, werd hij zoo begenadigd, dat hij leeft in eeuwigheid. Het genadewerk zou overbodig geweest zijn, zoo die boom hem hetzelfde had kunnen verschaffen.

Alleen komt de tegenstelling tot zijn recht, zoo men den boom des levens evenzoo opvat, als den boom der kennis, d. w. z. als signum; dat n.l. de mensch er aan moest gekend worden, wat zijn innerlijk bestaan betreft. Liep hij in de wegen Gods, zoo zou hij uit God de kennis en het leven verkrijgen, niet uit de wereld.

Er is een tweeërlei levensbron: de waarachtige in God, en een in den *κόσμος*. Daarom nu waren deze twee boomen een signum. Ze moesten den mensch tarten, wat hij doen zou. Zoolang hij in God zijn bron vond, ging de mensch niet tot den boom. Maar toen de duivel tot den mensch kwam, ging hij er naar uit. Hij kreeg kennis; maar de valsche, van het kwaad tot het goed.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Eerst moest de mensch eten van den boom der kennis, vóór hij van den boom des levens eten kon. Eerst moest hij in zijn bewustzijn vervalscht zijn, vóór hij in het leven vervalscht kon raken. En om te eten van den boom des levens, moest eerst het bewustzijn vervalscht zijn door het eten van den boom der kennis. Nauwlijks is dan ook zijn bewustzijn vervalscht, of God komt tusschenbeide. De boom des levens moet bewaakt. De zonde n.l. in zijn bewustzijn ngedrongen, mocht niet in zijn *zijn* worden overgebracht. Anders had hij niet meer gered kunnen worden.

Dit is het verschil tusschen den duivel en den mensch. De duivel heeft de zonde ook in zijn *zijn*, de mensch alleen in zijn bewustzijn. Maar met zijn *zijn* was hij ook aanstonds van God afgevallen, zoo hij van dien boom des levens gegeten had.

Wat zien wij nu in het eeuwige paradijs?

Ook daar staat de boom des levens, en wordt gezien de ruiter op een wit paard, die genoemd wordt het Woord Gods (Op. 19:11—16). Van Gods wege wordt een gegeven, die de wijsheid en het eeuwige leven is, door wien wij erlangen, wat wij in ons zelf niet hebben; Hij is voor ons het bewustzijn en het zijn, en zijn denken wordt ons denken en zijn leven ons leven.

Op deze wijze nu is geen verklaring gegeven van de twee boomen, maar toch geeft deze opvatting een goeden zin. Ook wordt bevestigd, dat alle sacramenteel denkbeeld wegvalt, maar dat men met signa te doen heeft, behoorrende bij het werkverbond. In het genadeverbond is het: ik ben dood, arm en ellendig. De sacramenten zijn signa van wat mij rijk en levend maakt. In het werkverbond omgekeerd: Gij hebt alles, pas op! Neem niets aan, wat niet bij u hoort. Het signum is er dus waarschuwend, om te doen opschrikken en terug te doen vluchten tot onzen God.

Verkeerd is het de teekenen der boomen op één lijn te stellen met den regenboog; maar ook om 't signum van den regenboog met besnijdenis en pascha gelijk te stellen.

In het genadeverbond moet men wel onderscheid maken tusschen de algemeene en de bijzondere genade.

Na den zondeval komt er genade en deze is krachtig tot haar doel alleen in het genadeverbond in engeren zin; maar een schijnsel heeft ze, dat in breeder kring uitstraalt; dat is de algemeene genade, rakende al wat menschelijk is.

Nu is de regenboog het signum van de algemeene genade. Alle menscheijke kunst en alle geluk is in dien regenboog gesymboliseerd.

In Gen. 9 wordt uitdrukkelijk vermeld, dat God met het gansche aardrijk, ook met de beesten des velds dit Zijn verbond sluit. (vergelijk vs. 9—15).

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De regenboog wordt gesteld tot een **אוֹת** van dit verbond. Van een sacrament is echter geen sprake.

Dit verbond der algemeene genade is niet aanstonds na den val gesloten. Hierop dient gewezen. Alle perioden mogen niet met elkander verward worden. Het coccejanisme zou men daardoor juist voet geven.

Het genadeverbond is begonnen aanstonds na den val, maar nog niet in den vorm van een verbond. De verbondsvorm trad eerst bij Abraham op.

Vóór Noach nu had men twee soorten van menschen, begenadigden en absoluut-onbegenadigden. Schrikkelijk brak de ongerechtigheid los; een verdierlijking had plaats, een uitbreken der goddeloosheid met reusachtige krachten.

Dit gansche geslacht werd vernietigd in den zondvloed. Acht werden begenadigd, en in hen ook hun zaad. Alle tegenwoordige menschen zijn door de ark gered; allen zijn ze begenadigd. Met alle menschen is dit verbond gemaakt, met den Chinees zoo goed als met den Europeaan; ook met de beesten.

Bij de beoordeeling der verhouding van de Christelijke Kerk en de heidenen moet men daar wel mee rekenen. De heidenen staan in het algemeen genadeverbond, de grondslag, waarop het bijzonder genadeverbond rust. Kunst en wetenschap komt daar juist sterk tot ontwikkeling, en moeten voor den dienst des Heeren worden opgeëischt. Daar ligt de knoop, waardoor het Christelijk leven met het wereldleven in verband komt. Hier is de onderstbovenkeering van de doopersche leer.

In het teeken van den regenboog is dit reeds aangegeven. De regenboog is een natuurproduct; een pracht in de natuur; ontstaande door een worsteling van licht en duisternis; de duisternis is er draagster van het licht, in zijn pracht-harmonieën van lijnen en kleuren. Evenals nu hier de zon haar stralen werpt in deze watermassa, zoo ook straalt de genade Gods in de verdervende macht van het kosmische in: de vernielende macht, die in de natuur ligt, wordt getemperd. Dit is het algemeen genadeverbond, dat met de zaligheid niets te maken heeft.

[Sommigen hebben de rokken van Adam en Eva als sacramenten voorgesteld; maar dat kan niet. Als doel wordt aangegeven de bedekking der schaamte. Wel ligt er in het omhangen met vellen van een geslacht dier een gedachte, die ook bij den offerenden Israeliet wel zal zijn opgekomen. Ook waar Christus werkzaamheid is, het omhangen met het kleed der gerechtigheid, daar is er analogie. Maar deze analogie bestaat tusschen alle feiten in de Openbaring. Het sacramenteel karakter ontbreekt geheel. Niet eens wordt gezegd, dat deze rokken een teeken zijn].

Nu komen wij tot den zondvloed zelf, den doorgang door de Roode Zee, de wolkkolom, het manna en de steenrots.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In I Petr. 3 : 20 wordt gezegd, dat de Zondvloed *τύπος τοῦ βαπτίσματος* is.

De Christus heeft behalve door de *ἐνσάρκωσις* ook vóór dien tijd als *πνεῦμα* gewerkt (cf. 1 : 10, 11). De proënsarcotische Messias heeft als *πνεῦμα* reeds het Evangelie verkondigd in de profeten, zoo ook in Noach, toen hij predikte aan hen, die nu *ἐν φυλακῇ* zijn. Maar ze verzetten zich, niettegenstaande God 120 jaar wachtte. Die prediking lag toen in de ark, die gebouwd werd, waarin niet meer dan acht ten einde toe behouden werden (*διεσώθησαν*). Maar hetzelfde water, dat de ark optilde, was ten verderve aan alle anderen, dus type van Christus, die is een reuke des doods en een reuke des levens. (2 Cor. 2 : 16). Gelijk nu het water van den zondvloed den Christus praefigureerde, is *τὸ βάπτισμα*, ook in water bestaande, een posttype van Christus. Gelijk Noach opstond uit den zondvloed, zoo ook is Christus opgestaan. Gelijk Noach door zijn opstanding allen redde, evenzoo Christus de zijnen door zijn opstanding.

Vergelijk nog 2 Petrus 2 : 5.

Tweede type: Doorgang door de Roode Zee (1 Cor. 10 : 1—7).

Paulus spreekt van het Avondmaal. In de kerk van Corinthe was er misbruik ingeslopen. Van hun avondmaal maakten ze feestmaaltijden.

Dit kwaad tast Paulus aan, en wijst hen, op wat met Israël is geschied. (vs. 1—4). Maar wijl ze niet letten op de mysteriën, vielen ze bij duizenden in de woestijn. En in die geschiedenis ligt gepraefigureerd, wat nu geschieden zou (vs. 6).

In dezen brief nu legt Paulus den nadruk op de tegenstelling tusschen den heiligen eeredienst van Christus en den dienst van de heidensche afgoden. De Christenen moeten zich afzonderen; hun doop maakte een scheiding tusschen hen en de afgoderijen. Dit nu was met Israel ook geschied. Aanvankelijk was het in de heidenwereld opgenomen, maar God is tusschenbeide getreden en heeft die twee gemengde bestanddeelen uit elkander getrokken, heeft Israël overgebracht op een terrein met hun God alleen in de woestijn. Israël was van Egypte gescheiden door het waterbad in de Roode Zee. Dezelfde wateren, Israël ter behoudenis, waren den Egyptenaren ten verderve geworden.

Nu wordt vs. 1 ook nog genoemd de *νεφέλη*, in vs 2 gerepeteerd.

De ratio van de *θάλασσα* is duidelijk, van de *νεφέλη* is een andere.

Daarin was de Engel des Heeren, die des nachts lichtte en des daags ze bedekte. De praesentie van Christus werd er in gevoeld. Uit die wolk nu kwamen somatische droppelen, waarin niet iets geestelijks zat, maar den Israëliet een tastbare gemeenschap gaf met die wolk, waarin de tegenwoordigheid des Heeren was.

Evenals nu in het Avondmaal brood en wijn mij tastbaar toekomen, en

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

tastbare gemeenschap geven met Hem, die ze uitreikt, zoo waren ook de droppelen bewijs en tastbare gemeenschap met den Christus, wiens heerlijkheid in de wolk was. Daar nu het sacrament van den Doop voorportaal is van het sacrament des Avondmaals, en daarin droppelen gesprenkeld worden, verbindt Paulus deze wolk nog enger met het sacrament van den Doop. In de bedruppeling van heel Israël door die wolk lag een doop aan dat gansche volk toebediend, en wel *εἰς Μωϋσῆν*, d. i. gelijk vroeger hun leven en streven geweest was in den *νόμος*, zoo is nu Mozes, die *μεσότης* was, de voorbeelders van den *Μεσότης* vóór zijn Vleeschwording.

Nu viel die tweeërlei Doop saam, de doorgang door de Roode Zee, en het gaan onder de wolk. Het eerste wijst op het afscheiden van de wereld, het tweede ziet op de positieve gemeenschap. Dit positieve lag niet in den zondvloed en in den doorgang door de Roode Zee; wijl het positieve is, moest het ook vooropstaan.

Van den Doop gaat Paulus nu over tot het Avondmaal (vs. 3 en 4).

Dit Sacrament had ook een praefiguratie en wel in het manna en de steenrots. 't Manna was type van het ware brood des levens (Joh. 6).

Bij het „zij dronken allen uit de geestelijke steenrots, die volgde”, zinspeelt Paulus blijkbaar op de legende in de Joodsche wereld destijds, alsof er een zekere rotssteen zou zijn geweest, die met het volk zou zijn meegetrokken; niet een wezenlijke rotssteen, maar een door wondermacht in het leven geroepen. Later is die verdwenen, zegt men. Evenals er Christophaniën waren in den vorm van een engel, zoo was dit een Christophanie in den vorm van een rotssteen.

Een element van waarheid ligt hierin.

De Joden trokken van plaats tot plaats, en herhaaldelijk vloede er onverwacht water uit de rots, tengevolge van een slaan. Dit water was voor de vaderen een type, hoe uit Christus tengevolge van het lijden des kruises voort zou vloeien de drank des eeuwigen levens. Of gelijk de kantteekening zegt, dat Israël op zijn Messias slaan zou, als op den Man van smarten, waardoor de geestelijke drank uit Hem vlieten zou.

Die *πίτρα* was hen volgende. Door de gansche woestijn heen waren er rotsachtige verheffingen. De geestelijke beduidenis, die in het uitvlieten van het water lag, trok met Israël mee. Telkens deed Gods wondermacht er water uitvlieten. „En de rotssteen was Christus” is parallel met: „Dit is mijn lichaam”.

Dus liggen in de Roode Zee en den Zondvloed twee praefiguratieve typen van den Doop, in zooverre die een scheiding tusschen Gods volk en de ongeloovigen te weeg brengt; en een praefiguratief van Doop en Avondmaal in het droppelen van de wolkkolom eenerzijds en anderzijds in het eten van het manna en het drinken van het water uit den rotssteen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu de derde groep: Besnijdenis en Pascha.

Van de vorige zijn ze allereerst al hierin onderscheiden, dat God ze instelt, maar van menschen laat aanrichten.

Daarom zijn ze niet maar praefiguratief, maar praesacramenten; de sacramenten zelve schaduwen ze af; niet blootelijk dezelfde zaak, die door de sacramenten afgebeeld wordt. Het waren nog niet volgroeide sacramenten, maar naar gelang van Israëls toestand waren ze hetzelfde, als wat Doop en Avondmaal later werden.

Intusschen is dit een moeilijkheid, dat onder Israël andere dingen plaats grepen, die meer dan besnijdenis en pascha iets van Doop en Avondmaal hadden; de wassing b.v., den priesters bij de intrée in hun ambt bevolen, die ook in onderdompeling bestond. Ook staan die lustrationes met den Doop in oorzakelijk verband; als later een heiden in Israël werd opgenomen, werd ook hij gewassen ten teeken van de aflegging der geestelijke onreinheid. De Doop van Johannes sluit zich hierbij aan, en zoo gingen ze over in den Doop, door den Heere ingesteld.

Zoo ook wat het Avondmaal betreft.

Geen lam wordt meer geslacht, maar brood en wijn gebruikt. In de paasch-instelling is van geen wijn sprake, maar op het kleine stuk vee wordt alle nadruk gelegd.

Andere ceremoniën, de offermaaltijden b.v. hadden meer overeenkomst met het Avondmaal.

Hierop moet geantwoord, dat heel de bedeeeling van Israël schaduwwachtig was, en dus de gansche ritus een praefiguratie van het heil in Christus; dus ook voorzoover dit heil geconcentreerd ligt in de sacramenten, waren ze praefiguratien van de sacramenten.

Maar besnijdenis en paaschlam dragen daarom een heel ander karakter, wijl deze twee voor het gansche volk zijn ingesteld, om door het volk zelf verricht te worden, als opzettelijke teekenen, aanduidende den uitgang uit de heidensche wereldmacht. Beide duiden op de separatie van Israël en de volken. Wij zien dit bij Abraham. De besnijdenis is een teeken des Verbonds met Abraham en zijn zaad, een onderscheidingsteeken. Zoo ook is het pascha een ingestelde ceremonie, om den doorgang door de Roode Zee af te beelden, waardoor Israël van Egypte werd verlost.

Daartoe nu strekte geen andere ceremonie. Wel de wassing der prosclieten door de Rabbijnen, maar die is niet in de Schrift geboden en komt dus niet in aanmerking. Maar, waar de wassingen „inner-Israëlietisch” waren, daar zijn besnijdenis en paaschlam de groote grenspalen, die evenals Doop en Avondmaal het volk scheiden van de wereld daarbuiten. Zoo zijn deze twee

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gansch analoog en liggen besnijdenis en pascha met Doop en Avondmaal op één lijn.

De Besnijdenis.

De besnijdenis wordt in het Hebreeuwsch uitgedrukt door den stam מל, waarschijnlijk overeenkomende met den radix van ons *malen*, *molère*, *demoler*, enz., beteekenende: verpletteren, verbrijzelen. In verlengden vorm heeft men מלה, vanwaar מלה = besnijder. De besnijdenis heet מילה, of ook tegenwoordig מילה.

Tot op zekere hoogte is het een verschijnsel, dat uit de natuur voortkomt. In heete luchtstreken worden vuile vochten door het praeputium opgehoopt, die zweren ten gevolge hebben. De besnijdenis nu voorkomt dit. Daarom is ze niet een absoluut, — maar relatief menschelijk verschijnsel, op de Zuidzeeilanden, onder Amerikaansche stammen, en voornamelijk in het Oosten, gevonden. Ook de Egyptenaren kenden ze van ouds, evenwel niet als volks-, maar als priestergebruik. De Mohamedanen leiden hun besnijdenis af van Ismaël, die op Gods bevel besneden werd.

Een dispuut ontspon zich over de vraag, of de Egyptenaren de besnijdenis van Abraham leerden kennen, of omgekeerd. Van orthodoxe zijde beweerde men natuurlijk het eerste. Evenwel wijzen documenten het uit, dat dit niet kan. Daarom zegt de nieuwere critiek, die Abraham's geschiedenis mythologiseert, dat Jozua in de woestijn de Egyptische gewoonte zou hebben geïmiteerd.

De moeilijkheid moet zóó worden opgelost.

De besnijdenis is niet het eerst door God aangeduid, maar aan de menschelijke natuur ontleend. Deze natuurlijke trek nu is door God niet vernietigd, maar veredeld. Ook de Doop en de Coena zijn niet iets nieuws. De kracht van de besnijdenis in Israël lag dan ook niet in de nieuwhed, in de inventie, maar in de instelling Gods, die een belofte verbond aan de gehoorzaamheid. Dat God die algemeen in de menschelijke natuur opgekomen trek tot ordinantie stempelt, is het, wat het tot eigenaardig teeken van het genadeverbond maakt. Anders zou het, als het in de zaak zelve lag, iets contra naturam hebben moeten zijn. De bedoeling Gods was, Israël af te zonderen, opdat het in het einde van zijn loop de vrucht zijner moeite in de schuren der volkeren zou indragen. Daarom gaat het niet tegen de natuur in, maar is het herschepping, verfijning van wat in de natuur in grondtrek aanwezig was.

Tegen de moderne critiek moet gezegd, dat de besnijdenis in Israël krachtens Gods ordinantie bestond; het was gebod voor het gansche volk, gelijk nergens elders; het volk in zijn geheel was een koninklijk en priesterlijk volk,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De ordinantie leest men Gen. 17 : 11—14; terwijl het Lev. 19 : 23 nogmaals herhaald wordt. Hier is ook sprake van de besnijdenis van boomen. Drie jaren waren de boomen voorhuidig, en mochten de vruchten niet gegeten, in het 4^e jaar waren ze heilig den Heere, eerst in 't 5^e jaar waren ze voor 's menschen gebruik.

Wat de bijzonderheden aangaat, zij opgemerkt:

1^e dat de besnijdenis alleen aan de mannen werd voltrokken; niet aan de vrouwen (gelijk o. a. in Ethiopië). De man wordt besneden als mensch, terwijl de vrouw in hem begrepen is;

2^e zij werd voltrokken op een van God bepaalden dag: „ten achtsten dage.” Aan de heilige cyclus van het 7 tal dagen sloot het zich aan;

3^e zij was niet beperkt tot de uit Abraham geboren, maar gold ook voor wie in zijn huis woonden, en later als vreemdelingen tot het volksverbond uit eigen beweging zouden toetreden; (Proselieten)

4^e was niet noodwendig tot zaligheid; kinderen, die vóór hun achtsten dag stierven, waren niet besneden; ook niet de vrouwen; en nergens blijkt, dat de besnijdenis met die bedoeling is toegepast;

5^e de besnijdenis deed het priesterlijk karakter van het volk hierin het sterkst uitkomen, dat de besnijdenis door den pater familias werd verricht; in eigen huis. De moeder kon subsidiair optreden (cfr. Ex. 4 : 26. Zippora besnijdt, waar Mozes doodelijk ziek ligt). Ook op den Sabbath ging de besnijdenis door. (Joh. 7 : 23).

Wat de operatie betreft, zoo wilden sommige Joden later hun besnijdenis vernietigen. In Paulus' brieven leest men vaak, dat ze een voorhuid aantrokken, voornamelijk in tijd van vervolging. Dit kon wijl de voorhuid niet werd afgesneden, maar ingesneden.

Om den zin der besnijdenis te verstaan, zijn van het hoogste belang de plaatsen Deut. 10 : 16 en 30 : 6, waar sprake is van de besnijdenis van de voorhuid des harten. Dat is het eigenlijk, waar het op aan komt. Hoewel God het Israël verordende, besneed God eigenlijk. De dooding van alle werkheiligheid, de rijkdom der genade ligt hierin; God verloor ze, en daarom moeten ze besnijden de voorhuid van hun hart; maar dit doet God zelf en nu eerst worden ze in staat gesteld God lief te hebben.

In Jer. 4 : 4 is het op gelijke wijze uitgedrukt; terwijl men Jes. 6 van een „onbesneden zijn van lippen” leest.

De besnijdenis bedoelt dus het wegnemen van een oorzaak van onreinheid.

In het N. T. is die gedachte klaar opgenomen Rom. 2 : 28, 29 (vergelijk bij vs. 29 Deut. 30 : 6).

Evenzoo Rom. 4 : 9—13. De besnijdenis qua talis brengt niet heil, maar is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

aanduiding van een geestelijk heil. Paulus neemt dit mystice, omdat gerekend wordt naar de gerechtigheid, die reeds geschonken was, en pie voor diegenen die in Abrahams voetstappen wandelen.

In Philip. 3 : 3 is dezelfde geestelijke duiding.

Evenzoo Col. 2 : 11. Hier zien wij, dat het praeputium representeert het *σῶμα τῆς σαρκός*; niet de teelkracht, niet het vleesch in tegenstelling met de ziel, maar het lichaam in dienst der zonde. De besnijdenis nu, die in het praeputium deze gedachte inlegt, en in de afsnijding daarvan de wegneming door den dood afteekent, geeft dus te kennen, dat die mensch zich zelven in de besnijdenis ter dood veroordeelt, zijn menschelijke kracht opgeeft, om zich in het geloof te werpen op de kracht Gods. Daarom wordt in Rom. 4 het geloof van Abraham ook verklaard als een gelooven in God, die de dooden levend maakt. Niets verwachtende van eigen kracht, geloofde hij in God. Nu geloofde hij in de voorhuid zijnde, maar de besnijdenis ontving hij als teeken van wat het karakteristieke van zijn geloof uitmaakte.

Nu voegt Paulus er aan toe, dat wij in de besnijdenis van Christus besneden zijn, n.l. dat, toen Christus besneden is, wij met Christus besneden zijn in Zijne besnijdenis. Wilt Christus plaatsvervangend optreedt, als Hoofd voor Zijn lichaam, hing daar alles aan, of Christus werkelijk ons Hoofd wierd. Daarom moest de aansluiting aan ons geslacht volkomen geschieden, door Zijn geboorte uit een vrouw, en dat op die plek in Israël, door God verordend. En nu moest Christus om alle gerechtigheid te vervullen, ook de besnijdenis ondergaan.

In Gen. 17 : 11 wordt de besnijdenis gesteld tot teeken van het Verbond, niet een ceremonie gelijk de andere, maar daarvan onderscheiden, en wel in dier voege, dat het niet enkel is een type, maar ook teeken.

Alle ceremoniën waren typen, *συντάγματα*, maar een *σημα* is teeken van wat *is*, niet van wat zijn zal. De regenboog b.v. is teeken van een bestaande barmhartigheid. Nu is echter ook in 't O. T. alle teeken tevens type. Voorzover de besnijdenis type was, doelde ze op Christus, en duidde ze aan, dat Christus alleen door bloedstorting ons zou kunnen verlossen; dat Christus m. a. w. den dood moest ondergaan. Vandaar dat Paulus Rom. 4 : 25 het voorgaande met Christus' dood in verband brengt.

Maar nu lag er in de besnijdenis ook een teeken van iets bestaands.

En wat bestond? Dit, dat God de Heere is de Afsnijder van alle ongerechtigheid in ons, en het leven er voor in de plaats brengt; en dat daar alleen zaligheid is, waar men zich door God laat besnijden, en door het geloof uit God het leven ontvangt.

Een derde element nu bij elk teeken is het paraenetische. De besnijdenis is teeken van het genadeverbond, waarin de verzegeling van Gods werk ons

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wordt gegeven, maar ook gehoorzaamheid van ons wordt gevraagd. Dit zien wij duidelijk Deut. 30 : 6; het liefhebben van God is vrucht. Komt er dit dan nu zoo bilateraal bij? Neen, de paraenese is nooit anders dan de aanduiding van het spoor, waarin God zelf Zijn kinderen doet wandelen, van de vrucht, die God bereid heeft en doet voortkomen in het hart van Zijn kind. Het is dus de subjectieve zij, van wat objectief door God gegeven is. Wat objectief door God in de besnijdenis is gegeven, wordt subjectief bevolen: gij zult besnijden. Maar ook dit Woord is van God; deze paraenese is Goddelijke besnijding.

Nu de beteekenis der besnijdenis voor Israël als nationaal volk en voor het geestelijk Israël in den volksstaat.

Ten opzichte van den nationalen staat van Israël beschouwd, had dit praesacrament een physische beteekenis; het bevorderde n.l. de reinheid, brak den valschen prikkel, en was bevorderlijk om een groote nakomelingschap te geven. Ook had het een nationale beteekenis, wijl Israël als koninklijk en priesterlijk volk aan alle personen de besnijdenis voltrok.

Nu vertoont Israël onder de volken een verhoogd volksleven, een rijker ontwikkeling dan ergens elders. En dat verheven zijn boven de besmetting van andere volken werd gesymboliseerd door de besnijdenis.

De beteekenis voor het geestelijk Israël is reeds besproken, toen dit praesacrament is beschouwd als teeken en type van het genadeverbond.

In welk verband nu staat dit praesacrament tot den Doop?

Als het formulier zegt, dat de Doop in plaats van de besnijdenis is gekomen, is dit niet geheel juist. De besnijdenis is niet geheel hetzelfde als de Doop. De Doop toch is niet type, maar alleen teeken; niet alleen signum signans, maar ook signum exhibens, wijl de Middelaar nu verhoogd is. Toch ook loopen beide parallel; zoowel bij den Doop als bij de besnijdenis is de wegneming van de onreinheid hoofdgedachte. En in de 2^e plaats zijn ze beide teeken van inlijving, van aanhoorigheid tot het volk. Daarom deden onze vaders juist, dat ze in het Doopformulier op het teeken der besnijdenis terugwijken. —

Het Pascha.

Nu over het teeken, dat parallel loopt met het Heilig Avondmaal, n.l. het Pascha, afgeleid van פסח, met het Aram. artic. postposit.: פסחה.

Van dit pascha nu lezen wij niet, dat het teeken van het genadeverbond is.

Wij lezen hiervan Ex. 12 : 12, 13; waar niet het lam, maar het bloed teeken heet, en dat niet voor Israël al de dagen huns levens, maar te dien dage in Egypte. Voor de anderen was het een זכרון.

De beteekenis van פסח is niet twijfelachtig. Het beteekent: overslaan, over-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

springen. Opmerkelijk is, dat in 't N. T. wel van het Avondmaal, maar niet van den Doop gezegd wordt, dat het „teeken” is; en in 't O. T. juist omgekeerd.

Wat dit pascha als praesacrament kenmerkt is:

1^e Deze heilige ceremonie was van alle andere ceremoniën uitgezonderd.

Evenals de besnijdenis, werd ook het paaschlam door den huisvader aangereicht.

2^e En van de besnijdenis, en van het pascha wordt de toepassing op elk lid in Israël gemaakt; het gold allen.

3^e Alle slachten van vee in het heilige was Israël verboden, tenzij op de plaats, door God zelf verkoren; maar het paaschlam werd geslacht in de woning, waar men verbleef. Dit slachten was niet een offeren, maar het lam op zichzelf had zijn rol te vervullen in de woning der Israëlieten.

Aangewezen was voor dat paaschlam een **שֶׁה**, van de geiten of van de schapen. Een koe kon moeilijk ieder Israëliët zich aanschaffen, maar een geitje had zelfs de armste onder het volk. Het moest zijn **תָּמִים**, één jaar oud. (Cf. Lev. 22 : 22—24). Een dier, „waarin God welbehagen heeft”. Al wat onrein is, wordt afgesneden.

Waar bij de besnijdenis het onreine werd aangevat en weggeworpen (negatief), hield men zich bij het pascha alleen met het reine bezig, (positief).

Dit lam was typisch. Bepaaldelijk wordt dit aangewezen 1 Cor. 5 : 7, 1 Petr. 1 : 19; evenzoo Openb. 5 : 6, en nog sterker Joh. 19 : 35 en 36. Ten deele komt het ook reeds uit Jes. 53 : 7, waar niet van een offerlam gesproken wordt, maar van een lam, dat iemand slacht om te eten. De **שֶׁה** duidde dus in de bedeeeling der schaduwen den Messias aan, zoodat de geloovige, door aan het type te gelooven, hetzelfde had als een, die later op Christus zag, nadat Hij gekomen was in 't vleesch.

Ook het paaschlam moet als teeken beschouwd. Evenwel komt de overeenstemming tusschen besnijdenis en Doop veel sterker uit dan die tusschen paaschlam en Avondmaal. De oorzaak hiervan ligt daarin, dat het type inhield tweeërlei: het slachten en het eten van het lam, en 2^e een maaltijd van ongezuurde brooden en bittere sausen. Nu heeft zich in de **זֶכֶן** een andere ritus gevormd. Eenmaal was het lam reëel, in Egypte; maar daarna had er een splitsing plaats tusschen het eten van het lam en den maaltijd, die het begeleidde. Als de Heere in het N. T. aanzit, daar houdt Hij dien maaltijd één dag voor pascha; van het slachten en eten van het lam lezen wij niets. maar brood en wijn stond op tafel. Op pascha nu, den 14^{en} van Nisan of Abib, op den tijd der schemering gaf de Heere zich zelf als paaschlam. Juist op den tijd, dat het lam moest geslacht, stierf Christus.

Wat wordt nu door Christus bij de instelling van het Avondmaal geperpe-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tueerd? Niet het slachten van het lam, maar de זכרון, de paaschmaaltijd. „Doet dit tot mijne gedachtenis.” De symboliek komt nu in de elementen van den maaltijd zelf: brood en wijn.

In het פסח was het type van Christus zelf persoonlijk ingevoerd; niet van zijn lijden, dat was veel sterker in de besnijdenis; maar van zijn Persoon, Het stelt Christus in het midden, niet allereerst als Verzoener der zonde, maar als degeen, dien men in zich moet opnemen, om het leven te hebben. De vier dagen, die de Israëlieten het lam in hun midden moesten hebben, zijn daarom niet zonder beteekenis. Ze moesten het lam liefkrijgen, en als ze het lief hadden gekregen, moesten ze het dooden. Het teekent de verhouding, waarin de Christenen tot den Christus staan.

De aanduiding, dat het bloed van Christus redde, lag niet in de voortdurende viering van het pascha, want de bloedstrijking had éénmaal plaats; gelijk ook de bloedstorting van Christus, en de rechtvaardigmaking éénmaal geschiedt; het eten daarentegen, de voortdurende viering ziet op de heiligmaking, die aldoor moet worden beoefend.

Het pascha was dus zeer zeker een praesacrament. De redenen, waarom het als zoodanig moet beschouwd, zijn boven aangegeven. Maar ook moet in het oog worden gehouden, dat het een gedeeld praesacrament was; nl. dat het alleen als זכרון voortleefde, en als zoodanig niet allereerst zag op het Lam, dat de zonden wegneemt, maar beeld is van het Lam, dat moet worden gedood, om door dien dood het leven te ontvangen. Het ziet op het telkens gevoed en gesterkt worden uit Christus.

DE SACRAMENTO BAPTISMI.

§ 14. De Nomine.

Het woord „baptisma” is in het kerkelijk Latijn ingeroerd voor dat bepaalde βαπτίζειν, dat in het sacrament plaats vond. Alleen gebruikt de Vulgata de uitdrukking „baptisma” ook in Marc. 7 : 4, waar het Grieksch βαπτισμός heeft. Het woord is afkomstig van het Grieksch βάπτω, dat met den stam βαθ in βάθους samenhangt, en indooopen, indompelen, verren en wasschen beteekent. Het loopt parallel met het Hebreewsche טָבַל, dat insgelijks „indooopen” beteekent, hoewel hier de beteekenis van natmaken de oorspronkelijke is. Βαπτίζειν is daarin van δύνω onderscheiden, dat βαπτίζειν beteekent: indooopen om weer uit te trekken, terwijl δύνω aanduidt indompelen om onder te doen blijven. De etymologie wijst dus op een acte van indompeling in een element, met de bedoeling om het van dit element te penetreeren en dan weer boven te laten komen, en sluit dus zoowel het denkbeeld van dood als van leven en van penetreering in zich.

Het woord βαπτίζειν wordt eigenlijk sacramenteel en figuurlijk gebezigd. Vandaar de onderscheiding tusschen baptisma, fluminia, fluminis, sanguinis, luminis et lacrimarum.

De vraag moet worden beantwoord: Hoe kwam het woord in de wereld? Waarom werd dit woord gekozen? en wat geeft ons het woord van de zaak te kennen?

Wij hebben te doen met een Grieksch woord, als vertaling van het Arameesche woord טָבַל.

Wat nu is de oorspronkelijke beteekenis van βαπτίζειν? welke wijzigingen had het in de κοινή? En hoe staat het in verband met het woord in het Arameesch gebruikt?

Dit onderzoek moet bepalen, of βάπτισμα is immersio of aspersio. Daarover werd een felle strijd geroerd, roornamelijk in Engeland, waar de dissenters het namen als immersio; ook de Grieksche Kerk doopt door onderdompeling. De meer orthodoxe theologen hielden staande dat het aspersio beteekent, hoewel ten onrechte. De

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dissenters hadden gelijk. Etymologisch toch is aangetoond, dat de stam van βαπτίζειν dezelfde is als in βάθος, gelijk ons „doopen”, van het Gothische „diupan” verwant is aan „diep.” Evenzoo hangen het Duitsche „taufen” en „tief” samen.

Het woord βάπτω is in het classiek Grieksch meer gebruikt dan 't verlengde βαπτίζω. Hard staal b.v. heette σίδηρος βαπτόμενος, gloeiend ijzer in water ingedoopt. Men sprak van „μάχαιραν εἰς πλεθρὸν βάπτειν”, een zwaard in de zijde insteken, zoodat het nat wordt gemaakt van bloed. Promiscue wordt gebruikt βάπτειν εἰς en βάπτειν ἐν.

De beteekenis van βάπτειν is 1^e indompelen; 2^e verven van stoffen.

Onderscheiden is het van δύνειν hierin, dat het eerste is indompelen om het ingedompelde weder boven te halen, het tweede om het onder te houden. Deze beteekenis heeft βάπτειν alleen bij Aeschylus in de uitdrukking ἡ ναὺς ἔβαπεν. Maar dit is dichterlijk gebruik.

De vormen op — ῖζω duiden aan een verzwakking van het begrip, maar doen de actie als actie meer op den voorgrond treden. Bij Plato komt het voor: Symposion 176. 6 „βεβαπτισμένοι” = bezopen menschen (volkstaal); zoo heet een bedorven jongen: μειράκιον βαπτίζόμενον. Plutarchus gebruikt het meer, vaak met ἐκ geconstrueerd; b.v. βαπτίζειν ἐκ πίφου = uit een vat scheppen.

In de LXX vinden wij βαπτίζειν gebruikt voor het Hebreeuwsche טבל en רחץ.

Wat טבל betreft, dit hangt samen met יבל; niet het indompelen, maar het natmaken treedt dus op den voorgrond (voornamelijk beroepen zich hierop zij, die baptisma door aspersio willen). Het טבל wordt geconstrueerd met כ, waarop dient gelet, om de overzetting door βαπτίζειν ἐν te verklaren. Het is in de Stat. Vert. overgezet door (in) doopen, behalve Job 9 : 31.

De Hebreeuwsche plaatsen met טבל nu zijn door de LXX door βάπτειν weergegeven behalve Gen. 37 : 31, waar ze ξμόλυναν hebben.

De plaatsen, waar טבל voorkomt, zijn niet vele; o. a. in Ex. 12 : 22 ('t indooopen van het bundeltje hyzop.); Lev. 4 : 6 enz.

In het N. T. βάπτειν in Luc. 16 : 24. en overdrachtelijk in Marc. 7 : 4.

Nu de beteekenissen van βαπτίζειν in het N. T.

De ouden onderscheidden vijfderlei beteekenis. Deze zijn:

de baptisma fluminis, de gewone waterdoop;

de baptisma flaminis, de doop door blazing aangebracht, gelijk de Heere op zijn discipelen blies, en op den Pinksterdag plaats vond;

de baptisma sanguinis, d. i. de martelaarsdoop;

de baptisma luminis, het overdropen worden met het geestelijk licht des Heiligen Geestes; waaraan eerst later

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de baptisma lacrimarum werd toegevoegd, het waarachtig berouw, de tranen, waarmede de mensch zich zelve besproeit.

Beter evenwel is deze indeeling in viere:

1^e De eigenlijke zin van den Doop (Matth. 28 : 19).

2^e De Doop van den Heiligen Geest.

3^e De lijdensdoop.

4^e De mystieke Doop.

De 2^e beteekenis komt o. a. voor Matth. 3 : 11, Marc. 1 : 8, Luc. 3 : 16; ten deele Joh. 1 : 33; Hand. 1 : 5 en 11 : 16, 1 Cor. 12 : 13.

Van den lijdensdoop is sprake Matth. 20 : 22, 23 en Luc. 12 : 50.

Eindelijk van den mystieken doop: Rom. 6 : 3, Gal. 3 : 27 en Col. 2 : 12.

De Latijnsche Kerk heeft geen vertaling van het Grieksche woord gewild.

Het was ook moeilijk te vinden, want immersio en tinctio duiden iets anders aan. De Romaansche talen volgden haar hierin na. In de Germaansche wereld daarentegen heeft men het woord zelf willen vatten. In het Angel-Saksisch bv. fulfian. Het Engelsch, dat veel woorden van het Fransch overnam, gebruikt ook het oorspronkelijk Grieksche woord.

§ 15. *De Ritus Baptizandi Origine.*

„Het sacrament van den Doop heeft zich ontwikkeld uit den Doop van Johannes, die *ὁ βαπτιστής* per excellentiam heet. Deze Doop van Johannes was een goddelijke instelling, maar die gepraefigureerd lag in de lustrationes van de priesters, Leviëten, en het Israelietische volk; aangeduid was in de profetische symboliek, in den Doop der proselieten en in de wasschingen en onderdompelingen, die bij de heidensche mysteriën en in onderscheidene afgodische eerediensten in zwang waren; terwijl eindelijk deze weer berustten op het gewone gebruik van water om het lichaam, kleederen en huizen te reinigen. Krachtens den oorsprong staat dus bij den Doop als hoofdgedachte op den voorgrond reiniging van onreinheid, geestelijk overgebracht van de smet en de schuld der zonde.”

Deze § zal van achter af worden behandeld.

In de 1^e plaats moet gesproken over het natuurlijk gebruik van het water.

De Doop kwam op in Oostersche landen, waar het dagelijksch baden voor ieder regel is. Het is eenvoudig levensbehoefte. Ook bij de dieren ziet men het herhaaldelijk, waaruit, blijkt dat het een instelling Gods is. Vogeltjes b.v. die in de kooi zijn uitgebroeid, zullen, zoo men een badje bij hen plaatst, aanstonds daarin gaan rondplassen. Noodig is het om de vernielende macht van het stof, waartegen in het water redding is geboden. Het is dus een middel van zelfbehoud en van leven.

Ook vinden wij dit denkbeeld bij het verven; dit aromatisch vocht door de poriën heendringende, geeft een duurzaam bestand aan de stof tegen den invloed van lucht en atmosfeer.

Ook het drinken van water gaat van dezelfde gedachte uit. Als in de woestijn de lippen en de tong dik worden door het droge stof, geeft water een inwendige versterking van de levenskracht.

Nu het gebruik op afgodisch en heilig terrein.

In alle tempeldiensten treft men de lustratio aan; in alle werelddeelen, waar het begrip physice opkwam, gaf men het een symbolische duiding, wat eveneens in de menschelijke natuur ingeschapen is. In het menschelijk besef

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

leeft dit in. Bij de Persen b.v. wordt het kind geheel ingedompeld in het water, en daarbij heeft dan tevens de naamgeving plaats. Het bloed en vuil, waarmee het ter wereld komt moet afgewasschen, om zoo eerst presentable te worden en in het leven te kunnen intreden.

De Egyptenaren dompelden niet geheel onder, maar besprenkelden.

De Romeinen doopten op den achtsten dag de meisjes, op den 9^{en} de jongens; de Grieken op den 5^{en} dag.

Om al nader tot Israel te komen, moet nu gewezen op den proselietendoop. Eindeloos werd hierover, uit Dogmatisch oogpunt, gedisputeerd tusschen de Baptisten en Paedobaptisten. Bij de proselieten toch doopte men ook de kindertjes. En daarom beweren de Baptisten, dat deze doop met dien der Christenen niets te maken heeft, en eerst later opgekomen is. In de 2^e eeuw wordt hij eerst genoemd, zegt men. In de Mischna wordt er niet over gesproken, maar eerst in den Gemarah. Dit argumentum e silentio is natuurlijk zeer zwak. Usantiën, die algemeen bestaan, worden gewoonlijk niet beschreven, eerst als er veranderingen worden aangebracht, gaat men iets er over te boek stellen.

Wat wel afdoet is een ander argument. In de 2^e eeuw was de vijandschap tusschen het kruis en de synagoge volkomen. Waar dit nu zoo was, en de Christenen niets meer van de besnijdenis wilden weten, is het ook onbegrijpelijk, hoe de Joden toen van de Christenen den doop zouden hebben overgenomen. Waarbij dan nog komt, dat de overgang van proselieten uit de heidenwereld tot de Joden machtig was in de laatste eeuwen vóór Christus, maar daarna raakten de Joden in discrediet, en werden zóó gesmaad, dat schier geen heiden meer tot hen overkwam. De ritus nu moet vastgesteld zijn, toen de overgang het sterkst was, dus nog vóór Jezus' komst in het vleesch.

Bij den overgang nu der proselieten had er een drievoudig ritueel plaats: de מילה, טבילה, en de קרבן, besnijdenis, doop en offerande. De doop werd van meer gewicht geacht dan de besnijdenis.

Als zich nu een heiden aanmeldde om proseliet te worden, zoo werd er een commissie van 5 personen benoemd om den candidaat te onderzoeken. Nauwkeurig moest men nagaan, of ook eenige bijbedoeling hem tot dezen stap bewoog. Waren er geen bezwaren, zoo werd eerst de מילה voltrokken; hiermee werd hij nog geen Jood, maar bleef גוי. Na eenigen tijd ging men over tot den Doop, welken vrouwen natuurlijk alleen ontvingen zonder de besnijdenis. Hierin moet waarschijnlijk de reden gezocht, dat de doop hooger waarde erlangde dan de besnijdenis.

Een van de 5 personen trad hierbij op als de dooper, de מטביל. Als vader

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

trad hij op voor den proseliet. Door den doop toch stierf men af van de geheele wereld; vader en moeder moest men verlaten, en alle relatien met de heidensche kringen verbreken. Uit het doopwater opkomende was men in Israel geboren, kreeg men een nieuw volk, en ook een nieuwen vader, den מַטְבִּיל.

De naam van ὁ Βαπτιστής aan Johannes gegeven kan zich hieruit alleen verklaren. Deze gewoonte werkte na op het peter- en meterschap van de Grieksch en Roomsche Katholieken, wat onze vaders meest bestreden. Men gevoelt ook, dat het onzinnig is voor Christenkinderen peters en meters te nemen. Alleen bij een heidenkind zou het eenig raison hebben.

De wijze, waarop de Doop plaats had, was deze:

Nadat men zich uitgekleeft had, werden de nagels en het haar afgeknipt; daarop daalde men tot de armen in het water in. Zoo bleef men staan, terwijl de Joodsche geboden werden voorgehouden. Verklaarde men ze aan te nemen, zoo dompelde men geheel onder, om als Israeliet, als nieuwgeborene, als כְּרִיאָה הַרְשָׁה bij het uittreden te worden begroet.

Alle vroegere banden waren nu afgesneden. Zelfs had men hierdoor, gelijk Abraham, zijn erfrecht prijsgegeven. De overtuiging, dat de heidenwereld Levietisch onrein, en Israel rein was, was uitgangspunt. Om van het eene tot het andere over te gaan, was lustratio noodig.

Daarop volgde de קַרְבֵּן als zinnebeeldige aanduiding, dat men zich den Heere wilde wijden. —

Vervolgens werd in de § op de profetie in Israel gewezen. Van belang zijn Jes. 44 : 3. Jer. 4 : 14. Ez. 16 : 9 ; 36 : 25 ; 37 : 23. Zach. 13 : 1. en ten deele Ps. 51 : 4 en 9.

Ez. 36 : 25. Het sprenkelen van water heeft een geestelijke beduidenis, gelijk blijkt vs. 26. De innerlijke reiniging door den Heere van de ziel wordt profetisch-symbolisch aangeduid.

Voorts is gesproken van de lustrationes in Israel, die eveneens praefiguratieven van den Doop waren.

Het eerst worden ze vermeld Gen. 35 : 2; het sterkst treden ze op den voorgrond bij de wassching van den melaatsche (Lev. 14). Ook komen ze voor bij alle sexueele verontreiniging, en in de derde plaats, zoo iemand Levietisch onrein geworden was door het aanraken van dood aas (Lev. 17 : 15, 16; 22 : 4—6, Deut. 21 : 6); ook zoo iemand den bok Azazel had weggebracht in de woestijn. (Lev. 16 : 28). Eindelijk bij het ontzondigingsoffer (Num. 19 : 7).

Een andere reeks, meer speciaal op den Doop doelende, waren de lustrationes voor hen, die met het heilige in aanraking zouden komen. Zoo moesten zich de Levieten, de Priesters en de Hoogepriester in het koperen waschvat baden. Onder de vele beschrijvingen moet op twee nader de aandacht worden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gevestigd. Ze worden vermeld Ex. 29 : 4 en Lev. 8 : 6, waar Mozes zelf als lustrator, als dooper optreedt.

In alle deze lustrationes zijn deze twee elementen, dat bij het symbolisch volksbestaan van Israel de zonde in stoffelijke, met name Levietische onreinheid werd afgebeeld, en dat nu het badwater intreedt, niet om feitelijk die onreinheid weg te nemen (het badwater bv. nam niet de melaatschheid weg) maar om te wijzen op den dieperen zin der verontreiniging. Het wezen toch der Levietische onreinheid moet gezocht in den band tusschen lichaam en ziel. De onreinheid was symbool van de zonde, de lustratio van de wegneming en reiniging der zonde.

De doop van Johannes.

Hij nam den Doop niet van de proselieten over, schoon er terdege samenhang is; maar zijn doop was een instelling Gods (Joh. 1 : 33). Zeer omstandige openbaringen waren hem ten deel gevallen; zijn doop en de aanwijzing van Christus waren van goddelijke instelling. Maar God neemt dit instituut uit de feitelijk bestaande omstandigheden en gewoonten, gelijk de besnijdenis, de reiniging en het paaschmaal. Het goddelijk bevel alleen geeft het goddelijk karakter.

Waar de proselietendoop heidenen in den Joodschen volksstam inlijfde, daar treedt Johannes op, niet om heidenen, maar om Joden te doopen, en om tot den Jood te zeggen: Gij, die de proselieten meent te zaligen, moet zelf nog tot de zaligheid komen. Uit de bedeeeling der schaduwen moet gij overgaan tot de realiteit. Het βασιλεία τῶν σκιῶν heeft afgedaan, en het βασιλεία τῶν ὀφρανῶν treedt in. En nu zijt gij, o Jood, nog niet gerechtigd om in dat koninkrijk der hemelen in te gaan. Gij moet zonde belijden, gedoopt worden, overgaan van de schaduw tot de realiteit; gij moet gaan tot Hem, die als koning over u zal verschijnen. —

Uit den proselietendoop moet zijn naam worden verklaard. Maar Johannes treedt op voor het koninkrijk der hemelen; moet dus ook zijn bevel uit den hemel hebben. Zijn doop is de laatste aanduiding van Gods wege, dat de bedeeeling der schaduwen ten einde liep en de vervulling kwam. Daarom was hij den Farizeën een aanstoot; daarom ook komt de vraag: „was zijn doop uit de menschen, of was hij uit God?”

Nu treedt Johannes op tegen de σκιά, en mocht dus ook zijn doop niet als het eigenlijke beschouwen; zijn doop was voorlooper van den wezenlijken doop, de eigenlijke Dooper was Christus, die met den Heiligen Geest doopt.

Wat leert ons nu Matth. 3? Dat hij optreedt in de woestijn. Onder de symbolische bedeeeling toch was het land van Israel heilig, symbool van den

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gelukstaat in den hemel. Hij moest dus uit Palaestina, naar de woestijn, de woonplaats der daemonen.

Vs. 2. Niet een bekeering is hier bedoeld, in den zin, waarin wij het verstaan. Maar een bekeering van het zich voldaan gevoelen met de *συνή* tot den dorst naar de realiteit.

Niet symbolisch gelijk de priester, was hij gekleed, maar in kemelshaar; zijn voedsel was niet van de schatten des lands, als schaduw van de heerlijkheid des hemels, maar sprinkhanen en wilde honig. En wat is nu het hoofdthema zijner prediking aan allen, die tot hem uitgaan? Dit zeggen vs. 9 en 10. Bij den proselietendoop was dit de glorie van den dooper, dat hij uit Abraham was. Maar Johannes zegt: Dit geeft u niets, in de wezenlijkheid van de dingen van Gods rijk moet gij ingaan.

Vs. 11. Moeten zij zich nu eerst bekeeren, om daarna den Heiligen Geest te ontvangen? Ja; dus is ook de *μετανοία* niet als principiële bekeering bedoeld, want dat is een werk van den Heiligen Geest. Maar de doop, hier vermeld, is het inbrengen van de realiteit, onder het O. V. symbolisch aangeduid. De Heilige Geest, die als vuur uit den hemel komt, als reëel, heft de symbolische beteekenis op.

Over de verhouding van den doop van Johannes en den doop door Christus ingesteld, zal later worden gehandeld. (Cf. Hand. 19 : 1—5).

Nu nog te wijzen op het besef van Israel, in de dagen, waarin Johannes de Dooper optrad. Men verstond de beteekenis van den zondvloed en het gebeurde bij de Roode Zee. De Rabbinische geschriften toonen dit. Dat aan Israel bekend was, dat water den dood aanbrengt, blijkt uit Lev. 11 : 32, 33. Immers, al wat met het doode aas in aanraking gekomen was, moest in water worden ondergedompeld, of, zoo dit niet mogelijk was, worden verbroken. Een zelfde gedachte, het ondergaan in het water, en het gaan in den dood ligt aan beide ten grondslag.

§ 16. *De Institutione Baptismi.*

„De instelling van het sacrament van den Heiligen Doop is van den Middelaar uitgegaan kort vóór Zijn hemelvaart, en berust dus noch op kerkelijk gebruik, noch op apostolische ordinantie, maar op een rechtstreeksch bevel des Heeren. Toch ligt de wortel van deze instelling reeds in den doop, dien Jezus zelf onderging en mag van Jezus' doop niet worden afgescheiden. De doop, dien de discipelen bedienden tot aan Zijn hemelvaart vormt de verbindingsschakel tusschen beide. De uitstorting van den Heiligen Geest, die verzeld van het wonder der *γλῶσσαι* op de eerste toediening van het sacrament des doops volgde, doet de actio Salvatoris uitkomen, die het eigenlijk mysterium van den doop uitmaakt.”

De instelling van den Heiligen Doop vinden wij Matth. 28:19. In Matth. 10:5—8 bij de uitzending der twaalf geeft de Heere een last. Tot de kinderen van Abraham moesten ze uitgaan om hen proselieten te maken van het koninkrijk Gods. Waar wij hier lezen: „het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen.” daar vinden wij in tegenstelling daarmee in Matth. 28:18: „*ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία.*” Hierop valt nadruk. Nu toch is het koninkrijk der hemelen gekomen. Niet meer alleen tot de Joden moest men gaan, maar tot alle Heidenen. Het *μαθητεύσατε* is slecht weergegeven door „onderwijst.” Het best verstaat men het woord door vergelijking met Joh. 4:1 en 3:25—27, waar van *μαθηταί* gesproken wordt.

Zoowel de Heere Jezus als Johannes had een kring van leerlingen om zich. En nu beteekent het *μαθητεύειν* iemand tot leerling maken, in den kring opnemen. Dit blijkt ook uit vergelijking met Matth. 28:20, waar van een *διδάξας* sprake is, wat niet in *μαθητεύειν* inligt, en eerst later volgt.

Deze uitspraak ziet blijkbaar terug op Ps. 110:2, 3. Het moment der vervulling dezer profetie is gekomen; vs. 1 wordt vervuld; Christus vaart ten hemel, bestijgt den troon. Nu moet Hij ook hebben zijn volk, niet Israel, maar een volk uit alle volken, gewillig op den dag zijner heirkraft.

Nu wordt aan de ritus niets veranderd. De *טבילה* blijft; maar — en dit is de verandering — zij moeten doopen *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ἁγίου Πνεύματος. Vroeger was de ritus symbolisch, nu is de doop exhibitief geworden. Daartoe zou de Heere zelf bij hen zijn en zijn kracht in hen openbaren.

Maar hiermede kunnen wij niet volstaan. Het sacrament van den doop heeft een achtergrond in den doop, dien Jezus zelf onderging.

Bij den doop, dien Johannes aan Jezus bedient, treedt dit op den voorgrond, dat het de doop van Johannes blijft. De woorden, die Johannes sprak: „Mij betaamt het tot U te komen” drukken uit den vollen zin van de verhouding tusschen den doop van Jezus en van Johannes. Johannes toch had hierin gelijk, dat hij aan zijn doop, die symbolisch was, niet genoeg had, maar dat hijzelf noodig had den doop met den Heiligen Geest en met vuur. Dus: „Gij hebt geen behoefte aan den waterdoop, maar ik wel aan dien met vuur.”

Hierop antwoordt echter Jezus: „dat moet wel; want het betaamt alle gerechtigheid te vervullen.” Matth. 3 : 15. Waarom nu zocht Jezus dien doop, wat Johannes niet begreep? Wie hadden dien doop noodig? Allen, die in de symbolische bedeeling van Israel stonden, en nu in het waarachtige Israel moesten overgaan. Nu was de Heere uit het koninkrijk der hemelen uitgegaan, daalde neer in Israel, sloot zich aan de ἑξῆς Ἰσραὴλ aan, en nam vleesch en bloed aan onder de wet (Gal. 4 : 4). Hij bracht dus niet het koninkrijk der hemelen met zich op aarde, maar ging in de bedeeling der schaduwen in. Daarom had de besnijdenis plaats, en werd de offerande gebracht voor den eerstgeborene. Maar uit deze bedeeling moest ook Hij overgaan tot het koninkrijk der hemelen, wat eerst bij de opstanding plaats greep. Ware dus Jezus niet gedoopt, wij waren in de Doopersche ellende blijven hangen. Zij toch brengen Christus niet bij ons, niet tot in ons vleesch en bloed. Nieuwgeschapen vleesch bracht Hij mee uit den hemel, en een volledige vereeniging tusschen Christus en ons vindt zoo niet plaats.

Maar dit is niet zoo, hij werd arm, onder de wet, en had noodig uit het Jodendom over te gaan in het koninkrijk der hemelen, moest gedoopt en μαθητής van Johannes zijn.

Wat is nu de gerechtigheid, die moest vervuld?

Dat Christus zijn ingang in het koninkrijk, om daar kroon en troon te ontvangen, niet anders kon ontvangen, dan door den deurwachter. Niet van ter zij gaat Hij in, maar de deurwachter moet hem opendoen. Wel staat die verre onder den herder, maar de ordinantie mag niet gebroken. Nu is Johannes die deurwachter, en het parool moet gewisseld. Daarom zegt Jezus: „Laat nu af. ἄ φεῖς ἄφρα.” 't Is waar wat gij zegt, maar nu hebt gij over mij te zeggen.

De woorden δικαιοσύνην πληροῦν verstond men gewoonlijk, dat Jezus bij de aanvaarding van zijn ambt ook de lustratio van den Hoogepriester in Israel

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

moest ondergaan (Lev. 8 : 6, 12). Toch is dit verkeerd, wijl de ingang van Christus in het priesterschap in de Heilige Schrift in tegenstelling met dien van het aäronietisch priesterschap wordt geteekend. (Hebr. 7 : 16). En waar de priester in Israel zijn smet dankte aan zijn ouders, uit wie hij ook het priesterschap had, zoo gaat deze parallel hier niet door.

Daarom is het beter te verklaren in verband met Joh. 10, waar de doop van Jezus in verband treedt met zijn komen in het vleesch.

Op aarde heeft men nog iets hoogers dan een koning, nl. een keizer. Toch noemt Christus zich en wordt Hij alleen genoemd „de βασιλεύς.” Dit heeft natuurlijk beduidenis. Een koning is de representant zijns volks, door eenheid van nationalen zin, en door het hoog gezag, dat zijn grondveste vindt in de harten zijns volks. De keizer evenwel is eenvoudig imperator van het leger.

Nu heeft God de wereld en den mensch geschapen als zijn heerschappij, zijn rijk; dit gansche organisch geheel was het Godsrijk.

Door het inkomen van de zonde nu wordt dat Godsrijk gebroken en ontstaat er behoefte aan het menschelijk gezag op aarde. Het is een gevolg der zonde. De eerste aandrift nu is om van het gansche menschelijke geslacht één rijk te maken, waarvan satan koning zou zijn. Tot Noach toe had hij koninklijke macht, voerde heerschappij in de harten; maar toch een onredelijke macht. Daarom heet hij ἄρχων, niet βασιλεύς. De zondvloed breekt zijn rijk. Maar daarna begint dat pogen weer, totdat God bij Babel het verwoest, door de mogelijkheid er toe weg te nemen; de eenheid werd onmogelijk door de spreiding. Van dat oogenblik af is het mogelijk, dat er veel koningen zijn, maar niet meer één koning. En juist die veelheid der koningen moet het postulaat blijven stellen van dat ééne koninkrijk, dat God stellen zal. Toch worden er nog telkens pogingen in het werk gesteld. De eene koning onderwerpt den anderen. En die idee klimt al verder op, tot men eindelijk de keizeridee krijgt, d. w. z. men laat de volken voor wat ze zijn, maar slaat om ál die volken een hoepel. De assimilatie-idee wordt opgegeven, maar men zoekt nu een uitwendigen band.

Daartegenover nu komt het βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waarvan Israels volksstaat voorbeelding is. Saul werd verworpen, omdat hij was een koning „als die der andere volken.” Daardoor verloor Israel zijn exceptioneele positie. Maar David was type van den koning in het βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Is nu het βασιλεία τῶν οὐρανῶν hetzelfde als het βασιλεία τοῦ Θεοῦ? Neen, want dit stond achter het genadeverbond, en komt eens terug aan het einde der dingen. Maar tusschen het intreden van het genadeverbond en het einde aller dingen ligt het βασιλεία τῶν οὐρανῶν in een tweevoudig bestaan, nl. eerst σκιατικῶς, typisch, en daarna reëel. Niet een koninkrijk dus in de hemelen, maar dat uit de hemelen is, doch op de aarde gesticht. Het is zoo sterk

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

mogelijk, de antithese tegen den keizer, tegen de rijken Syrië, Babel, Perzië, Macedonië; en eveneens antithese tegen het rijk van den ἄρχων, dat voor den zondvloed alle macht gehad had. Vandaar dat Jezus nergens erkent, dat Augustus is de heerscher over de wereld, neen, Hij staat tegenover den archōn; daarom is het bij de verzoeking in de woestijn satan, die zegt, dat hij Hem alle koninkrijken geven zal; en wanneer Jezus tegenover den representant van den keizer staat, en deze Hem vraagt: „Zijt gij dan een koning?” dan zegt Jezus: „ja, maar mijn koninkrijk οὐκ ἔστιν ἐν τοῦ κόσμου τούτου” (Joh. 18 : 36), en wederom „οὐκ ἐντεῦθεν.” Jezus zelf exegetiseert den naam van βασιλεύς, en voegt er bij: „zoo mijn koninkrijk van deze wereld ware, zou zouden mijne dienaars gestreden hebben.” Dit is de tegenstelling tusschen den βασιλεύς en den καίσαρ.

Satan vocht door zedelijke argumenten. Antithetisch nu moet Jezus zijn koningschap ook veroveren door zedelijke wapenen. Hoe bereikt Jezus dit? Door zijn dood, door de goddelijke macht der liefde, door te dienen, en niet te heerschen, door de absolute daad van toewijding. Zoodra de zedelijke macht van Christus' liefde in de harten der zijnen is gefundeerd, is zijn koninkrijk er. En dat koninkrijk strekt zich even ver uit, als in de harten die zedelijke macht bestaat. Satans macht is een oecumenische, en evenzoo die van Christus, die door zijn kruis een troon formeert in het hart der menschen.

Nu heeft in dit oogenblik Christus dit koninkrijk der hemelen in bezit, maar eenmaal neemt het een einde, als de Zoon het den Vader overgeeft, opdat God zij alles en in allen. Dan is het eindresultaat: het Godsrijk.

Christus nu is door zelfnegatie, door het komen onder den νόμος voortgeschreden tot dat koninkrijk. Daarom liet Hij zich door Johannes doopen, en zegt: ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Dit was evenwel de symbolische voorstelling. De lijdensdoop was het, waar het op aan kwam. Die eerst fundeert het koninkrijk. Eerst door den lijdensdoop is Johannes' doop gerealiseerd. Eerst daardoor werd hij een waarachtig sacrament.

Dat die lijdensdoop het eigenlijke was, zegt ons Paulus: „met Hem begraven door den doop in den dood.”

Bij Jezus' doop grijpen nog twee dingen plaats:

1^o de nederdaling van den Heiligen Geest.

2^o de declaratio Patris.

Dus volstrekt niet de doop van Johannes alleen. Johannes had zelf gezegd: „Ik doop met water, maar na mij komt een, die met den Heiligen Geest doopt.” Welnu, als Jezus gedoopt wordt, komt de Heilige Geest. —

De Doop van Jezus' discipelen Cf. Joh. 3 : 22 – 26. Joh. 4 : 2.

Ook Jezus begon rondom zich een kring te vormen, en door den doop, gelijk Johannes μαθηταί te maken.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De vraag is of Jezus zelf doopte, of dat Hij het door zijn discipelen liet doen? De bovengenoemde plaatsen zijn volstrekt niet met elkander in tegenspraak. Ook Jezus nam als ritus van inwijding den doop aan, schoon Hij de uitvoering er van aan zijn discipelen overliet. De Roomsche Kerk zegt, dat Jezus Petrus en Maria gedoopt heeft, en Petrus de andere discipelen. Maar uit de Schrift blijkt, dat de discipelen reeds gedoopt waren door Johannes; immers tot hen was het, dat Johannes zeide: „ziet het Lam Gods.” Dit historice, maar ook uit den aard der zaak vloeit het voort. De doop was de proefsteen, wie Gode behoorde en wie niet. Is het nu denkbaar, dat zulke mannen, die uitverkoren waren, aan die roepstem geen gehoor gegeven hebben?

Welk karakter droeg de doop, dien Jezus door zijn discipelen liet toedienen gedurende zijn omwandeling? Precies hetzelfde als de doop van Johannes. Ook die doop is nog niet geweest het sacrament. Zijn dan de apostelen gedoopt, toen het sacrament werd? Neen, omdat hetgeen dien doop tot sacrament moest maken, den apostelen op den Pinksterdag is toegekomen.

Tegen Joh. 4 : 2 zegt de Roomsche Kerk, dat Jezus op dat oogenblik niet doopte. Maar vs. 1 meldt niet een bepaald feit, maar ziet op 's Heeren gansche optreden.

Waarom heeft dan Jezus zelf niet gedoopt? Omdat Jezus allen doopt die zijn koninkrijk inkomen. Hij heeft de actio in sacramento. Maar waar nog niet is de doop, maar de praefiguratie van het sacrament, daar bedienen de discipelen het, gelijk Johannes zeide: Ik doop wel met water, maar die na mij komt met den Heiligen Geest. Het doopen van Jezus zou een superstitieuse voortrekking geweest zijn, waartegen Jezus altijd gewaakt heeft.

Hoe staat het nu met het verband tusschen den waterdoop en den doop met den Heiligen Geest? Hand. 2 : 38—41.

Hier zien wij het eerst het sacrament opkomen, door de toevoeging der woorden: *καὶ ἡμψεσθε τὴν δωρεάν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*. Dit was na de uitstorting van den Heiligen Geest.

Gelijk de Methodist meent men soms, dat God zoo nu en dan den Heiligen Geest neerzendt, en dat die overstorting figuurlijk met den naam van doop bestempeld wordt. Zoo bidt men wel om den Doop met den Heiligen Geest. Hierdoor nu wordt de beteekenis van den Pinksterdag verkleind, het verschil van O. en N. V. uitgewischt, en de organische eenheid van het Lichaam van Christus feitelijk vernietigd. Als toch de Heilige Geest wordt opgevat als de levensadem van dat Lichaam, zoo kan het niet anders of die adem, die er eenmaal ingekomen is, blijft er ook in. Daarom moet de voorstelling onzer vaders daartegenover gesteld. De Heilige Schrift teekent de uitstorting van den Heiligen Geest als één bepaald feit, dat niet gerepeteerd wordt. Vandaar,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dat Johannes er op wijst, dat vóór den Pinksterdag de Heilige Geest er nog niet was, wijl Jezus nog niet was verheerlijkt. En ook Jezus zegt, dat de Heilige Geest als een andere Paracleet komen zal.

Die uitstorting van den Heiligen Geest heeft ten gevolge, dat de gemeente geworden is een *ναὸς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*.

Intusschen zij opgemerkt, dat bij de apostelen aan de uitstorting van den Heiligen Geest hun wedergeboorte was voorafgegaan. De Pinksterdag was niet de bekeering der apostelen; ook niet de ambtelijke zalving, want die had plaats gehad na Jezus' opstanding, toen Hij op hen blies en zei: „Ontvangt den Heiligen Geest.” Maar de Heilige Geest kwam nu als de levensadem in het Lichaam van Christus in, om er woning in te maken en het van binnen uit te bewerken.

Hand. 2:38. Petrus stelt den eisch, dat ze zich bekeeren zullen, dan zich laten doopen, om den Heiligen Geest te ontvangen. Niet de Geest der wedergeboorte dus is bedoeld, maar die Geest, waardoor zich de levensgemeenschap van het Lichaam van Christus openbaart. Deze levensgemeenschap nu wordt vs. 42, 46 (let op het *ὁμοθυμαδόν*) en vs. 47 beschreven.

Hand. 9:18. Weer de doop na de bekeering, als het in verband gesteld worden met het organisme.

Hand. 10:47. De doop na een gave des Heiligen Geestes (vs. 44). Als een complement van den Pinksterdag moet dit worden beschouwd.

Over Hand. 19:1–6 zal later worden gehandeld.

Vergelijk nog Hand. 8:16, 36–38, 16:15, 33 enz.

§ 17. *De Baptismi Administratione.*

„De bediening van den Heiligen Doop eischt de onderdompeling van den doopeling in rein water, welke onderdompeling slechts ter wille van de omstandigheden met besprenkeling van zulk water kan vervangen worden. In geval de methode van besprenging gebezigd wordt, is men noch aan een enkele, noch aan een drievuldige besprenging gebonden, maar is alleen eisch, dat de besprenging reëel zij. — Deze onderdompeling of besprenging moet verzeld zijn van de overluid uitgesproken doopsformule, gelijk die Matth. 28 : 19 door de Christelijke Kerk is geijkt. Een formule, waar het Amen onwezenlijk is en het al of niet herhalen ervan bij meerdere doopen onverschillig is.

Deze bediening moet plaats hebben in de vergadering der geloovigen, na voorafgaande belijdenis, stipulatiën en gebeden, en gevolgd worden door dankzegging.

Ze volge op de Bediening des Woords en ga er niet aan vooraf.

En eindelijk ze grijpe plaats door dengene, aan wien de dienst des Woords is bevolen volgens machtiging van den raad der Kerk.

De vraag is, hoe de doop moet plaats hebben, door besprenging of door onderdompeling? En of vervanging volgens de Heilige Schrift geoorloofd is?

De Baptisten en de Grieksche Kerk hebben gelijk, dat onderdompeling oorspronkelijk gebruik was; dit blijkt:

1^e uit de etymologie van het woord baptisma.

2^e uit de voorbeelden in de Heilige Schrift, de lustrationes, den doop van Christus, van den kamerling enz.

3^e uit de symbolische explicatie. Cf. Rom. 6 : 4; 1 Petr. 3 : 20, 21

Evenwel is vervanging door besprenging geoorloofd als pars pro toto. Ook het O. T. spreekt reeds van זרק (Ez. 36 : 25). Ook het bloed werd gesprengd aan de hoornen van het altaar, waar het indompelen niet wel mogelijk, onschoon, onheilig zijn zou en dierlijkheid zou kweken. Ook de ontzondiging met water, hyzop en asch van een roodkleurige koe had met besprenging plaats.

De apostelen pasten het ook op de offerande van Christus toe. 1 Petr. 1 : 2, Hebr. 10 : 22; 12 : 24.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ook de omstandigheden maken de aspersio noodzakelijk, en wel:

- 1^o wijl bijna uitsluitend de doop van kleine kinderen voorkomt.
- 2^o die doop in een vergadering bediend wordt, zoödat eerbaarheid het eischt.
- 3^o om het klimaat. —

II. Moet de besprenging eenmaal of driemaal plaats hebben?

Onverschillig behoeft deze quaestie niet te zijn, daar toch ook Lev. 14 : 16 en 4 : 17 van een zevenvoudige besprenging gesproken wordt. Het kon dus een symbolische beduidenis hebben. Evenwel is voor een drievoudige besprenging geen aanleiding aanwezig, doch de besprenging mag niet anders zijn dan een pars pro toto voor de immersio, en waar dit eenmaal plaats heeft, moet ook de aspersio eenvoudig zijn. Ook moet de aspersio *werkelijk* zijn, en tevens in capite, wijl de immersio voldoende was, als het hoofd de natwording voelde. Niet warm moet het water zijn, maar op zoo'n temperatuur, dat het met frischheid aandoet.

III. Het verband tusschen het water van den doop en de formule van den doop.

De formule laat het water onveranderd, geeft geen bijzondere hoedanigheid er aan. Maar toch komt ze niet zonder logisch verband bij het water bij. De formule zonder aspersio of immersio zou geen zin hebben. „Ik doop” zou men weg kunnen laten, wijl de actie aanwezig is; doch hierin ligt het logisch verband tusschen formule en aspersio. Dat men den naam en „u” er aan toevoegt, is liturgisch schoon. De ecclesia toch staat hier tegenover iemand, die in het corpus mysticum zal opgenomen. Daarom dient de naam en „u”, om aan te wijzen, met welken naam hij in dien kring zal genoemd. Alleen Christelijke namen, en geen bijgeloovige zijn derhalve geoorloofd.

Heeft er bij het uitspreken der formule een niet opzettelijke vergissing plaats, zoo verliest de doop daardoor niets van zijn waarde. Maar de wijziging mag niet willekeurig zijn, daar de doop inlijft in de algemeene oecumenische kerk. En deze alleen heeft het recht verandering in de formule aan te brengen. Zoo is b.v. ongeoorloofd te doopen „in den Naam des Vaders, en in den Naam des Zoons en in den Naam des Heiligen Geestes”, wat tot Trithisme aanleiding geven zou. Wie het doet, verstaat het woord „Naam” niet.

„Amen” behoort niet tot de doopformule. Bij het ayondmaal zegt men het niet; het behoort dus niet tot de sacramentele woorden. Men mag het gebruiken om daarmede de formule te sluiten, en naar eigen verkiezing het bij iederen doopeling herhalen of niet.

IV. De doop moet plaats hebben in coetu fidelium.

De Roomschen, Gricken, Lutherschen storen zich hier niet aan. Men heeft er een ander kerkbegrip. De Roomschen doopen altijd in het kerkgebouw, een

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

met zelf en olie geheiligde plek. Evenzoo de Grieksche kerk. De Lutherschen nemen, dat de kerk bestaat in de ambten. De clerus is er de *ecclesia representiva*.

De Gereformeerden hebben elk magisch begrip buitengehouden en gezegd, dat de kerk alleen kan bestaan in het hart der geloovigen (Luk. 17 : 20); ze is *τοὺ Θεοῦ*, wijl de Heilige Geest in haar woont. Die Heilige Geest is de *πνεῦμα* van al de geloovigen; en daarom moet volgehouden, dat de kerk alleen daar is, waar de geloovigen zijn.

Daarom moet ook de doop in het midden der gemeente plaats hebben. Waar er geen fideles zijn, is de ritus van den doop niet volkomen.

De Roomschen beroepen zich op den kamerling en den stokbewaarder te Philippi. Maar dat zijn uitzonderingen. Het zegt alleen, dat de doop, zonder praesentia fidelium niet onmogelijk is.

De doop in het midden der geloovigen moet 2^e streng worden volgehouden, wijl de doop is de vraag naar een goed geweten (I Petr. 3 : 21), en 3^e omdat het sacrament, als teeken van opneming in het genadeverbond, niet mogelijk is met uitsluiting der liefde van de overige leden, die zich dus ook als *ecclesia* moeten vertoonen.

V. Wat aan den doop voorafgaat en wat er op volgt.

Bij den doop moet gebruikt een formulier, een uiteenzetting van de beteekenis van het sacrament. Nu mag de verklaring van den doop niet aan de individueele meening worden overgelaten, maar moet door de kerk worden gegeven.

Door stipulatiën moet de doop worden voorafgegaan. Gevraagd moet of de belijdenis van de kerk ook zijn belijdenis is. Is de doopeling een klein kind, zoo moeten de stipulatiën gemaakt met hen, die den doop komen vragen, welke in naam van het kind de verplichtingen op zich nemen.

Gebed en dankzegging zijn noodig, omdat de doop *sine actione de coelo* geen doop is.

Een toespraak mag plaats hebben om den ernst van de zaak, maar er moet tegen worden gewaakt, dat die actie het sacrament store; ze mag niet worden beschouwd, alsof daarin het eigenlijke lag.

VI. Den persoon, die den doop bedient, stelt de kerk aan.

In de Roomsche, Grieksche en Luthersche kerk kan ieder doopen in *ictu mortis*. Het heil toch wordt, volgens hen, *per opus operatum* in den doop medegedeeld. In de Anglicaansche kerk mogen ook de diakenen doopen, als geestelijken van lageren rang.

Overigens zijn alle Christelijke kerken van meening, dat de doop gebonden is aan den dienaar, die het Woord bedient. Onze kerk kent geen *necessitas* en wil geen nooddoop. Joh. 4 : 2 zegt, dat Jezus zelf niet doopte en Paulus zegt (I Cor. 1 : 17), dat de Heere hem gezonden had niet om te doopen, maar tot het verkondigen van het Evangelie.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Waarom nu is de doop aan het ministerium Verbi gebonden?

Omdat de doop niet aan de plaatselijke, maar aan de oecumenische Kerk behoort; daarom moet ook een ambtsbekleeder, door de oecumenische Kerk erkend, den doop bedienen. Een ouderling, die plaatselijk is, mag het niet doen.

Het sacrament van den doop is verbonden met den dienst des Woords. Onze vadersen zeiden: het sacrament zet het zegel op het Woord. Dus moet ook hij, die het woord bedient, de sacramenten bedienen.

Maar nu kunnen er zich abnormale gevallen voordoen, in achterhoeken b.v. waar geen dienaar des Woords is. In zoo'n geval mag de kerkeraad een ouderling autoriseeren, om den doop te bedienen. Eveneens dus als de predikant, die ook geautoriseerd is, en niet als gepatenteerde, gelijk Rome meent, het recht tot doopbediening in zijn eigen persoon bezit.

§ 18. *De Significatione Symbolica Baptismi.*

„De symbolische grondbeteekenis van de doopacte ligt in de reinigende kracht, die door de scheppingsordinantie aan het water is ingeschapen, weshalve het waterbad afbeeldt de afwassching der onreinheid onzer ziel; en slechts in zooverre het bloed van Christus in geestelijken zin van zonde reinigt, kan het water per tertium comparationis gezegd worden het bloed van Christus te representeeren. Stond nu de zonde, wier afwisseling door den doop wordt afgebeeld, als eenmaal begane en persoonlijke daad op zichzelf, zoo zou de doop gedurig herhaald moeten worden en de symboliek hiermee zijn uitgeput. Dit echter is niet alzoo. De zonde wier afwassching wordt afgebeeld, treedt op in het driedelig karakter:

- 1^e van vrucht te zijn eener zondige existentie;
- 2^e uiting te zijn van de verdorvene menschelijke natuur;
- 3^e schuld te constitueeren.

Uit dezen hoofde is afwassching van zonde ondenkbaar, tenzij er

- 1^e vernieuwing van de existentie kome;
- 2^e gemeenschap aan een zuivere menschelijke natuur ontsta;
- 3^e de schuld zij geboet;

En dit nu maakt, dat de heilige doop, om in principieelen zin, reiniging van zonde te kunnen afbeelden, behalve, dat hij symbool van reiniging is, ook afbeeldt:

- 1^e de wedergeboorte;
- 2^e den overgang uit het rijk der duisternis in het koninkrijk van den Messias;
- 3^e de voleinde boete.

Ook deze drie nu worden door het sacrament van den heiligen doop in zooverre afgebeeld, als de ondergang in, en het weer opkomen uit het water, dood, en wederopstanding ten leven voorstellen, het ingaan en weeropkomen uit het water, wisseling van levenskring beduiden, en het zich onderwerpen aan den doop van iemand, die in naam van den Christus optreedt, de geestelijke dooding in den fides vertegenwoordigt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hier wordt gesproken over de symbolische beteekenis; niet nog over de actie.

Wat nu die beteekenis betreft, zoo springt in het oog, dat ze gehecht is aan het water, en wel als in zich dragende de kracht der reiniging. — De hoofduitspraak vinden wij 1 Cor. 6 : 11, waar Paulus zegt tot de Corinthiërs, dat ze vroeger zondaars waren uit de heidenen, maar dat er in hun toestand verandering gekomen is. Nu zeggen de Roomschen: hier staat toch de heiligmaking vóór de rechtvaardigmaking, dus gaan de Gereformeerden verkeerd. Maar — hier wordt uitsluitend van den doop gehandeld; en nu spreekt Paulus van twee levenskringen. En de overgang van den eenen tot den anderen heeft plaats door het ἀπολούειν, door den doop. Zoo alleen komt tot zijn recht: ἐν τῷ ὁμύματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, en de vermelding van den Heiligen Geest, waarin juist het onderscheid tusschen den doop van Johannes en het sacrament gelegen is. Nu beteekent het ἁγιάζειν het overgezet en afgezonderd worden in een heiligen levenskring, waarop men niet meer voor verdoemden, maar voor gerechtvaardigden geldt. (δικαιοῦν).

Dezelfde gedachte is uitgedrukt in Ez. 36 : 25, Zach. 13 : 1, Ef. 5 : 26, 1 Petr. 3 : 21.

II. De verhouding van het water met het bloed van Christus moet zuiver opgevat. Het water op zich zelf representeert niet het bloed van Christus, alleen per tertium comparationis, nl. doordien aan beide reinigende kracht wordt toegeschreven. Bloed op zich zelf heeft geen reinigende kracht, integendeel het is besmettend. Maar het representeert het leven.

De uitdrukking, dat Christus' bloed reinigt, vinden wij 1 Joh. 1 : 7 en 9. In vs. 7 is sprake van den καθάρσιμος der ἁμαρτία, in vs. 9 van de ἀδικία. Het eerste beteekent de wegneming der smet, het tweede der schuld. In Hebr. 9 : 22 wordt de geestelijke reiniging zelfs principieel aan het bloed gebonden.

Joh. 19 : 34 (cf. 1 Joh. 5 : 6). Als de ziel, die in het bloed is, gezondigd heeft, zoo is het bloed onrein. Daarom worden voor de offeranden dieren geslacht, omdat de dieren niet gezondigd hebben. En het bloed van het Lam, dat heilig was, kon heiligende en reinigende kracht uitoefenen. Zoo wordt het αἷμα voorgesteld als reinigend. Maar — die beteekenis is altijd overdrachtelijk (niet symbolisch, want dan moet de eigenschap in de zaak zelve liggen). Daarom blijft in den doop het bloed van Christus buiten de symboliek; maar wel heeft het water symbolische beteekenis.

In de Heilige Schrift vinden wij nog drieërlei andere symboliek met den doop in verband gebracht. Nu moeten wij nasporen, hoe uit de symbolische grondbeduidenis van water, als afwassching der zonde die drievoudige andere voortvloeit. Het punt, waaruit die drieërlei loten opwaarts spruiten, ligt hierin, dat de ἁμαρτία niet als singulum peccatum mag worden opgevat. De offeranden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in Israel waren reinigingen voor een bepaalde zonde. De zonden waren *ἀσύνδετα* (geïsoleerd). Als nu bij den doop de zonde als *ἀσύνδετον* voorkwam, dan zou de symbolische beteekenis van den doop uitgeput zijn, en de doop telkens moeten worden herhaald.

Maar de zonde komt voor als staande in drieërlei betrekking, nl. als vrucht van een zondige existentie, als uiting eener verdorven natuur, en als schuld constitueerend.

Niet een enkele vlek moet weggenomen, maar een kanker; dien kanker heb ik gemeenschappelijk met het gansche menschelijk geslacht; en door dien kanker ben ik zelf niet alleen verdorven, maar ben ik vervalscht in mijn verhouding tot God.

Zal dus afwassching van zonde plaats hebben, dan moet mijn existentie worden vernieuwd, de band gelegd met een reine menschelijke natuur, en de schuld voor God worden geboet.

Dit alles symboliseert het doopwater. Daarom kan er van de herhaling van den doop geen sprake zijn, of men moest na de verlossing weer gerukt kunnen worden uit de hand des Vaders.

A. De zondige existentie heeft tot tegenpool de „Wedergeboorte.” Reeds Johannes de Dooper wees daarop in Matth. 3:7: „*γεννήματα ἐχιδνῶν.*” (vergelijk Joh. 8:44). Na den val van Adam, den zoon van God (Luc. 3:38) zijn zijn nakomelingen geworden *γεννήματα διαβόλου*. De Joden meenden een prae te hebben, wijl ze uit Abraham geboren zijn, maar nu zegt Johannes, dat ze zijn *γεννήματα ἐχιδνῶν*, dat de verandering alleen van God is, die uit steenen Abraham's kinderen verwekken kan.

Joh. 3:5. Naar den doop wordt verwezen als sacrament; „uit water en geest.”

Titus 3:5 evenzoo. En in Ez. 36:25 wordt het begieten met rein water in rapport gebracht met de wedergeboorte, het geven van een nieuw hart.

De doop kan symbool der wedergeboorte zijn, wijl water voorkomt als het symbool van leven. Jes. 55:1; Joh. 4:14; terwijl de regen wordt beschreven als gevende het leven aan den dooden akker.

B. Nu moet men ook van den verdorven levenswortel worden afgescheiden. (1 Joh. 3:9), wijl de zonde in mij een *φύσις* is, een werking uit den wortel. Als individu moet ik dus van de zondige natuur afgescheiden. Maar dit is niet genoeg, want dan was ik een atoom. Daarom moet er aansluiting zijn met een (andere) reine menschelijke natuur, die niet mechanisch, maar organisch met de oude moet verbonden zijn. Welnu, ook die inlijving in het Lichaam van Christus wordt door den doop symbolisch voorgesteld. Zoo b.v.:

1 Cor. 12:13 „*εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν.*”

Joh. 3:5, 1 Cor. 10:1—6, Ef. 2:19, Ef. 4:5, 1 Petr. 3:21.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hoe ligt dan deze gedachte in het water? Het denkbeeld van afscheiding en afzondering ligt in de zee en in de rivieren; en ook ligt ze in de onderdompeling in het water, waar men de oogen sluit, ondergaat, om straks bij het uitkomen in een nieuw leven op te treden (1 Petr. 3 : 21).

C. Omdat de zonde ook is breking van de verhouding tot God, wordt ten 3^e de rechtvaardigmaking symbolisch door den doop aangeduid. Tot tegenpool heeft dit de mortificatio.

De kiem van alle zonde is God als God te willen loochenen. Dientengevolge eischt de afwassing der zonde, dat het ik, dat in den stoel Gods was gaan zitten, van dien stoel wordt afgeworpen, zich vernietige en God als God gelden late.

Dit vinden wij besproken Rom. 6 : 3, 4, Col. 2 : 12 en Gal. 3 : 27. Rom. 6 : 3 „ondergedompeld worden in den dood van Christus, dus ook zelf gestorven zijn.” Het zondige ik gaat dood, wordt begraven, opdat wij het lichaam der zonde zouden afsterven en het ik niet meer regeeren zou.

Col. 2 : 12. Ook hier wordt dezelfde gedachte ontwikkeld.

Gal. 3 : 27. „ἐνδύσασθε” is het Hebreeuwsch לָבַשׁ, omkleeden; ook het omvatten van den echtgenoot. Zoo ook hier, door Christus wordt men omvat, men gaat in Hem op.

Hierop doelt ook Matth. 20 : 22, 23, Christus' lijdensdoop. Christus heeft den vollen doop ontvangen; niet alleen den doop van Johannes, maar ook den doop des Geestes. Nu wijst Jezus in verband met Zijn doop er op, dat die doop was symboliek van zijn lijden en sterven. Als Paulus dus onzen doop met den dood van Christus in verband brengt, zoo is dit hetzelfde.

Echter moet ook dit derde punt in verband gebracht met de formule van den doop. Dezen samenhang tusschen βάπτισμα en ἡμέα vinden wij Ef. 5 : 26.

In Matth. 28 staat niet ἐν τῷ..., maar εἰς τὸ.... De vertaling door „tot” is echter verkeerd; men kan iets niet dompelen *tot* water, *tot* bloed. Het „inbrengen in een element” kan niet met *tot* worden verbonden.

In het Hebreeuwsch wordt gebezigd כ, niet על of אל bij ככל.

De vulgaat vertaalt ook verkeerd door „in nomine”, wat „in auctoritate nominis” zou beteekenen.

„De Naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes” is het element, waarin men gedoopt wordt.

Nu vindt men ook in het N. T. ἐν τῷ ὀνόματι, ook zelfs ἐπί. (Cf. Rom. 6 : 3; 1 Cor. 1 : 13; Gal. 3 : 27).

ἐπί beteekent den grond, waarop men staat, waarop de actie plaats heeft.

Wat beteekent nu Ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος?

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ὁνομα is de inhoud, die in het menschelijk bewustzijn aanwezig is of kan zijn, en diensgevolge uit dat bewustzijn kan uitgesproken.

De geopenbaarde kennis Gods en hetgeen wij van God belijden is volkomen adaequaat. De naam Gods bestaat dus niet in een term, maar in de volheid Zijner openbaring.

Nu heeft de mensch in zijn verdorven rede ook gedachten omtrent God, maar die zijn geheel verkeerd. Van die verkeerde elementen moet zijn bewustzijn dus ontdaan, en de belijdenis van den waren God in het bewustzijn worden ingewerkt. Eerst waar dit aanwezig is, is *πίστις* mogelijk; hierdoor komt men tot beseef van den *ὄνομα*, en al wat daar tegenover staat verwerpt men als *ψεῦδος*.

Kort samengevat komt dus de symboliek van den doop hierop neer, dat afgebeeld wordt de volkomen afwassing der zonde, de wedergeboorte, door de afscheiding van de wereld en de inplanting in Christus, en wat de relatie tot God betreft, dat ons eigen ik wordt gemortificeerd om onze rechtvaardigmaking in Christus te vinden; daarenboven dat ons bewustzijn, dat vervalscht werd, wordt weggenomen, in welks plaats een geheel ander bewustzijn ontkient; voor dat bewustzijn wordt een geheel nieuwe wereld ontsloten, en die is de rijkdom der openbaring van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

§ 19. *De Actione in Baptismo.*

De actio in baptismo is tweeledig; eenerzijds van God Drieëenig door den Middelaar, en andererseits van den geloovige. De actio Dei Triunius per Mediatorem bestaat in het versterken en dat wel op een bepaalde wijze, van het nog slechts ingeplante geloofsvermogen of reeds bewust geworden geloof. De bepaalde wijze van deze versterking bestaat hierin, dat het ons in gemeenschap brengt met het mystieke Lichaam des Heeren en dus met den in dat mystieke Lichaam inwonenden Heiligen Geest. Dit nu geschiedt deels inwendig op eene voor ons onbegrijpelijke wijze, deels uitwendig door de inlijving in de ecclesia visibilis. — Bij het inwendige deel dezer actio bedient de Middelaar zich instrumenteel van door Hem verordende ambtsdragers.

Van de zijde der geloovigen bestaat de actio bij den doop in het zich openbaren als behoorende tot het Lichaam van Christus, en in het zoeken van de gemeenschap van dat Lichaam in het uitwendige.

De actio in baptismo stelt ons de vraag, wat van Gods zijde en 's menschen zijde in den doop gedaan wordt. Hierbij vatte men echter de actio fidelium niet op als de actio ecclesiae, want wat de dienaar doet, doet hij namens Christus en hoort dus bij de goddelijke actio.

De actio Dei.

Voorop ga de uiteenzetting van Augustinus' kerkbegrip. In zijn strijd met het Manicheïsme en het veldwinnend pantheïsme kwam deze tot de voorstelling, dat de kerk een goddelijk organisme was, waarin de Heilige Geest woonde en waarin alle schatten van genade en heil besloten waren. Om dus deel te hebben aan het heil, moest iemand ook beslist deel hebben aan de ecclesia. Nu komt het contact tussehen den persoon en de kerk tot stand door den doop.

Hierdoor ontwikkelde zich de Roomsche voorstelling, dat de doop ex opere operato de genade mededeelt, middel der wedergeboorte is.

De Reformatie kwam hiertegen op. Dit systeem toch leidde tot vernietiging van Gods-dienst; men kreeg kerkdienst, wat in de Mariadienst gesymboliseerd en tot zijn hoogte gevoerd werd. De kerk toch kon men niet aanbidden;

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

maar het organisme werd gesymboliseerd en de aanbidding gegeven aan een vrouw.

Door die droeve les geleerd, moest de Reformatie zijn een poging om zich uit de armen der kerk los te maken en in rechtstreeksche gemeenschap met God te komen. Intusschen heeft de Reformatie bij het sacrament dit beginsel niet ten einde toe weten door te voeren.

Wel negatief. Met het denkbeeld van opus operatum, van een absolute noodzakelijkheid van den doop brak men.

Maar de positieve poging om de actio Dei er in te doen uitkomen, gelukte niet geheel en al. Eenigszins bij het Avondmaal, maar niet bij den doop.

Dit had twee oorzaken:

1^e wijl op zeer ongelegen oogenblik een strijd over den kinderdoop ontbrandde;

2^e wijl men bij den doop de wedergeboorte daarom niet aanstonds in goed verband wist te zetten, omdat men de potentieele werking Gods in de ziel niet goed tot zijn recht deed komen. Wel gelukte dit grootendeels aan Calvijn, ook Voetius en Maastricht kwamen op de rechte lijn, maar anderen niet.

De betrekking van het sacrament tot den Schepper en van den doop tot de Incarnatie laten wij, als vroeger besproken, hier onbesproken. Hier dient gelet op de actie door den Middelaar zelf bij het sacrament uitgeoefend.

Hiervan lezen wij:

Matth. 3 : 11, 14. De Christus zelf zal de Dooper zijn.

Joh. 1 : 33, Hand. 1 : 5, 11 : 16, 11 : 25, 19 : 5, Ef. 4 : 5.

Die actio Mediatoris is een dubbele, intrinsecus en extrinsecus. Het karakter van die dubbele actio is confirmatio en wel fidei. Daarom wordt de doop telken male met het geloof in verband gebracht, als in Ef. 4 : 5, Hand. 2 : 41 enz.

Typisch in de besnijdenis (Gen. 17 : 10), waar de besnijdenis als praesacrament genomen wordt in verband met het geloof.

Alleen is dus sprake van bevestiging van het geloofsbewustzijn. En dit geloof moet worden onderscheiden potentia en actu. (Locus de Salute). Nu heeft de werking intrinsecus plaats, zoowel bij hen, die het geloof potentia als actu bezitten; maar de werking extrinsecus alleen bij degenen, die het reeds actu bezitten. Doordien echter ons de memorie en daardoor de continuïteit van het bewust leven gegeven is, heeft bij diegenen, die bij den doop het geloof alleen potentia hadden, de actio ad extra eerst later plaats.

Zoo onderstelt de doop, dat de doopeling uitverkoren en wedergeboren is, en dus in die wedergeboorte de potentia fidei ontvangen heeft. Geen ander doopobject is denkbaar, dan bij wien het zaad des geloofs door den Heiligen Geest reeds is gewrocht.

De vorm, waarin onze vaders die actio Mediatoris hebben uitgedrukt, is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die van het zegel, ontleend aan de Heilige Schrift, die daarvoor de woorden **סגול** en *σφραγίζειν* bezigt. Job 9 : 7, Joh. 6 : 27, Rom. 4 : 11, Rom. 15 : 28, 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, 4 : 30, Op. 7 : 2, 9 : 4.

Vele dier plaatsen worden tegenwoordig zoo verstaan, als ware er van een tweede soort bekeering sprake; met het sacrament moeten ze echter in verband gebracht. Niet natuurlijk een als Job 9 : 7, waar van de confirmatie der sterren sprake is, als Joh. 6 : 27 hetwelk ziet op de voorgeschreven baan, die Jezus met *ἀνάγκη* betreden moest, maar wel vele andere, met name Rom. 4 : 11.

De daad van de *σφράγις* ontleent hieraan beteekenis, dat zelfs vorsten in dien tijd niet schrijven konden, zoodat ze in plaats van een handteekening hun zegel gebruikten. Zoo ook zet Christus als Hoofd der corporatie het zegel, en dit alleen valideert.

Wanneer wij zeggen: „Christus bevestigt het geloof door den doop,” zoo is dit vaag uitgedrukt. Immers hoeveel dingen bevestigen het niet. Daarom moet nagegaan, wat „de bepaalde wijze” is, waarop dit bij den doop geschiedt. Deze bestaat hierin: Ons geloof heeft een tweeeërlei karakter, een individueel en een gemeenschappelijk. Aan het individuele doet de doop niets, maar hij schakelt ons geloofsbewustzijn aan het geloofsleven van het corpus Christi. De Levensadem van dat Lichaam is de Heilige Geest, niet als wederbarend, maar als inwonende in het Lichaam. Al zijn wij dus wedergeboren, zoo moeten wij toch ook aangesloten worden aan het Lichaam van Christus, opdat die Levensadem ook ons doorademe.

Het geloofsbewustzijn van den wedergeborene wordt alzoo in contact gebracht met het geloofsbewustzijn der sancti, waarin de Heilige Geest de heerschende is, zoodat hij nu ook onder dien Heiligen Geest door den doop gesteld wordt. Het geloofsbewustzijn staat nu niet meer geïsoleerd, maar in gemeenschap met de communio sanctorum.

Men kan zich een groote fabriek denken met allerlei werktuigen: zagen, boren, hamers, bestemd om met stoom te worden gedreven. Er ontbreekt aan die werktuigen niets; ook is er gemeenschap met den stoomketel. Maar één ding ontbreekt: de drijfriem moet nog om het wiel van het drijfrad gelegd; dan eerst kan alles goed werken. Zoo ook: wanneer iemand ten doop komt, dan behoeft niets nieuws te worden aangebracht, want hij is wedergeboren, en heeft de aansluiting aan Christus. Toch staat hij nog geïsoleerd, omdat hij niet de levensbeweging, die in het bewustzijn van de communio sanctorum is, nog geen gemeenschap heeft. Maar nu komt de doop en wordt de drijfkraft d. i. de Heilige Geest ook in hem ingebracht. Cf. Ef. 4 : 16.

De Heilige Geest wordt door den doop ontvangen. Zonder dat is de doop geen doop. (Matth. 3 : 11 enz.). Waarom heeft dan de Kerk dogmatisch

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dit punt zoo zwak geaccentueerd, ja het laten loopen? Doordat men te recht het toekomen tot ons van den Heiligen Geest verklaarde te geschieden in de wedergeboorte, en hieraan vasthoudend van een andere werking des Heiligen Geestes niet wist. De fout ligt hierin, dat men niet onderscheidt in de verschillende qualiteiten, waarin de Heilige Geest over iemand komen kan. Reeds daarin, dat ik leef, blijkt de tegenwoordigheid van den Heiligen Geest. Maar van deze werking in de natuur, moet onderscheiden de werking in de genade. Anders vervalt men tot rationalisme of tot theosopische mystiek.

Nu moet ook weer onderscheiden tusschen de ambtelijke komst van den Heiligen Geest over een persoon en zijn zaligmakende komst. Ook in het rijk der genade is er dus onderscheiden komst.

Dan moet in de 3^e plaats gewezen op de apostelen, over wie de Heilige Geest op drie onderscheidene wijzen kwam 1^e in hun bekeering, 2^e in hun ambtelijke roeping, 3^e toen op den pinksterdag de Heilige Geest over hen werd uitgestort.

Eindelijk moet er op gewezen worden, hoe de Heilige Geest verschillend komt in de onderscheiden bedelingen. De zaligmakende werking des Heiligen Geestes toch had van Adam af al plaats, en toch was de Heilige Geest nog niet uitgestort.

Daaruit volgt, dat waar van den Heiligen Geest sprake is in verband met den doop, er sprake is van Hem in een bepaalde qualiteit. Welke was die dan? Het antwoord wordt gemakkelijk door te wijzen op het onderscheid tusschen de Kerk in Israel en de oecumenische Kerk van thans. De geloofsgemeenschap onder het O. V. was een nationale; de solidaire gemeenschap die hen verbond, lag in het uitwendige, en de geest, die die gemeenschap beheerschte, was een speciale geest, namelijk de geest van Israel. Daarentegen in de bedeling der vervulling is de Kerk losgemaakt van die nationale banden. Ze wordt een eigen communio en de Geest, die daarin heerscht, is een generale, en die is τὸ Πνεῦμα Ἅγιον, die daarom ook op het pinksterfeest optreedt in voor allen verstaanbare talen.

De doopsgenade voegt dus niets tot de zaligheid toe; tot den doop komt men als individueel bezitter van den Heiligen Geest, maar als Spiritus Communio bezit men Hem nog niet; en men kan Hem als zoodanig niet bezitten, omdat Hij zich als zoodanig openbaart in de κοινωνία; en om daarin te komen, moet men worden gedoopt.

Nog iets moet hieraan toegevoegd. Bij iedere communio moet onderscheiden tusschen den wortel, waaruit ze opgroeit en het besef der communio. Een kind, in een gezin geboren, heeft communio met dat geslacht in den wortel, maar weet er niets van. Zoo ook heeft ieder wedergeborene de communio

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

met het Lichaam van Christus in den wortel, maar nog niet in zijn besef. Nu heeft de doop met de communio in den wortel niets te maken. Maar de doop geeft initiatief voor het besef in de communio en de realiteit dier communio in de practijk des levens (vergel. 1^o doopvraag.)

Waar nu in den wortel die communio niet bestaat, kan het besef er van nooit anders dan valsch zijn. Daarom kan de doopsgenade alleen plaats hebben, als de communio met het Lichaam van Christus werkelijk bestaat.

Dat de uitstorting des Heiligen Geestes alleen het besef raakt, zien wij o. a. in 's Heeren afscheidsgesprekken (Joh. 14. 15. 16). Aan den Heiligen Geest, dien Hij den Vader bidden zal, schrijft Hij deze werking toe, dat Hij in alle waarheid leiden zal. Dit nu ziet op het besef des levens. Die Heilige Geest zal overtuigen van zonde, gerechtigheid en oordeel. Ook dat is weer de gemeenschapsgeest, die hun toonen zal, hoe de wereld niet anders kan dan uit de zonde leven; hoe de kerk moet leven uit de gerechtigheid en hoe eens het oordeel zal worden voltrokken. Eindelijk zegt Jezus, dat Hij zal zenden een anderen Paracleet (Toespreker), die in de kerk zal wonen. In gelijken zin zegt Johannes: Gij hebt de zalving van den Heilige en gij weet alle dingen. (I Joh. 2 : 20). Door die zalving ontstaat dus niet de wedergeboorte, maar het besef, het weten.

Waartoe is dan de doop? Kon de Heere niet zonder dat sacrament hetzelfde werken? Jawel, Hij kan dat; wat meer zegt: Hij doet het, want zij die wegsterven zonder doop en uitverkoren zijn, ontvangen dezelfde genade ook zonder doop. Maar nu mag men daarom den doop niet minachten; want schoon niet absoluut noodzakelijk voor het ontvangen der genade, is de doop sensu relativo toch onontbeerlijk, d. i. de doop bestaat met betrekking tot al die objecten, die met de externa ecclesia in aanraking komen. Daarom niet alleen uit eerbied voor den Heere, die het sacrament instelde, maar ook met het oog op het doel, waartoe Hij het instelde.

Tot dusverre bespraken wij de metaphysische werking van den Heiligen Geest bij den doop, nu komen wij tot de psychologische werking, d. i. de werking door het woord en de elementen van het sacrament. Deze tweërlei werkingen van den Heiligen Geest, de verborgene en de psychologische, beoogen één doel; daarom heeft God die twee in één moment verbonden en in één zaak ingelegd.

Maar er is meer. Wanneer iemand uit het isolement in de communio overgaat, dan heeft er ook iets plaats, wat die communio raakt, en daar deze zichtbaar bestaat, zoo is de eisch, dat ook die communio wete, wie tot haar behooren. Voor de kerk is het noodzakelijk, dat de uitwendige acte wordt aangetoond, wanneer die assimilatie aan de communio begint. De Heilige

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Geest, in de kerk wonende, strekt de hand uit, om de geïsoleerden op te nemen.

Dit alles kan plaats hebben onder tweeërlei vorm.

1^e het rust op een werking van die communicio;

2^e het rust op een goddelijken last.

Stel, dat de Heere den doop niet had ingesteld; dan had de Kerk het kunnen doen, maar dan zou het geen regel, geen goddelijke actie zijn geweest. Maar deze ritus is van God ingesteld, en dit maakt, dat ze een goddelijke forma bezit, waardoor ze vatbaar is om den Heere zelf te dienen als instrument voor de werking der mystieke genade, die Hij in het sacrament voltrekt.

Is er nu tusschen deze ritus (dat signum), die de uitwendige actie representeert en tusschen die innerlijke doopsgenade, die metaphysice wordt gewerkt, reëel verband?

Neen. De Roomsche kerk en de Lutherschen leggen wel reëel verband tusschen het signum en de gratia mystica, bewerende dat het doopwater in zich de doopsgenade draagt. Maar wij nemen het element en de gratia mystica gesepareerd; want

1^e ook in statu perfecto liggen het geestelijke en het zichtbare altijd separaat. Dit moet volgehouden, opdat God nooit met den *κόσμος* vermengd worde.

2^e wel is er harmonie tusschen beide, zooals we dat op Thabor bij Christus zien, maar dat is in een toestand, waarin het zichtbare aan den vloek is ontnomen. Dus in het paradijs en hierboven. Maar zoolang men in de zondige wereld is, blijft er disharmonie tusschen beide. Vandaar dat in den wedergeborene het lichaam strijd blijft voeren tegen de ziel. De Christus, het sacrament instellende, neemt de elementen, zooals ze in deze wereld zijn, zoodat in het sacrament niet alleen is onderscheiding, maar er ook disharmonie bestaat, en de elementen separaat liggen van de gratia mystica. (Rome, dit gevoelende, nam bij het sacrament de toevlucht tot het wonder). Toch bestaat er verband, maar een verband dat alleen is voor het geloof, n.l. dit, dat de gratia mystica afgebeeld wordt in het sacrament.

§ 20. *De Effectu Baptismi.*

„Het uitwerksel van den doop is het zegel van den levenden God als teeken van inlijving in het genadeverbond. Deze inlijving heeft een dubbele zijde: de eene in het onzichtbare, de andere in het zichtbare, en al naar gelang de doopeling uitverkoren is of niet uitverkoren, bezegelt die doop de inlijving in beide tegelijk, of alleen in het uitwendig genadeverbond, d. i. in de Kerk van Christus, gelijk die in het zichtbare op aarde uitkomt.

Overmits nu de kring van het genadeverbond van den kring der ongeheiligde wereld hierin onderscheiden is, dat de zonde in den kring der wereld onverzoend ligt, maar in den kring van het genadeverbond verzoend is, zoo is deze inlijving in het genadeverbond door den doop eo ipso het overgaan uit de onverzoendheid in de verzoendheid en dus het deel erlangen aan de afwassing onzer zonden door het bloed van Christus, en dit wel principieel en organisch, zoodat dit „verzoend zijn” zich uitstreckte 1^e tot de erfzonde, en 2^e tot alle daadwerkelijke zonden in het verleden, het heden en de toekomst.

Dit overgezet worden van kring in kring heet *ἀνιάζεσθαι*. Er kan dus geen sprake zijn van het door den doop ingelijfd worden in een plaatselijke kerk; de doop is en blijft altijd bezegeling van de inlijving in het genadeverbond en dus in de oecumenische kerk. Vandaar, dat de doop erkend moet worden van alle kerk of kerksgelijke, waarvan het vermoeden bestaat, dat ze nog een deel van de oecumenische kerk bestrijkt en herdoop in zichzelf een ongerijmdheid is.

Deze inlijving in het genadeverbond of der verzoening is een en dezelfde bij den doop der volwassenen en der jonge kinderen der geloovigen, gelijk nader bij den kinderdoop zal worden aangetoond. Maar noch bij de kinderen, noch bij de volwassenen brengt de doop een metaphysische verandering in het bestaan teweeg, doch werkt uitsluitend op het geloof, hetzij dit nog potentieel, hetzij dit reeds actueel ontkiemde.

Vandaar dat in het reële bestaan van den gedoopte de nawerking van de erfzonde blijft, ook al is door den doop alle solidaire gemeenschap met de erfzonde voor hem opgeheven.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

„Bad der wedergeboorte” heet de doop, niet omdat de wedergeboorte er door gewerkt wordt, maar omdat de wedergeborene en hij alleen het zegel van den Heiligen Doop ontvangt.

Zoo heet ook de doop „de vraag om een goede conscientie naar God”; niet omdat deze vraag uit den doop voortvloeit, maar in den doop beantwoord wordt, overmits de doopeling juist in den doop de ruste zijner conscientie door het deelgenootschap aan de afwassing door het bloed van Christus ontvangt. Elk gedoopte moet daarom door de kerk beschouwd, en zich zelf beschouwen als in het genadeverbond ingelijfd, en zij, bij wie deze inlijving slechts uitwendig plaats greep, zullen er te zwaarder oordeel om dragen.

Hoofdmoment om deze § te verstaan, is dat de afwassing der zonde door het bloed van Christus bij den doop *gerolg* is, maar dat op den voorgrond treedt: de inlijving in het genadeverbond. In onze liturgische geschriften hield men dit niet in het oog, en daardoor bleef er een nevel zweven. Men geraakt in deze verwarring, dat men zegt: Hij, die geroepen is tot God, heeft de afwassing, waarom heeft hij dan nog een teeken noodig?

Daarom zetten wij op den voorgrond, de inlijving in het genadeverbond, of wat juister is: de opneming in het genadeverbond. Want inlijving is een metaphysische daad, krachtens de uitverkiezing. Maar opnemen in het genadeverbond is iets anders. Een verbond toch ziet niet op het esse, waarop de inlijving in het Lichaam van Christus juist wel ziet, maar op de verhouding tusschen twee. Het esse moet er dus reeds zijn. En nu vormt het genadeverbond een kring, die alleen kan werken in het bewustzijn, d. i. in het geloof. Ook bij het genadeverbond is de zaak tweeledig: lijdelijk wordt men er in opgenomen, maar ook moet het geloof werkend gemaakt en worden versterkt. Daarom is het hoofdmoment in den doop, dat hij het zegel is van den levenden God, op de opneming in het genadeverbond.

Het begrip van zegel moet dus eerst worden toegelicht.

Een zegel nu is het teeken, waarin de persoon zichzelf representeert. Daarop gaf de koning een afdruk van zijn persoon, waarom het zegel de drager was van zijn majesteit, en de schending van het zegel als majesteitsschennis werd gestraft.

Nu heeft God ook zulk een zegel (Op. 7 : 2). En ook bij Hem strekt dit, om zijn autoriteit te kennen te geven en actie van Hem te doen uitgaan.

Dit zegel is gedrukt:

1^e op den Christus (cf. Joh. 6 : 27). De samenhang wijst het doel aan. De

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

mensch kan niet buiten *βρωσις*, maar opdat hij nu geen verkeerde spijs nemen zou, heeft God op Christus het zegel gedrukt, waaruit blijkt, dat hij Hem alleen moet aannemen;

2^e op het gebouw der waarheid, der heilige openbaring (cf. 2 Tim. 2 : 19).

De waarheid Gods heeft haar vastheid in Gods raadsbesluit. Daarin is zijn verborgen en zijn geopenbaarde wil. De verborgen wil wordt aangeduid door *ἐγνώ* enz., de geopenbaarde door *ἀποστήτω* enz. Nu komt het bij het bouwen van een huis alles op den hoeksteen aan, daarom werd die gekeurd. Werd deze nu goed bevonden, zoo werd er een merkteeken op gezet.

3^e is er melding van een zegel ten opzichte van de raadsbesluiten Gods (cf. Op. 5 : 1). Als een koning een vlootvoogd uitzendt, zoo krijgt deze verzegelde instructies mede, 1^e om het geheim te bewaren; 2^e om te vrijwaren tegen critiek. Alleen de vlootvoogd mag die instructies dan openen. Zoo nu is ook hier sprake van een boek met instructies, hetwelk alleen Christus mag openen.

4^e wordt dit zegel gezet op de uitverkorenen, wanneer de groote verdrukking komen zal. (Op. 7 : 2).

5^e is er 1 Cor. 9 : 2 sprake van ten opzichte van het apostolaat van Paulus.

6^e 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, Ef. 4 : 30. Hier het zegel der opneming in het genadeverbond, waarmee wij hier te doen hebben. Dit zegel bestaat hierin, dat de Heilige Geest uit het Lichaam van Christus in mijn geest inkomt, om mijn geestesbewustzijn te assimileeren aan dat van het Lichaam, om in mijn hart het Eeuwige Wezen te representeren. Zoo wordt bv. Ef. 1 : 13 gesproken tot personen, die eerst buiten Christus stonden, kennis kregen van de waarheid en gedoopt werden. Krachtens de mystieke werking van den Heiligen Geest bij den doop nu is hun geest geassimileerd aan dien van Christus.

In gelijken zin is van verzegeling sprake Job 9 : 7; het verzegelen der sterren is het geven van instructiën, waartegen ze niets kunnen doen; ook Job 33 : 16 „de kastijding bezegelen,” d. w. z. „de kastijding is vastelijk besloten. Ook nog Jes. 8 : 16 „de wet verzegelen.” Dit beteekent in zijn verband: breng alleen de thora tot mijn leerlingen, maar laat dan ook de vrucht zijn, dat mijn wet weer de volle pittigheid herkrijgt.

In het algemeen moet bij het gebruik van het merkteeken worden onderscheiden:

1^e het merkteeken door den herder op de schapen gezet. Het dient om aan te duiden welke schapen de zijne zijn.

2^e het merkteeken op het fabrikaat. Doel is om aan te geven wie de vervaardiger is.

3^e op goud en zilver, ter constateering van de echtheid.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

4^e op meet- en weegwerktuigen, om bedrog te voorkomen.

5^e op munten, als waarborg van echtheid en ter voorkoming van valsch geld.

6^e als zegel op actestukken, boedels, deuren enz.

7^e de merkteekenen, die personen gelden. Vroeger vond men die meer dan nu; in het blazoen op elk schild, en in het wapen van elk geslacht. Elk man van adel representeerde een status in republica, was dus niet slechts een persoon. Elke status had een wapen. Thans is het wapen alleen om de eenheid van, — het toebehooren tot een geslacht aan te geven.

Het persoonlijk merkteeken is nu nog over:

1. in de livrei van dienstknechten.

2. als kokarde in 't leger en op de vloot.

Zoo nu ook moet Gods zegel beschouwd worden als een teeken, om de zijnen te onderscheiden van anderen; en als zoodanig is de doop een zegel van aanhoorigheid.

Gaan wij nu na de uitspraken hieromtrent in Catechismus en Confessie. De laatste heeft een juister orde dan de eerste. In vraag 69—72 handelt de Catechismus van den doop, doch uitsluitend als afwassching door het bloed van Christus, en eerst in vr. 74 is van de opname in het genaderverbond sprake. Art. 34 van de Confessie is beter geordend. In het begin toch reeds lezen wij van het dragen van een veld- en merkteeken, waardoor 't begrip is aangegeven.

Scherp moet worden onderscheiden tusschen de verborgen genadewerking en het uitwendig zichtbare teeken bij den doop. Het volle sacrament is eerst bij de saamvoeging van die beide. Omdat het sacrament in de zichtbare kerk wordt bediend, is deze scheiding onvermijdelijk. Door het optreden toch van de kerk in het zichtbare ontstaat er een antithese, quantitatief, wijl het personenaantal in het zichtbare niet gelijk is aan dat in het onzichtbare, en qualitatief, omdat de tot de wezenlijke kerk behorende leden van het Lichaam van Christus absoluut heilig staan, maar in de zichtbare kerk in gebroken qualiteit voorkomen, hetgeen grond heeft, eensdeels in het verschil tusschen een pasgeborene en volwassene en anderdeels in het verschil tusschen de trappen van heiligmaking. Die antithese is inhaerent in het wezen van de zichtbare kerk en is dus overal waar deze voorkomt; diensten-gevolge is ze ook in het sacrament en wel in dier voege, dat er gevallen zijn:

1^e waarin de doopsgenade en het doopsteeken elkaar vergezellen.

2^e waarin de verborgen doopsgenade werkt, terwijl het teeken ontbreekt.

3^e waarin het teeken is zonder de verborgen doopsgenade.

De afwassching door Christus' bloed, gelijk die in den doop betuigd en verze-
geld wordt, komt in den doop niet voor als een personeele toeëigening of toepassing,
maar aldus: dat er een wereld is, die ligt ἐν τῷ πονηρῷ, waarop de vloek rust,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

waarop de toorn Gods ageert, maar dat in die wereld, waarop geen vergeving van zonde is, nu een kring is geopend, een terrein afgebakend, een heilig erf is ontbloot, dat in dit opzicht niet met den *κόσμος* lótgemeen, maar daarvan onderscheiden is; dit terrein heet daarom *ἅγιον*. En het verschil tusschen dit terrein en den *κόσμος* is dit, dat in dien kring de verdoemenis niet meer werkt, maar op dat terrein is een afwassching der zonde. (Rom. 8 : 1). De doop is de poort, waardoor men uit die wereld op dat heilige erf overgaat. Hij is alzoo teeken van het overgaan uit den onverzoenden in den verzoenden levenskring. (1 Cor. 6 : 11).

Op welke zonde nu ziet die afwassching door het bloed van Christus? In de Confessie is deze quaestie niet in Art. 34, maar wel in het artikel over de erfzonde (Art. 15) besproken. Daar toch leest men: „zij is ook zelfs door den doop niet ganschelijk te niete gedaan, noch geheel uitgeroeid.” In plaats van „niet ganschelijk,” las men vroeger vaak „ganschelijk niet.” Het wanbegrip over deze woorden was en is nog groot en daarom moeten ze wat nader toegelicht.

Wij zagen, dat er is tweeërlei terrein: een, waarop de zonde onverzoenlijk, en een, waar de zonde afgewassen is. De doop is de poort, waardoor men van het eene in het andere overgaat. Nu beteekent de doop niet alleen de afwassching van de dadelijke—, maar ook van de erfzonde; de afwassching is absoluut. De dadelijke zonden zijn individueel, het peccatum originale is gemeenschappelijke schuld van het gansche genootschap, het is de schuld van de menschheid.

In deze *κοινωνία* alzoo is de enkele aansprakelijk voor de schuld door de geheele *κοινωνία* gemaakt.

Daartegenover heeft men een ander terrein, ook een *κοινωνία*, waarvan het Bondshoofd niet is Adam, maar Christus.

Waar de erfzonde uitvloeisel is van de zondige gemeenschap in de wereld, daar is de doop uitvloeisel van de heilige gemeenschap met Christus. Doop en erfzonde zijn dus pool en tegenpool.

De lezing: „ganschelijk niet” is dus verkeerd, men zou de Zwingliaansche voorstelling krijgen, die aan den doop alle effect betwist.

Maar wat beteekent dan het „niet ganschelijk”? Dit, dat de erfzonde wel weggenomen is potentieel, maar niet ganschelijk actueel. Een zondaar, die wedergeboren en gedoopt wordt, is niet aanstonds volkomen heilig, niet ganschelijk van het vleesch en lichaam der zonde verlost. De wedergeboorte is het inplanteren eener kiem, die slechts gedeeltelijk tot ontwikkeling komt. Wel de kiem der zonde is gedood, maar de oude wortel blijft nog steeds uitbotten.

De uitdrukking door de Heilige Schrift gebruikt voor het overgaan van terrein in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

terrein, is ἀγιάζειν. Waar Gods toorn op rust, heeft men het ἀνόσιον; waar die niet op rust, is ἄγιον. 't Woord ἄγιον is dus genomen e mente Dei, niet uit de realiteit, zooals het zich aan ons voordoet.

Zie: 1 Cor. 6 : 11.

Ef. 5 : 26. Een bruidegom haalt zijn bruid uit een familie uit, onttrekt ze aan den familiegeest, waardoor ze werd beheerscht, geeft haar zijn naam, en moet haar in zijn geslacht assimileeren. Daarmede wordt hier de werkzaamheid van Christus met zijne kerk vergeleken. Bij den doop haalt Jezus de personen uit de wereldfamilie uit, geeft hun zijn naam, en gaat over hen heerschen met Zijn Geest.

1 Joh. 2 : 20. De koning wordt gezalfd, maar de afstraling van zijn majesteit valt op de koningin. Zij krijgt te beschikken over alles, waarover de vorst te beschikken heeft.

In de uitverkiezing Gods heeft dit zijn origine. Deze bepaalde, dat het huwelijk zou plaats hebben. Als bruidsschat nu geeft de Heere zich zelve als offerande. Ook hierin heeft de ἀγίασις plaats. De voltrekking van het huwelijk en het saambrengen van beiden heeft plaats in den doop.

Ἀγιάζειν komt ook van den Heere Christus zelf voor; o. a. Joh. 10 : 36, en 17 : 19. Natuurlijk beteekent het niet: van zonden verlossen, want Christus kon niet persoonlijk worden ontzondigd.

Het beteekent dit: Christus komt uit den heiligen hemel om over te gaan op het onheilig terrein dezer wereld. Nu kan tweërlei plaats hebben: of Christus wordt aan die wereld geassimileerd, of wel, Christus maakt zich in een vreeselijke worsteling van dat onheilige los. En dit laatste is geschied. Het lijden en sterven van Christus is de worsteling met de onheilige wereld, om zijn eigen heiligen persoon voor het onheilige te bewaren.

Met Jezus' komst komt nog niet het βασιλεία τῶν οὐρανῶν op de wereld. Immers, ook de Heere zegt: Het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen. Ook de 70 uitgezondenen moesten dit beoedschappen. Het kwam eerst in de Opstanding van Christus. Toen is Christus geheiligd, toen heeft Hij Zijn plek veroverd. Door het lijden, door den Bloëddoop werd Hij overgezet van terrein op terrein. Daarom zegt Jezus, Joh. 17, daags voor Zijn sterven: „Ik heilig Mijzelven”; nu doe ik het.

Evenzoo Hebr. 2 : 10, 11, waar Christus wordt voorgesteld als de ἀρχηγός, als die de bres maakt, in wiens voetstappen anderen, als broeders volgen.

Op andere plaatsen wordt dit begrip eveneens door τελειοῦν aangeduid. Zoo Hebr. 5 : 7, 9; 7 : 28. Nu Hij eenmaal geheiligd is, kan Hij ook anderen heiligen; Hij brengt hen over op het terrein, door Hemzelven veroverd.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ook moet gesproken over de verhouding van den doop tot de kerk, waarbij de vraag moet worden beantwoord: Lijft de doop in de plaatselijke kerk of in de oecumenische kerk in?

Wij zagen, dat de doop inlijft in het βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Tegenwoordig verstaat men daaronder „de zedelijke wereldorde; al wat schoon en lieflijk is” enz. Hiertegen moet geprotesteerd; de Heilige Schrift neemt het als iets concreets. Immers, Johannes de Dooper zegt, dat het nabij is gekomen, dus nog niet was. En wel zegt men, dat het kwam, toen het Evangelie kwam, de prediking der barmhartigheid, maar dit is verkondigd van het paradijs af.

En na de verzoeking herhaalt ook Christus nog dezelfde woorden van Johannes (Matth. 4 : 17).

Wij nemen dan, dat het koninkrijk der hemelen intrad bij de opstanding van Christus.

Op Mattheus 4 : 1—11, wat inligt tusschen den doop van Johannes en het optreden van Jezus, moet nog eenige nadruk gelegd. Christus komt om een βασιλεία te realiseeren, en wel τῶν οὐρανῶν. Hiertegenover staat satan, de ἄρχων τοῦ κόσμου. Nu is dit het eigenaardige van een βασιλεία, dat het niet, gelijk het keizerrijk door uitwendig geweld in stand wordt gehouden, maar het is gefundeerd op de bereidwilligheid des harten. Die bereidwilligheid tot zijn dienst vindt satan. Maar nu komt ook Christus in de harten van de tot Zijn kring behoorenden de bereidwilligheid wekken om te doen den wil des hemelschen Vaders. Daarom komt dit koninkrijk niet met uitwendig geweld, maar, zegt Jezus: „het is binnen in ulieden” (Luc. 17 : 20, 21). Daarom is het ook niet uit deze wereld; het heeft zijn oorsprong uit den hemel, schoon het door de ombuiging van den wil in deze wereld werkt.

Het wapengeweld, het caesarisme representeert Pilatus. Het was de zonde van Israel, dat het dit begeerde, toen het om een koning vroeg; en Petrus stelde zich tegen het koninkrijk der hemelen, toen hij het zwaard uit de scheede trok.

De catechismus spreekt over het koninkrijk der hemelen Zondag 48. Christus' koningschap strekt zich zoo ver uit, als Zijn wet wordt gehoorzaamd en Zijn regeermacht zich effectief doet gelden. Daarom volgt er: „bewaar en vermeerder uwe kerke,” omdat het koninkrijk der hemelen voorafgaat, en het optreden en bloeien der kerk hiervan sequeel is. Hiertegenover wordt nu het rijk des satans beschreven, en de raadslagen om dat rijk te vestigen en uit te breiden. Is dit rijk volkomen gebroken, dan zal 't koninkrijk der hemelen in volheid komen.

Nu is een koninkrijk zonder volk ondenkbaar; eerst door zijn onderdanen wordt Jezus koning.

Evenwel moet er verschil gemaakt tusschen het koninkrijk der hemelen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en het begrip „volk.” Het eerste komt uit den hemel, en bestaat voort door de werking uit den hemel. Het is een absoluut begrip, waarvan de naam zich even ver uitstrekt als het wezen. Met het volk is dit anders. Dit moet komen tot uiting van bewustzijn tegenover elkander en tegenover den koning, het treedt op in het uitwendige, en mist een absoluut karakter. Daarom is dit begrip tweeledig: 1^e geestelijk absoluut, 2^e uitwendig, gebruikt voor allen, die de openlijke belijdenis van Jezus' koningschap afleggen.

Wie nu op aarde de gemeenschap met dat koninkrijk der hemelen zoekt, moet zich ten doop presentereen. Niet, alsof de doop de grens van het koninkrijk der hemelen aangeeft, want de doop heeft een relatief, niet een absoluut karakter. Maar men weet, dat het terrein, waarbinnen het koninkrijk der hemelen is te zoeken, door den doop omgrensd wordt. Daarom moet de doop met de oecumenische kerk in rapport gebracht: ze leeft niet in een particuliere kerk in. [De fout van Rome is, dat ze de begrippen: kerk en koninkrijk der hemelen identificeert; de doop is het principieele kenmerk, waaraan de christelijke kerk kan gekend; evenwel niet netto, maar bruto].

De particuliere kerk bedient wel den doop, maar als representerende de oecumenische kerk, niet *jure suo*. De particuliere kerk heeft haar grens in de belijdenis; spreekt men zijn belijdenis uit, zoo zoekt men niet de oecumenische, maar de particuliere kerk. De doop admiteert de scheiding in confessie niet. Wel is het avondmaal aan de particuliere kerk gebonden. Rome's doop wordt door ons erkend; Rome's mis noemen wij een gruwelijke afgoderij.

Nog hebben wij te spreken over de *doopspraktijk*, met name over de *doops-erkenning* en de quaestie van den *herdoop*.

Elke particuliere kerk heeft haar regeling voor de bediening van den heiligen doop vast te stellen; ze bepaalt door wié, waar, wanneer en aan wie de doop zal bedienend, en wat den doop vergezellen zal. In eigen kring moet dus nauwkeurig gedefinieerd.

Daartegenover staat, dat als men tot erkenning van anderer doop komt, men die nadere bepalingen moet prijsgeven, anders zou men nooit anderer doop kunnen erkennen. Dit vloeit voort uit het oecumenisch karakter van den doop; terwijl alle nadere bepalingen een confessioneel verschil raken.

Tusschen het wezen en het welwezen van den doop moet men daarom scherp onderscheiden. Het wezen, dat men in de oecumenische kerk vindt heeft deze drie kenmerken: dat de doop geschiedt met water, de formule uitgesproken wordt, en dat men gemeendheid bij de zaak heeft. Maar tot het welwezen van den doop moet de particuliere kerk haar eigen regeling vasthouden, om de heiligheid van het sacrament te bewaren.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dit hangt saam met deze vraag: in welken kring moet de doop zijn bedienend, om erkend te mogen worden? Er zijn toch verschillende geïsoleerde groepen, zonder kerkelijke organisatie, secten, die ook den doop bedienen. Onze vaders hebben dien doop immer erkend. De drie kenmerken worden gevonden; en al is het nu, dat men faalt, zoo doet dit aan de geldigheid van den doop geen afbreuk. Ook al bedient een niet geordend predikant den doop, zoo vloeit toch het recht om te doopen voort uit een besluit door de vergadering dier geloovigen genomen.

Rome gebruikt de formule: „si non es baptizatus, ego te baptizo”. Hiervan willen de Gereformeerden niet weten; de doop is niet afhankelijk van de intentie van den bedienaar, en is ook niet absoluut noodig tot zaligheid.

Den herdoop hebben onze kerken als een gruwel voor God bestreden, en dat wel op tweeërlei grond: 1^e wijl daardoor het geloofsartikel: „Ik geloof een Heilige Algemeene Christelijke Kerk” vernietigd wordt, en 2^e wijl de herdoop uitgaat van de veronderstelling, dat de doop ligt in de actie vanden mensch en niet van Christus uit den hemel.

Bij de Anabaptisten rustte de herdoop niet op het al of niet erkennen van anderer doop, maar had een anderen grond. De Baptisten van tegenwoordig denken er juist zoo over als de Anabaptisten; ze zijn ook dezelfde secte, wier naam slechts om de gelegenheid der tijden veranderd is. De Anabaptisten troffen alleen hen aan, die als kind gedoopt waren. Kinderdoop werd niet erkend. Dus moest de doop nog plaats vinden. De Baptisten evenwel treffen ongedoopte personen aan, die eerst op hooger leeftijd den doop ontvangen.

Hand. 19 : 3–6 dient hier nader te worden toegelicht. Paulus vond in Efeze leerlingen van Johannes, die van den Heiligen Geest niet gehoord hadden. Ze hadden een simulacrum baptismi ontvangen (vs. 3); maar nu werden ze gedoopt, en de Heilige Geest kwam over hen.

De Anabaptisten beroepen zich op deze plaats en zeggen: Hier is van een herdoop sprake. Maar wij stemmen aanstonds toe, dat waar er een simulacrum baptismi bestaat, wat geen doop is, de doop dan ook nog moet worden toegediend.

Nergens elders lezen wij, dat de door Johannes gedoopten nogmaals gedoopt zijn. De completie van zijn doop had plaats in de uitstorting van den Heiligen Geest. Maar die 12 mannen waren niet door Johannes gedoopt. Ze zeggen zelf: Wij hebben niet gehoord of er een Heilige geest is; en Paulus verklaart hun, wat de doop van Johannes beteekende. Daarom moet dit zoo verklaard, dat een kring van Johannes' leerlingen zich geperpetueerd heeft, die het spoor bijster raakte, iets wat licht te begrijpen valt, wijl ook Johannes zelf in twijfel geraakte. De kring van Johannes sloot zich dus deels bij Jezus aan, een ander deel continueerde zich als een sectarische groep.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deze 12 waren gedoopt *εἰς τὸ Ἰωάννον βάπτισμα*. Nu duidt dit *εἰς* aan, wat het hoogste staat in den kring, waarin men leeft. Het was voor hen, alsof Johannes de openbaring Gods geweest was, alsof zijn doop niet voorbereidend, maar peremptoir was. De prediking van Jezus en van den Heiligen Geest was weggevallen. Daarom heeft Paulus hier niet herdoopt, maar den doop toegediend in den naam van Jezus.

Ook moeten nader bezien Tit. 3 : 5 en 1 Petr. 3 : 21, in de § genoemd.

In Tit. 3 : 2 en 4 heeft men dezelfde tegenstelling als in 1 Cor. 6 : 10. Er is sprake van het heidensche leven, waaruit ze door den Heere gered zijn. *παλιγγενεσία* wordt ook Matt. 19 : 28 gebruikt, waar van de wedergeboorte van hemel en aarde sprake is. De moeilijkheid in vs. 5 is, hoe moet worden verstaan *παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις Πνεύματος Ἁγίου*. Is *παλιγγενεσία* Genit. objectivus of subjectivus, m. a. w. heeft de wedergeboorte het *λοῦτρον* ten gevolge of omgekeerd? Is het de doop, die toebediend werd, wijl ze wedergeboren waren, of: die de wedergeboorte in u heeft te weeg gebracht. De Roomsche kerk leert natuurlijk het laatste; de Luthersche kerk vertaalt door: onder den doop.

Exegetisch is de quaestie niet uit te maken. Als men onder *παλιγγενεσία* verstaan moet de persoonlijke wederbarende daad Gods, dan is de beteekenis: God heeft u gered door den doop, die bezegeling was van de wedergeboorte, die in u had plaats gehad.

Maar is *παλιγγενεσία* niet de actus primus der wedergeboorte, maar identisch met *ἀνακαίνωσις τοῦ Πνεύματος Ἁγίου* zoodat het epèxegese is van *παλιγγενεσία*, dan volgt de *παλιγγενεσία* op den doop. In geen van beide gevallen heeft plaats, wat Rome wil. De keuze tusschen deze beide is echter moeilijk te doen.

In 1 Petr. 3 : 21 heeft men dezelfde quaestie: is *ἀγαθῆς συνειδήσεως* Genit. subj. of object.? Is het de vraag om een goed geweten? Het woord *ἐπερώτημα* is *ἀπαξλεγόμενον*, in het latere grieksch nitsluitend bij het proces gebruikt. Toch kan hier meer zekerheid worden verkregen. *Συνειδήσεως ἀγαθῆς* moet hier Gen. object. en niet subject. zijn en wel om deze redenen: 1^e wijl er een object staan moet bij *ἐπερώτημα εἰς Θεόν*. Een vraag moet een inhoud hebben, anders geeft het geen zin; 2^e het object kan uit den samenhang niet worden aangevuld, wel het subject, n.l. de doopeling. Waar zou het goed geweten om kunnen vragen? Daarenboven staat het in tegenstelling met *σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπον*; gelijk iemand, die vuil is, vraagt om schoongemaakt te worden, zoo ook vraagt iemand, die een vuil geweten heeft, om door den doop een goed geweten te ontvangen.

§ 21. *De Baptismi Subiecto.*

„Is de Heilige Doop een van God-ingezet genademiddel, waarvan Christus zich bedient, om op de in § 19 aangegeven wijze het ingeplante geloof te versterken, bij wijze van bezegeling in te lijven in het genadeverbond, zoo volgt hieruit, dat de door dit genademiddel beoogde genade alleen kan gewrocht in uitverkorenen, die wedergeboren zijn en het geloof bezitten. Overmits echter de Heere de bediening van dit sacrament opdroeg aan zijn kerk, en nochtans aan zijn kerk de zekere aanwijzing onthield van de personen, bij wie dit geval metterdaad aanwezig is, zoo volgt hieruit: dat de kerk den Heiligen Doop zoo bij volwassenen als bij kinderen nooit anders kan bedienen dan hypothetice, d. w. z. dat ze de aanwezigheid van het geloof onderstelt.

Op hypothesis, niet op thesis rust de doop altoos, wijl de kerk buiten machte is, over iemands staat in absoluten zin te oordeelen. Het is dus niet zoo, alsof de doop der volwassenen op zekerheid en alleen de doop der kinderen op onderstelling zou rusten; bij beide staat de zaak gelijk en voor de kerk is het slechts de vraag, bij wien ze, hij zij dan oud of jong, het werk Gods, waarin het geloof zijn oorsprong heeft, onderstellen mag en moet.

Dit nu heeft ze te beoordeelen, deels naar wat God desaangaande openbaart in Zijn Woord, deels naar hetgeen Hij daaromtrent openbaart in het leven. Bereikte degene, die zich voor den doop presenteert, reeds die jaren, dat er openbaring van zijn geest door zijn woord mogelijk is, dan mag de kerk niet doopen, tenzij diens geest door wat hij openbaart de onderstelling wettige, dat zijn spreken uit het geloof is; en bedient derhalve in dat geval den heiligen doop niet dan na voorafgaande belijdenis, ook al moest uit dien hoofde de doop uitgesteld.

Wordt daarentegen ten doop gepresenteerd een kind, waarbij van een openbaring van zijn geest nog geen sprake valt, dan heeft de kerk uitsluitend te rekenen met de vraag: of naar luid der Heilige Schrift mag en moet aangenomen, dat Gods werk in dit kind aanwezig is. Op dit punt nu belijdt zij, dat dit werk Gods metterdaad reeds in het kind kan aanvangen, overmits er slechts één weg ter zaligheid is, en niet kan aangenomen, dat alle personen, die sterven

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

éer ze tot klare bewustheid komen, verloren zouden zijn. En ze volgt hierbij den regel, dat dit werk Gods in het kind alleen mag ondersteld worden bij kinderen, geboren in den kring van het genadeverbond, niet daarbuiten; iets, waarbij ondersteld wordt, dat de kerk door de sleutelen des Hemelrijks de grenzen tusschen hetgeen in en buiten het genadeverbond ligt, zoo zuiver mogelijk houde. Hierbij moet, wat de beteekenis betreft, onderscheiden worden tusschen de inwendige en uitwendige zijde van het genadeverbond, overmits de doop tot beide behoort. Rekent men toch met de inwendige zijde van het genadeverbond, dan is de eenige onderstelling voor den doop het voorafgaand inscheppen van het potentieel geloof door het werk Gods, ook al weet de kerk, dat deze hare onderstelling in zeer vele gevallen onjuist zal blijken, evenals de regen op den akker niet alleen het tarwegraan, maar ook het onkruid in den wortel bevochtigt.

Wat daarentegen het uitwendig genadeverbond betreft, rekent de kerk met de geboorte van het kind in of buiten de oecumenische kerk, en dus met de belijdenis der ouders. Door deze soms smadelijke positie onderwijst de Heere zijn kerk, hoe het heil alleen aan Zijn werk hangt en hoe onbekwaam de kerk is, om zelve zonder Hem iets ten eeuwigen leven uit te richten, en dwingt ze tot onderhouding der tucht. Voorzoo veel echter de uitkomst aanbelangt, gaat er dan alleen een genadekracht van den doop uit, zoo de gedoopte, hij zij kind of man, reeds vooraf door God bewerkt was, en strekt de doop evenals het avondmaal den ongeloovige niet tot zegen, maar tot verzwaring van oordeel.

Paedagogisch is de doop door de bijkomende stipulatiën een der middelen, waardoor God de Heere levenslang op de conscientie van den gedoopte of van die hem ten doop presenteerde werken wil; terwijl eindelijk in socialen zin door den heiligen doop de kring organisch optreedt, waarin de gedoopte bewerkt wordt door heilige invloeden, die aan den verdervenden "invloed van de wereld tegenwicht bieden."

I. Geen andere Doopsubjecten mogen worden erkend dan die, in welke het geloof aanwezig is; dit is de eenige qualiteit, die moet worden geëischt.

Ten bewijze het volgende:

1^e De doop van Johannes den Dooper. Deze was niet een doop, opdat men

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zich bekeeren zou, maar was een zegel, dat op de voorafgegane bekeering volgde. „Bekeert u, en een iegelijk van u worde gedoopt” enz.

2^o De doop van den Heere Jezus. Het geloof ontbrak in den Heere niet, bekeering was niet noodig. Het zegel kon Hij natuurlijk ontvangen, maar een arts enij, waardoor Hij ten leven zou zijn gekomen, kon Hij niet aannemen.

3^o Wat wij van den Doop in Acta lezen. Eerst werd Paulus tot geloof gebracht, daarna door Ananias gedoopt. Petrus roept op den Pinksterdag uit: „Bekeert u en een iegelijk van u worde gedoopt.”

4^o De uitspraak des Heeren Marc. 16 : 16. Het geloof praecedeert; dit blijkt uit de volgorde, en uit de antithese.

5^o Matth. 28 : 19. De verkondiging van het Evangelie gaat aan den doop vooraf.

6^o Ef. 4 : 5. Achtereenvolgens worden genoemd: het objectief genadewerk (*εἷς Κύριος*), het subjectief genadewerk (*μία πίστις*), en dan eerst *ἐν βάπτισμα*.

7^o Gen. 15 : 6 en Rom. 4 : 10, 11. Abraham geloofde en ontving eerst later de instelling der besnijdenis.

8^o De opvatting der christelijke kerk, ook in de drie Formulieren gegeven. Steeds is sprake van de versterking van het geloof door de sacramenten.

Tot die stelling komen wij ook thetisch, daar volgens Rom. 10 : 17 de *πίστις* is *ἐξ ἀκοῆς*, dus niet uit het sacrament. En waar men komt op den wortel van het geloof (Ef. 2 : 5—10), daar valt elk instrument weg, en is het geloof eene gave Gods, een scheppende daad.

II. Als dan nu vaststaat, dat het zaligmakend geloof verondersteld wordt, hoe kan de kerk weten, bij wie dit geloof aanwezig is en bij wie niet? Niet, dat de kerk persoon voor persoon onderhanden neemt, om hierover een oordeel te vellen. De intimis non iudicat Ecclesia, sed Deus. Zij zou het ook niet kunnen. De objectie der Telobaptisten: — „wij onderzoeken eerst of iemand des Heeren is, uit zijn eigen woorden”, gaat volstrekt niet op. Ook bij volwassenen berust de doop op hypothese; de Telobaptisten werden ook vaak bitter teleurgesteld.

Hiermede is de hoofdbedenking tegen den kinderdoop weggenomen. Men had hierop meer den nadruk moeten leggen, dat de kerk bij volwassenen ook niet thetisch, wel hypothetisch van iemands aandeel aan Christus kan verzekerd zijn.

Als dan de doop steeds hypothetisch plaats vindt, moet de kerk zich daar dan niet onthouden? Immers, in dubiis abstine! Maar altoos en bij ieder staat de kerk voor deze moeielijkheid, en in gehoorzaamheid aan 's Heeren Woord moet zij het sacrament bedienen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daaruit vloeit tweeërlei:

1^o dat de kerk van God de kenteekenen moet ontvangen, waarnaar ze handelen moet.

2^o dat ze voor mistasting als kerk niet aansprakelijk is, als ze die kenteekenen in acht neemt.

Bij het avondmaal b.v. kan de kerk niet absoluut uitmaken, wie electi zijn, maar haar oordeel moet zij vellen naar wandel en belijdenis. Doet ze dit, zoo gaat zij vrij uit.

Eveneens zijn haar kenteekenen gegeven, die ze in acht moet nemen, wanneer ze den doop bedienen zal. Maar die kenteekenen zijn niet voor allen dezelfde. Er zijn menschen, bij wie die kenteekenen persoonlijk tot uiting kunnen komen, en anderen, bij wie uit hun persoon niets is af te leiden. Zoo zij zich kunnen uiten, zoo moet de kerk de vraag stellen: is de uiting van zijn geest van dien aard, dat ik aannemen moet, dat hij uit het geloof spreekt? Is, wat hij uit, stuitend tegen de belijdenis, zoo is het een uiting van het ongeloof; is het daarentegen stuitend tegen het ongeloof, zoo moet het als geloofsuiting worden beschouwd. Dit is de belijdenis. Maar veinzing is mogelijk. Daarom moet ook het getuigenis van anderen, inzonderheid op iemands wandel betrekking hebbende, worden gehoord.

Wordt nu een kind ten doop gepresenteerd, zoo heeft de kerk, al is er geen uiting des geloofs, volstrekt niet de zekerheid, dat er daarom niet geloof aanwezig is. Het geloof toch is een werk Gods, dat potentieel lang kan verborgen blijven, alvorens het actueel naar buiten treedt. De Arminianen, die alles uit den vrijen wil afleiden, zeggen natuurlijk, dat het geloof eerst begint waar de persoon het uit. Wij daarentegen nemen aan, dat het werk Gods reeds in den moederschoot beginnen kan. Daarom is de hoofdvraag, waar het op aankomt, of er niet in een bepaalde klasse van jonge kinderen een werking Gods mag en moet worden verondersteld.

Men neme er kennis van, dat de Gereformeerde kerk hieromtrent in haar betuigingen niet altijd eenstemmig geweest is. Men behoeft nog niet eens te wijzen op Zwingli, wiens invloed al zeer gering was; hij verwierp in den beginne zelfs den kinderdoop. Maar wel zijn o.a. Beza en Brakel afgeweken van de lijnen, door Calvijn getrokken.

Het gevoelen, dat de fides potentialis ook in jonge kinderen van geloovigen mag en moet worden verondersteld, wordt voorgestaan o.a. door: Calvijn, P. Martyr, Ursinus, Trelcatius, Bucanus, Polanus, Walaeus, Voetius, Maestricht, Alting, Wendelinus, Turretinus, Heydegger, de Moor e. a.

Beza, Musculus, Maresius en Burmannus waren van één eenigszins afwijkend gevoelen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Calvijn behandelt de quaestie van den kinderdoop. Instit. 16. § 17—21. In § 20 zegt hij: „Denique nullo negotio solvi potest objectio haec, baptizari in futuram poenitentiam et fidem: quae etsi nondum in illis formatae sunt, arcana tamen Spiritus operatione utriusque semen in illis latet, en in § 21: „Quos electione sua dignatus est Dominus, si accepto regenerationis signo, praesenti vita ante demigrent quam adolaverint; eos virtute sui Spiritus nobis incomprehensa renovat, quo modo expedire solus ipse providet”.

Het tweede citaat heeft blijkbaar meer het oog op jonge kinderen na den doop, bij het eerste ziet *Calvijn* op den grond van den doop.

Guydo de Bray bespreekt de bezwaren van de Telobaptisten ingebracht, in een werkje: „De wortel, de oorsprong en het fundament der Wederdoopers”. In een breed betoog wijst hij er op, dat de kleine kinderen wel wedergeboren kunnen zijn, o. a. in deze woorden: „Zulks verhindert niet, dat de kinderkens ook wedergeboren zijn, door de kracht des Heeren, die ons onbegrijpelijk is”. Nu stelt hij de vraag of de kleine kinderen der geloovigen ook niet kinderen des toorns zijn, wat de Wederdoopers, die loochenen, dat de erfzonde op de kinderen overgaat, ontkennen. Dit noemt hij schandelijke ketterij. Ze hebben een bedorven natuur en zijn daarom verdoemlijk voor God; maar (fol. 290 a.) „Zij zijn van zulke verderfenis verlost, geheilgd en wedergeboren, hoewel de verderfelikhed van de natuur nog in hen blijft; daarom hebben ze zulke herboorte niet van der eigen, maar door de eenige goedheid en barmhertigheid Gods in Jezus Christus.”

Maar hoe is het mogelijk, dat God de kinderen wederbaart, vragen de Wederdoopers. Daarop antwoordt hij dit: „hoewel het werk van God voor ons verstand verborgen is, zoo is het nochtans desniettemin waar; nu is het zeker en gewis, dat God de kinderkens zelf herbaart en maakt ze nieuwe creaturen, ik zeg, degeen, die Hij zaligmaakt.”

Nu vraagt hij: „Waarom kunnen de kinderen niet der wedergeboorte, even-goed als der verderfenis deelachtig zijn?” Zijn standpunt zet hij duidelijk uiteen: „Indien zij verdorven zijn en worden mogen (kunnen), en het verderf, dat in hen door de zonde Adams is, bezitten en beërven kunnen, ja zonder te verstaan en te weten, wat zonde en verderving zij, waarom zullen ze ook niet door gelijke reden, zoowel de wedergeboorte en de vernieuwing bezitten en beërven kunnen, die wij door Christus, den tweeden Adam, in zijnen Geest verkrijgen?”

Over de vraag, wie dan de wedergeboorte kunnen hebben, spreekt hij fol. 285 b. „Indien men in der waarheid, zonder eenig feilen moest weten, eer men doopen ging, wie geloovig en van God uitverkoren zijn, zoo moest men God zelf wezen”.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zijn in niets aarzelende getuigenissen zijn voor ons van groote waarde.

Zacharias Ursinus uit een andere school dan G. de Bray, komt in hoofdpunten met dezen overeen. In zijn Schatboek (ed. v. d. Honert, dl II pag. 53.) heeft hij zelf de 74^e vraag van den Catechismus toegelicht. Zoo duidelijk mogelijk komt dit antwoord, alsook in de verklaring er van uit, dat het recht van den kinderdoop hierop rust, dat de wedergeboorte in hen moet verondersteld worden.

In zijne *Opera Omnia* Tom. II p. 428 zegt hij: „*Infantes credunt suo modo seu pro modo aetatis, quia habent inclinationem ad credendum; fides est in infantibus potentia et inclinatione licet non actu ut in adultis.*”

Daar de oude theologen degelijk goed onderscheid maakten tusschen wedergeboorte en bekeering, daar stellen ook zij als een argument tegen den herdoop in de eerste plaats, dat de wedergeboorte slechts éénmaal plaats heeft, op een enkel moment des levens, waarbij de mensch volkomen passief is.

Zoo spreken hierover duidelijk: Olivetanus in zijn „Boek over het wezen des genadeverbonds”, en G. de Bray, over het herdoopen (cap. XXIII).

De voorstelling van Beza, die stelt dat de kinderen gedoopt worden om het geloof der ouders, zoodat men vertrouwen mag, dat ook zij eenmaal tot geloof zullen komen, waarop zich de Anabaptisten wel eens beriepen, werd door de Gereformeerde kerk steeds verworpen. Toch drong dat gevoelén in deze eeuw onze kerk binnen. En ook het anabaptisme, dat het geloof in de kindereén ontkent, en keurmeesters wil, die over iemands staat zullen oordeelen, is helaas niet zelden te vinden in de kringen der Gereformeerden.

Hoe nu oordeelen de Commentaren van den Catechismus over deze quaestie?

Jeremias Bastinghüs, eerst predikant te Antwerpen, later te Dordrecht, gaf in het jaar 1591 een korte, zaakrijke verklaring in het latijn ter perse, welk werkje in 1594 door Hendrik van den Cornput, eveneens predikant te Dordrecht, in het Nederduitsch werd overgezet. In dien tijd, vóór het uitbreken der Remonstrantsche dwalingen dacht men zeer zuiver over dit punt. Zoo zegt hij b.v. pag. 412: „yut alle welke blycket nyet alleen, dat de kinderckens in ghenae de en ghunste des Hemelschen Vaders, van Hem door Christus hebben verghevinghe der sonde ende borgers sijn des hemelrijcks, maer dat oock de wedergeboorte bij hen plaets heeft.”

Corn. Poederooyen, leerling van *Voetius*, gaf uit een „Grondighe en eenvoudighe onderwijsingh van de leere des Catechismi” in vragen en antwoorden. Het zijn colleges door Voetius gegeven, welke Poederooyen met medewerking van zijn leermeester in het licht gaf. De quaestie van den kinderdoop wordt behandeld pag. 414, waar de vraag wordt gesteld: „welke is de tweede reden, die de Catechismus stelt?” en het antwoord is: „Dat ze den Heiligen Geest hebben, zoowel als de volwassenen en de verlossing der zonden.”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Keeren wij nu tot dezen *Beza* terug, met wien als met een leerling van Calvijn te rekenen valt. Maresius en Burmannus traden later in zijne voetstappen. Hij gaf uit: „*Responsio ad acta colloquii montis Balgadensis* (Op. Omn. Dl. I, pag. 102), waarin hij aldus over de fides spreekt: „Quum enim fidei praeat notitia et assensus intellectus, tribui infantibus nullo modo potest, at infantibus sic tribuitur fides aliena, quoniam in ipsis non inest, et tamen pro sua in illis ex Dei pacto censeatur, ea fides videlicet, qua parentes non sibi solis sed suis quoque posteris aeternae in Christo vitae ius. (Deo semper, ut saepe dixi, relictis particularibus in hac discernenda symbole iudicii) per Dei misericordiam receperunt.

De fides vat hij dus alleen sensu actuali op; dit nu is in de kinderen niet; maar hun wordt naar Gods verbond het geloof der ouders toegerekend. Het geloof der ouders is een verbondsgeloof; het verbond komt toe aan het tegenwoordige geslacht en aan zijn zaad; in dat zaad schuilt een zaad Gods, en op dien grond worden ze gedoopt.

Van *Beza* gaan wij over tot *Maccovius*, die in zijn „*Quaestiones Theologicae*” Loc. XLII § 20 de vraag stelt: „*Anne infantes habent fidem?* Resp.: „*Habent non actualem, sed habitualem; quemadmodum enim regenti sunt ita et habitualem fidem habent.*”

Petrus Martyr, Loci Communes § 15, spreekt er aldus over: „In parvulis Christianorum vero, qui baptizandi offeruntur, fidem dicimus inchoatam, in suo, inquam, principio a radice.”

De *Synopsis pur. Theol.* beroept zich pag. 500 § 47, 48 op Ef. 5 : 26. „Iam vero ad infantes fidelium sanguinis et Spiritus Christi beneficia pertinere nemo negare potest, nisi qui eos a salute exclusos velit.”

Van onze Nederlandsche Theologen lieten zich over deze quaestie uit: Trelcatuis, Walaeus, Alting, Voetius, Maestricht, Cloppenburg, Gomarus, à Marck, de Moor, J. van den Honert, R. Aemilius, Brakel en Smytegelt.

Van de buitenlandsche behalve de genoemden: Bucanus, Polanus, Wendelinus, Turretinus en Heydegger.

Bucanus: „non negandum est semen quoddam fidei infantibus electis infundi.”

Polanus: „Fides salvifica in infantibus est virtus in cordibus infantium, ad vitam aeternam electorum absque externo ministerio Verbi Dei creata immediate a Spiritu Sancto; est in iis in principio habitus et veluti in semine, quod in cordibus illorum Spiritus Sanctus insevit.” (niet „in corda”, maar „in cordibus”; de Heilige Geest is dus in de harten der kinderen zelf aanwezig.)

Wendelinus: „Illam vero fidem, quam infantibus tribuimus sive habitualem et hoc respectu potentiae, sive radicem et semen fidei respectu fidelium adultorum appellamus.”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Turretinus (Quaestio XX, thesis 18) „De fide infantium foederatorum idem dicendum quod de ipsorum ratione; utraque inest ipsis actu primo, non secundo; in semente, non in messe; in radice, non in fructu; interna Spiritus actione, non externa operis demonstratione.”

Heydegger (§ 55): „Spiritus Sanctus applicans iis immediate meritum Christi fidei vicem supplet et paulatim fidem in iis operatur; arcana autem illa Spiritus Sancti operatio est, cujus modus certo definire non licet.”

Deze vertoont eenige afwijking, nl. dat de Heilige Geest iets zou suppleeren, wat voor de fides actualis in de plaats komt.

Bij *Turretinus* is dit een bedenkelijk verschijnsel; dat hij de fides en de ratio gelijkstelt. De ratio is ieder kind eigen, de fides niet.

L. Trelcatius (een van de eerste Leidsche professoren, wiens *Loci Communes* door zijn zoon uitgegeven zijn) pag. 169: „Fidem habent infantes in semente, non in messe.” Deze uitdrukking werd later vaak overgenomen.

Walaëus (Op. Omn. I, p. 493) „Dicimus igitur infantes censendos esse inter credentes, quia semen seu spiritus fidei in iis inest.

Alting (*Problemata Theologica* Dl. I, pag. 100) „Infantes fidelium habent semen aliquod fidei, quod maturiore aetate exit in actum, accedente foris institutione humana, intus maiore efficacia Spiritus Sancti.”

Voetius (de Regeneratione et de statu electorum ante conversionem, pag. 254) „placet opinio auctoris: quod statuit in infantibus electis et foederatis locum habere Spiritus Sancti regenerationem initialem, per quam principium et semen actualis conversionis seu renovationis suo tempore secururae imprimitur. Quod autem regenerationem ponit post baptismum, improbo; nota est enim sententia theologorum reformationum, de efficacia baptismi non in producenda regeneratione, sed in iam producta obsignanda.” „Non est actio nec habitus proprie sic dictus, qui inclinet et faciliyet potentiam sed potius relatio, qualitas seu facultas spiritualis in mente et voluntate, ex qua tanquam e semine quodam potentia materiali, ut ita loquar, actuales dispositiones et habitus per impressam Spiritus Sancti operationem suo tempore suscitantur.”

Maestricht, (de Baptismo § 25) „Baptismus praerequirit in adultis quidem fidem actualem, in infantibus autem fide seminali contentus, non magis actualem requirit, quam circumcisio.”

Cloppenbourg (*Exercitationes Theologicae*, Dl. I, p. 1097).

„Sufficit, ut sit in baptismo res significata; infantium a Deo in Christum insitio, et communio Spiritus Sancti, eos custodientis ad efficiendam in iis, ubi adoleverunt, fidem salvificam...” „Opponimus infantes fidelium arcana immediate operatione Spiritus Sancti inseri Christo, donec vel in hac vita vel in mortis articulo infantilis aetas accipiat finem ut vel hic in carne, vel exuti

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

carne per fidem vel per visionem agnoscant, quae ipsis gratificatus est Deus ut et nobis”.

Cloppenburg staat meer op de lijn van Heydegger; de fides neemt hij alleen actualis. Wel erkent hij de zaak, maar het woord „geloof” gebruikt hij liever eerst van lateren leeftijd.

Gomarus (Op. Omn. Tom. III pag. 130. Deze stelt dit syllogisme: „ad quos Spiritus Sanctus pertinet, illis aqua baptismi denegari non potest; ad fidelium infantes Spiritus Sanctus pertinet; ergo iis aqua baptismi denegari non potest.”

à *Marck*: (Cap. XXX § 18). „Want dat deze dingen in de volwassenen voor den doop worden vereischt, staan wij gaarne toe; maar in de kinderen meenen wij genoeg te zijn, dat die naar het oordeel der liefde te zijner tijd staan te volgen”. Toch vergist men zich, zoo men hieruit afleidt, dat à *Marck* zich tegen de gewone opvatting verklaarde. Dit blijkt uit 2 andere plaatsen, Cap. XXII § 12. „Interim lubentes fatemur infantibus fidelium electis et mature sanctificatis competere iuxta Christi meritum Spiritus gratiam, quam fidem seminalem, radicaalem, habituaalem etiam minus proprie nonnulli appellant”, en over de heiligmaking spreekt hij zoo: „Want die komt den kinderkens mede toe met eenig verschil in de manieren, ook de heiligmaking, die men in hen zoowel als de voorgaande verdorvenheid der natuur erkennen moet.” En in een brief over de heiliging der kinderen der geloovigen, die wel niet op zijn naam, maar toch zeker van zijne hand is, verdedigt à *Marck* de 2^e doopvraag, waarop men toen reeds verkeerde uitleggingen zocht.

De Moor (IV pag. 318). „Haec dispositio seu pronitas animi ad fidem ex gratia Spiritus regenerante orta, seu ipsa haec gratia regenerans semen seu radix fidei nuncipari protest”.

J. van den Honert. De „Gratia particulari” Cap. II p. 549. „Potest enim vultque Deus fidem sine qua nulla homini salus est futura in infantibus illis, quos elegit, quosque ante auditum ab iis Evangelium ad coelestem gloriam evocat ignota nobis atque inpervestigabili via operari non sine Spiritu Sancto, sed per Eius efficacissimam operationem”.

Hij ageert reeds uit een ander beginsel en spreekt van kinderen, die vóór hun 7^e of 8^e jaar sterven.

R. Aemilius. (Regent van het Leidsche Statencollege; „Licht der Waarheid” Dl. IV, pag. 913—914; en pag. 875 „dat de kinderen reeds deelgenooten van de heilgoederen des Verbonds zijn te achten, als n.l. van de vergeving der zonde en der wedergeboorte, om welke reden ze ook heilig genaamd worden en dat al, terwijl ze nog niet geboren zijn.”

W. à Brakel. Deze oefende op de tegenwoordige richting wel den meesten invloed ten kwade. In zijne „Redelijke Godsdienst”, Cap. XXXI § 15 stelt hij

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de vraag, of alle uitverkorenen reeds den Heiligen Geest in zich hebben, en antwoordt daarop: „Zoo is het klaar, dat kinderen en alle onbekeerden, en schoon uitverkorene, den Heiligen Geest niet hebben.” Maar hij spreekt zich in § 14 tegen: „In de kindsheid worden sommigen wedergeboren; . . . een kindeke, voor het gebruik des verstands, uitverkoren en in Christus verzoend zijnde, kan door de almachtige kracht Gods, zonder middel van 't Woord, bekeerd en veranderd en in de natuur geheiligd worden.

In het hoofdstuk over den Doop laat hij zich ook dubbelzinnig uit. Cap. 39 § 26: „Geheiligd zijn, wil niet zeggen, dat de kinderen nu in waarheid het beginsel des geloofs, der wedergeboorte en heiligmaking deelachtig zijn;” een volkomen negatie dus, maar ook: „geheiligd te zijn is niet in een uitwendig verbond opgenomen te zijn, want daar is geen uitwendig verbond. De zaligheid des kinds en niet iets uitwendigs wordt van de ouders beoogd; . . . en ook het kind wordt bekend in Christus geheiligd te zijn; dat van geen uitwendig verbond kan gezegd worden.”

Het heen- en weerpraten, wat men tegenwoordig zoo vaak aantreft, is in de dagen van Brakel opgekomen.

Smytegelt, om zijn paradijs veel geliefd, zegt in zijn *Catechismus*, Zondag 27, vr. 74: „Daar zijn kinderen in 't Oude en Nieuwe Testament, daar God de genade inlegt van de baarmoeder af aan (Tim. Joh. de Dooper enz.) . . . waarom zoude men zulken den doop weigeren, daar God van der jeugd af aan het zaad Gods inlegt?”

Na dit getuigenverhoor is de conclusie, waartoe wij komen, de volgende:

1^e De Gereformeerde kerk, bij haar optreden, heeft gestaan in het geloof, dat de Heere in den regel allen electi, hetzij in de baarmoeder, hetzij terstond na de geboorte, het zaad der wedergeboorte implant. Beza alleen maakt hierop een uitzondering.

2^e Op grond van die overtuiging moet aan kinderen de doop worden toegediend.

3^e Deze overtuiging ging weg, naarmate de kerk meer in de ellende van een volkskerk verviel, ketters er zich in gingen tehuis gevoelen, en de kinderen in baldadigheid en ongelooft opgroeiden.

4^e Waar aanvankelijk de stroom dezer overtuiging breed was, daar werd die al smaller, zoodat ze bij Brakel alleen nog slechts in de memorie bestond.

5^e Dat de wedergeboorte in de jeugd plaats grijpt, begon men als regel op te geven. Jong wegstervende kinderen en enkelen, die op jongen leeftijd reeds godsvrucht vertoonen, maken een uitzondering.

6^e Ook dit geeft men in deze eeuw prijs; het werk Gods in het kind wordt ontkend.

Ook rest nog te zien, hoe de Drie Formulieren zich over de quaestie van den kinderdoop uitspreken. Daartoe zijn van belang vr. 69, 70, 73 en 74 van den *Catechismus*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Catechismus. Vr. 69: „dat ik zoo zekerlijk.... gewasschen *ben*;" dus niet „word," noch „zal worden," neen, het *greep* reeds plaats.

Vr. 70: in de vraag „gewasschen te *zijn*," en in het antwoord: „het is vergeving.... te *hebben*;" evenzoo „tot lidmaten van Christus geheiligd te *zijn*."

Vr. 73 eveneens wordt de genadedaad in sensu praeterito achter den doop gesteld.

In vr. 74 is sprake van een „toegezegd worden" d. w. z. dat de Openbaring desaaangaande in de Heilige Schrift is, dat de jonge kinderen dat al reeds bezitten.

Hiermede stemt *de Confessie* in Art. 15 en 34 overeen. In Art. 15 is sprake van den doop der jonge kinderen in verband met de erfzonde, en heet het, dat de erfzonde niet ganschelijk, dus wel gedeeltelijk (d. w. z. potentieel) door den doop uitgeroeid is.

De Canones eindelijk brengen de zaak rechtstreeks met de verkiezing in verband, en geven geen onduidelijk geluid (I. 17.)

De 2^e doopvraag brengt ons tot 'dezelfde conclusie. Op grond van hun geheiligden staat, worden ze als lidmaten van Christus gedoopt; dus niet worden ze gedoopt, om lidmaat van Christus te worden.

Hiertegen heeft in onze Vaderlandsche Kerk zich D^s Adr. de Herder van Bleiswijk verzet. Hij wilde alleen kinderen doopen van naastgeloovige ouders, d. w. z. van ouders, van wie hij zich overtuigen kon, dat ze geloovig waren. Daartoe ging hij eerst met dezen wat spreken, en op het subjectieve oordeel, dat hij uit dat gesprek velde, besloot hij een kind te doopen of niet. Voor de classis aangeklaagd, werd hij, toen het bleek, dat hij deze practijk niet wilde laten varen, ontzet, waarop hij een eigen gemeente stichtte te Rotterdam, die echter nooit tot bloei is gekomen. Zijn *Historia Apologetica* (1673), werd op verzoek der Classis door D^s Ridderus in een even lijvig werkje weerlegd.

Keeren wij nu tot den kinderdoop zelven terug. Het moment, waarop dus vooral nadruk moet worden gelegd, is, dat wij het al of niet aanwezig zijn van het geloof niet mogen noch kunnen laten afhangen van onze wetenschap daarvan. Tot het aanwezig zijn van het werk Gods in eenig persoon mag alleen worden geconcludeerd uit de kenteekenen, die God zelf daarvoor in Zijn Woord heeft gegeven.

En hiertoe nu gebiedt ons de Heilige Schrift te onderscheiden tusschen personen en personen, tusschen personen met —, en die zonder zelfopenbaring. Bij de eersten, die onderscheid weten tusschen goed en kwaad, tusschen de rechter- en de linkerhand, mag niet gevraagd naar hun staat, noch naar verborgen geestelijk leven, maar moet geoordeeld naar belijdenis en wandel.

Bij de kleine kinderen moet worden geoordeeld naar den regel van het verbond. God de Heere had zijne uitverkiezing zoo kunnen inrichten, dat Hij

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

nu hier, dan in een ander werelddeel, nu uit dit geslacht, dan uit een ander, dus atomistisch de zijnen uitverkoren had. Maar de Heilige Schrift leert ons, dat de uitverkiezing niet atomistisch, maar organisch is; en de ondervinding bevestigt dit. God besluit zijne uitverkorenen in een zelfde natie, een zelfde geslacht, een zelfden stam. Als God in een plaats eenige personen wederbaart, zoo moeten wij aannemen, dat in de volgende geslachten God daar ook uitverkorenen heeft. Niet voor alle eeuwen, want vaak komt het heidendom, waar eerst de christelijke kerk bloeide. Maar vertakkingsgewijze gaat de uitverkiezing in de geslachten voort. Toen God eenmaal eenige personen in Nederland wederbaarde, kon men zeggen: Daar heeft God een arbeidsveld, daar gaat God werken; daar heeft Hij meerdere uitverkorenen. Dit ziet men eveneens in de familiën geschieden. Hoeveel vrome getuigen staan er niet soms uit ééne familie op! Niet dat genade een erfgoed is; maar God laat die uitverkorenen in die familie geboren worden, opdat Hij organisch Zijn zegen op aarde zou openbaren.

Zoo begrijpen wij, wat het genadeverbond is: die groep van op aarde levende menschen, in wier genetisch en organisch verband God de Heere voor een eeuw of langer zijne uitverkorenen besloten heeft. En nu gelast de Heilige Schrift ons, dat wij het zaad van die groep, het geborene in dien kring, zullen beschouwen als in zich dragende de uitverkorenen Gods voor het volgende geslacht, in wie weer het zaad voor volgende geslachten besloten ligt. In die kinderen zit de kerke Gods voor de toekomst.

Was ons nu een keur gegeven, zoo zouden wij alleen de echt geestelijke kinderen doopen; maar dit is voor ons verborgen. En om de uitverkorene kinderen zullen wij al die kinderen saam doopen. Zoo iemand 100 goudstukken had, waarmede 200 valsche stukken vermengd waren, zou hij niet, zoo hij het onderscheid niet kon bespeuren, even nauwkeurig voor de valsche als voor de echte stukken zorg dragen? Zoo moeten wij ook het zaad der kerk naar Gods Woord beschouwen als in zich bevattende het uitverkoren geslacht voor de toekomst, waarmede wel velen vermengd zijn, van wie het blijken zal, dat ze Gods kinderen niet zijn; maar wijl ons de gave der onderscheiding is onthouden, zoo moeten wij allen gelijkelijk beschouwen, en als waren allen uitverkorenen, ze doopen.

Gewezen moet worden op het feit, dat naar het bestel Gods, het getal der kinderen, die wegsterven eer ze tot zelfopenbaring zijn gekomen, meer dan een derde deel van alle levende menschen uitmaakte. Dit is niet zonder eenige beteekenis; en met voorzichtigheid moeten wij de vraag, die als vanzelf bij ons oprijst, beantwoorden: Wat zou toch het eeuwige lot van al die kinderen wel zijn? Neen, wij zeggen niet, gelijk de Arminianen ons dat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

toedichten, dat al die kinderen verdoemd worden. Zij loochenen de erfschuld, laten alle jongstervende kinderen zalig worden. Zou het dan niet een daad van barmhartigheid zijn, als een vader het kind in den eersten ademtocht smoorde? Maar ook al liggen alle kinderen verdoemlijk voor God, zoo mogen wij toch een vertroostend inzicht hebben in Gods bestel. Er is niets, waarom wij reden zouden hebben om het werk Gods in hen te ontkennen.

Waar er geen positieve reden hiertoe bestaat, daar nemen wij dat aan. Men onderstelt het werk Gods, waar er geen reden voor het tegendeel is. (Can. I. 17). En waarom kunnen wij dat stellen? Omdat het werk, dat God in een nog niet tot zelfopenbaring gekomen kindeke doet, iets is, wat buiten de relatie tot dit leven staat. De kiem des levens ontwikkelt zich niet uit deze atmosfeer, maar die voedt God op zijne wijze in een andere sfeer, hetzij per fidem, hetzij per visionem.

Zoo men dus overgaat tot China en Japan, en men ziet, dat alle conditiën ontbreken, om de kiem van het leven Gods in die omgeving tot ontwikkeling te brengen, daar moet men een werk Gods ontkennen bij allen, die tot een rijperen leeftijd gekomen zijn. Maar de mogelijkheid, dat ook in kinderen, die daar jong wegsterven, de kiem des nieuwen levens zou kunnen zijn ingeplant, moet door ons worden vastgehouden.

De Heilige Schrift leert ons, dat God ook is een God der jonge kinderen, en zich volstrekt niet alleen met hooger en jaren bemoeit. En gevallen doen zich niet zelden voor, dat door kinderen van 4 tot 10 jaar een teederheid des geloofs wordt aan den dag gelegd, die ons doet verbaasd staan.

Wat de directe uitspraken der Heilige Schrift betreft, zoo moet worden verwezen naar de volgende plaatsen:

Mattheus 18 : 10 -

" 19 : 13-15

" 21 : 16

Luc. 2 : 52

1 Cor. 7 : 14

} Zie in § 11, De Actione Fidelium.

Uit al deze uitspraken zien wij, dat er ook reeds in een klein kind een werk Gods kan aanwezig zijn, al wordt er door ons niets van bespeurd.

Gaan wij nu nader handelen over den regel des Verbonds. Zoo moet in de eerste plaats gelet op Gen. 17 : 7 en 10, de instelling der besnijdenis, waar de organische band wordt gelegd tusschen Abraham en het zaad uit hem geboren, waarmede tevens het verbond opgericht wordt. De constante regel voor het verbond is: „u en uwen zaden na u.”

Deze regel nu is onder het Nieuwe Verbond geenszins gewijzigd. Zie slechts Acta 2 : 39, waar bij den plechtigen overgang van de nationale in de oecu-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

menische kerk, als de kerk losraakt uit de windselen van Israël, om zich over de geheele wereld te openbaren, weer met nadruk de grondregel van het Verbond herhaald wordt: „Want u komt de belofte toe en uwen kinderen.”

Voorts toont het N. T., dat de zaak in de besnijdenis gepraefigureerd in den doop in vervulling gekomen is. De regel van de bediening der besnijdenis gaat ook door als regel bij de bediening van het sacrament des doops.

In Coll. 2 : 11, 12 wordt de besnijdenis in rechtstreeksch rapport gesteld met den heiligen doop; en het is op grond hiervan, dat niemand het recht heeft doop en besnijdenis als twee heterogene zaken te beschouwen.

Oorspronkelijk ging de kerk zonder onderscheidingsteeken de wereld in, zoodat er alleen plaatselijke gescheidenheid was tusschen de wereld en de kerk. Bij den zondvloed viel al, wat niet kerk was, weg, en de gansche kerk werd in de ark gered. Hierna blijft de kerk één, tot Babel's spraakverwarring. Daardoor treedt de deeling in natiën in, waardoor ook de kerk gedeeld wordt. Maar Abraham wordt geroepen, en de instelling der besnijdenis wordt rechtstreeks met de instelling van het Verbond der genade in verband gebracht. Hierdoor wordt de besnijdenis teeken der kerk, gelijk ook de doop de kinderen der geloovigen van de kinderen der ongeloovigen onderscheidt, maar — en hierin komt uit een verschil tusschen de O. en N. Bedeeling — de besnijdenis was tevens bij Israël een nationaal teeken en dat is de doop niet. En waar nu het nationale nooit het wezenlijke teeken der kerk kan uitdrukken, daar kon de besnijdenis alleen een afschaduwend karakter hebben, om op te houden en plaats te maken voor den doop, zoodra het nationale wegvalt, en de kerk niet meer door één volk wordt gedragen, maar oecumenisch naar buiten treedt.

Aan Abraham werd het teeken der besnijdenis gegeven en aan zijn zaad. En nu ligt in wat het verbondskarakter aangaf, de overeenkomst van den doop met de besnijdenis. Daarom moet ook de bediening van het sacrament des doops aan het kind geschieden.

[Dat in het O. V. alleen de jongens besneden werden, ligt weer in het nationale karakter der kerk. In Israël vielen staat en kerk saam. En in den staat is de man boven de vrouw; in de kerk echter niet; in Christus is geen man of vrouw].

Ook uit Ef. 5 : 25, 26 blijkt duidelijk, dat de kinderen tot het verbond behooren, en als door Christus geheiligd, moeten worden gedoopt. In vs. 22 is sprake van de vrouwen, vs. 25 van de mannen, ook 6 : 1 van de kinderen, en andere rangen, welke in blijvend tactisch verband, waarin de Heere ze gezet heeft (5 : 21) te zamen de ἐκκλησία uitmaken, welke Christus geheiligd en gereinigd heeft met het bad des waters door het Woord.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Op de vraag, of in het N. T. van kinderdoop sprake is of niet, verwezen onze vaders gemeenlijk naar Acta 16 : 14, 15 en 33; 18 : 8 en 1 Cor. 1 : 16, terwijl men aldus argumenteerde: als het gewoonte was een gansch huisgezin te doopen, zoo zullen er ook wel kinderen bij zijn geweest. Al is het wel waarschijnlijk, sterk is een bewijs e silentio nooit.

Maar wel valt uit deze plaatsen eene andere conclusie te trekken. Als iemand tot geloof kwam, zoo werden aanstonds hij en zijn gansche huis gedoopt. Tot een huis behooren man, vrouw, kinderen en bedienden. Nu waren die allen natuurlijk niet aanstonds tot geloof gekomen; maar toch werden ze gedoopt, wijl de apostelen uitgingen van de onderstelling, dat God in dat huisgezin nog meer uitverkorenen hebben zou. Zoo nu is dit een sterk bewijs voor den kinderdoop. Ook met Abraham worden niet alleen zijn kinderen, maar ook zijn slaven besneden. Dus niet moet het specifiek in de geboorte gezocht, als ware er een gratia hereditaria; maar men moet uitgaan van dit beginsel: waar God een werk begint, daar zet Hij het ook voort.

Ook moet worden gelet voor deze quaestie op 1 Cor. 10 : 2.

In den doorgang door de Roode Zee en in het doorgaan onder de wolk lag een voorafschaduwing van den doop. Deze werd toegediend aan het gansche volk, ook aan de zuigelingen; ook uit deze praefiguratie van het sacrament is dus tot den kinderdoop te besluiten.

Dat overigens in het N. T. weinig gewag wordt gemaakt van het doopen van kleine kinderen heeft een natuurlijke oorzaak. Wel wordt van de stichting der gemeenten gesproken, maar ons schier niets van het verdere leven der kerk medegedeeld. Zoo kan de vraag, of een daarna geboren kindeke ook gedoopt werd, moeilijk een antwoord in de Heilige Schrift vinden.

Dit evenwel leert ons de historie, dat ook al moge het zijn, dat men soms hier en daar ietwat doopersch over den doop heeft gedacht, toch de meening van hen, die den kinderdoop noodzakelijk achtten, de overhand heeft behouden, en de conscientien der anderen al meer van ongelijk zijn overtuigd, zoodat er korten tijd na de apostelen in de gansche christelijke kerk geen verschil van meening hieromtrent meer bestond.

De Testes.

Het gebruik van getuigen bij den doop (peters en meters) heeft in de oorspronkelijke christelijke kerk een zeer natuurlijke oorzaak gehad. Volwassenen kwamen zich aandienen, om gedoopt te worden. Vaak stelden dezen getuigen, en wel om tweeërlei: om gevaar van verraad en vervolging, en omdat de doopeling meestal onbekend was. De broeders getuigden dan, dat zoo iemand niet een spion was, die de christenen zou aanklagen bij de overheid, en ook dat de doopeling hun bekend was, geloof verdiende, en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

huns erachtens om belijdenis en wandel tot den doop mocht geadmitteerd.

Later werden ze van een eenigszins meer geestelijken, maar ook van gevaarlijken aard. Een jonggehuwd paar b.v. kreeg een kind. Omdat ze niet zoo diep in het besef hunner roeping leefden, zagen ze om naar eenige vrome menschen, die ze vroegen, om voor de christelijke opleiding van het kind te helpen zorg dragen. Zoo'n geestelijke vader en moeder waren dan de peter en meter; ze traden op als een soort heilige personen, die de kerk als uitwendige beschermers ging vereeren, en dra had het peterschap alle geestelijke beteekenis verloren. Liefst toch nam men een hoog persoon als peter, op wiens hulp, voornamelijk op financieel gebied, men rekenen kon.

Daarom schafte de gereformeerde kerk het peter- en meterschap af; evenwel niet het stellen van getuigen in sommige gevallen (D. K. O. Art. 57; Doopformulier.) Ze treden, evenals bij de aangifte voor den burgerlijken stand op als getuigen, dat dat kind werkelijk het kind is van dien vader en die moeder; hebben voor de opvoeding van het kind te zorgen, zoo vader en moeder sterven, vóór het kind groot is geworden, en de voogd iemand is, die niet tot de kerk behoort, en 3^e houden ze toezicht, dat de opvoeding door de ouders niet zal worden verwaarloosd. Men begrijpt, dat dit getuigenschap als een zaak van gewicht op de ziele moet wegen.

A P P E N D I X.

Een Overzicht over de verschillende gevoelens omtrent den Doop in de onderscheidene afdeelingen der Christelijke Kerk.

In de eerste plaats het gevoel en der *Grieksche* kerk over den doop.

Met deze Grieksche kerk wordt gewoonlijk te weinig rekening gehouden. Toch ontwikkelt ze een groote macht in het Oosten van Europa, welke voor de toekomst enorm kan worden door de toeneming van de ontwikkeling der Slavische volken.

De Grieksche kerk nu leert, dat door den doop *ex opere operato* teweeg wordt gebracht de *ablutio peccati originalis*; derhalve is hij *necessarium ad salutem*, iets waar *eo ipso* uit voortvloeit, dat ze, schoon den doop door geordende dienaars bevelende, toch ook den nooddoop toelaat.

De wijze van bediening verschilt aanmerkelijk van die in het Westen. Ze eischt immersio, en verklaart den doop door *aspersio* niet voldoende. De indompeling moet driemaal plaats hebben. Daaraan vooraf gaat het exorcisme, evenals in de Roomsche kerk, en gedeeltelijk ook in de Luthersche. Dit exorcisme gaat dogmatisch juist uit van de overtuiging, dat de wereld in het booze ligt, onder de heerschappij der daemonen; dat het koninkrijk der hemelen een nieuwe wereld is, in die booze ingeschapen, en dat dus hij, die van de wereld in het booze, in het koninkrijk der hemelen wil overgaan, zijn eed moet breken. Toen de koning van Hannover in 1866 onttroond is, konden de soldaten ook niet Pruisisch worden, voordat ze door hun onttroonden koning van hun vroegeren eed waren ontslagen. Zoo ook moet iemand eerst ontslagen zijn van den eed aan den duivel, maar daar deze niet ontslaat, redeneerde men zoo: die eed is een schuldige eed, die niet mag worden gehouden. Daarom zweert men, voor men in de doopvont afgaat, den duivel af, om den eed van trouw aan Koning Jezus af te leggen.

Deze zuivere gedachte ging men later superstitieus opvatten; het duivelsche werd in al het materiele gezocht, en om daarvan te bevrijden, heeft alleen de kerk macht. Dit doet ze 1^e door blazen (het wegblazen van de duivelsche

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

invloeden), 2^e door zalving (het beschutten tegen de duivelsche invloeden), waarmede het teeken des kruises gepaard gaat.

Deze ritus bestond reeds vóór 1053, en werd dus door de Grieksche kerk overgenomen. Eerst exorciseert men het water, waarop de priester drie-maal blaast; daarna blaast hij driemaal op de olie en op den doopeling (in de richting van het Oosten, de plaats des hemels, naar het Westen, de plaats des duivels). Daarop heeft de zalving plaats op borst, voorhoofd en rug.

Bij de onderdompeling wordt de formule uitgesproken: ὁ (Δεσέτωριος) βαπτίζεται εἰς τὸ ὄνομα enz. Dit schoone ligt hierin, dat de bedienaar geheel als instrument wordt aangemerkt, terwijl Christus de eigenlijke actie verricht.

Hierna wordt het kind gekleed in een wit hemd, het lijnwaad der heiligen; het ontvangt de σφράγις (de zalving van mond, neus en ooren als toegangen tot de buitenwereld en om het te beveiligen tegen het insluipen van daemonische invloeden), terwijl daarna het nachtmaal bediend wordt, waarbij aan ieder doopeling een stukje van de heilige hostie op de tong wordt gelegd.

Het gevoelen der *Roomsche* kerk.

Ook zij stelt in den doop een gratia ex opere operato, waarbij de ablutio peccati originalis plaats heeft, maar voegt er aan toe, dat door den doop de regeneratio wordt gewerkt. De erfzonde wordt geheel uitgeroeid, alleen de concupiscentia blijft over, die geen zonde is. Het derde effect van den doop is: quod aperitur ianua coeli.

De doop is dus necessarium ad salutem, de nooddoop wordt toegestaan. Maar het baptisma fluminis kan vervangen door het baptisma lacrimarum, en sanguinis. De tranen van berouw en de marteldood werken dezelfde genade als de waterdoop.

Ook de kinderdoop wordt door Rome erkend; maar verschil van meening is er over de quaestie welke kinderen gedoopt mogen worden. De Thomisten zeggen: alleen de kinderen der geloovigen, de Scotisten: alle kinderen, zonder onderscheid. Scotus is meer consequent, wijl Rome niets voor den doop prae-requireert, en dus ook Christenkinderen, vóór hun doop, als heidenen beschouwd worden.

Wat het ritueel betreft, zoo laat Rome doopen met gewijd water, door blazing zijn de daemonische krachten er uit weggenomen; 2^e het exorcisme, 3^e de zalving, 4^e de bestrijking van neus en ooren met zout, gustus salis, het bederfverende. — De immersio en aspersion zijn beide toegestaan; door de impositio manuum heeft de zegening plaats en door het osculum pacis van den priester wordt het kind in de gemeenschap der kerk opgenomen.

Zoodra het gedoopte kind tot jaren van onderscheid is gekomen, wordt de doop gecompleteerd door de confirmatio, ook in de Episcopal Church in gebruik

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De bediening der *Luthersche* kerk.

Deze staat, quod ad baptismum, nog grootendeels op Roomsche basis. Gerhardt b.v. zegt: „infantes omnes et singulos in baptismo regenerari dicimus, quia non ponunt obicem.”

Eerst door den doop wordt het kind sanctus; vóór dien tijd is het niet in foedere; van een fides potentialis kan vóór den doop geen sprake zijn. De remissio peccati et regeneratio conferuntur per baptismum. Hieruit vloeit de noodzakelijkheid voort, om tot de loochening van de volharding der heiligen te komen. Ja zelfs de meesten van hen, qui in baptismo regenerati sunt, gaan eenmaal verloren.

De *Luthersche* kerk leert, dat de unio rei terrestris et coelestis est realis, non relativa; de Gereformeerde kerk neemt die unio aan als relativa, de *Luthersche*, dat in, sub et cum sacramento de gratia wordt medegedeeld.

Ook het exorcisme en het signum crucis, eveneens een soort confirmatio, nam Luther van Rome over. Maar principieel is de *Luthersche* kerk van Rome onderscheiden, doordat zij de kracht in het verbum zoekt; aan de formule zegt ze een scheppende kracht toe; in, sub et cum aqua brengt het verbum de regeneratie tot stand.

De Socinianen.

Zij beschouwen den doop alleen als ritus initiationis, zijn tegen den kinderdoop, en erkennen, dat de doop nog wel mag bediend aan heidenen, die christen worden, maar in een christenland zelf alle raison heeft verloren.

Onder de *Wederdoopers* treft men een groote mengeling van gevoelens aan, daar ieder naar eigen lumen internum wordt geleid, en een dogmatiek door hen niet geduld wordt. In het algemeen evenwel valt te zeggen, dat ze zeer zwak staan op het punt van de erfzonde. Hielden ze hieraan vast, zoo zouden ze ook moeten aannemen, dat allen, die ongedoopt sterven, verloren gaan. Evenwel dorsten velen hunner niet absoluut de erfzonde loochenen. De formule, door Menno gebezigd, was deze, dat de kinderen wel natura filii irae zijn, maar abluti sanguine Christi. Daarom moeten ze ook gedoopt.

Maar — en hierin stemmen allen overeen — gedoopt worden mogen alleen de regenerati et vere credentes. Daarom heeft de doop alleen een paraenetisch, niet éen obsigneerend karakter; hij is prikkel om den beleden Christus getrouw te blijven. In Engeland doopen ze alleen door onderdompeling, Menno liet ook de aspersio toe.

Zooals vanzelf spreekt, leidde de practijk er toe, dat ze vele menschen doopen, bij wie van het „vere credere” geen spoor soms te vinden is. Besliste godloochenaars worden in grooten getale tegenwoordig onder hun gelederen geteld.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De *Remonstranten* stonden in zooverre tegen de Socinianen over, dat ze toegaven, dat de doop ook voor de latere eeuwen geldt. Ook in de kerk moet de doop worden bediend. Evenwel wordt er geen genadewerking door tot stand gebracht, en is het onverschillig, of iemand als kind, dan wel op hooger leeftijd den doop ontvangt. — In den doopeling wordt door hen geen praerequisiet gesteld, geen semen fidei behoeft aanwezig te zijn. En eindelijk, waar men den doop zoo al van heilig karakter beroofd heeft, wat zou er tegen zijn, dat ook een leek den doop bedienen zou?

De *Labadisten* namen omtrent den doop een standpunt in, saamhangende met hun punt van uitgang; en dat is, dat de Labadist drijft op de bevinding van het genadeleven. Alleen hij mag gerekend tot het genadeverbond te behooren, bij wien de kenteekenen daarvan aanwezig zijn. Daarom stellen zij als praerequisiet tot den doop de regeneratio en de fides. Maar om uit te maken, of deze aanwezig zijn, moeten de bewijzen hiervoor zich eerst naar buiten hebben geopenbaard. Evenwel werden ook vele kinderen door hen gedoopt, zoo namelijk de ouders daar sterk op aandrongen.

Een eigenaardige positie ten opzichte van den doop werd ingenomen door de *Collegianten* of *Rijnsburgers*. Ze beschouwen de kerkeraadsleden als doode menschen, die alleen over vormelijke dingen hebben te beraadslagen. Maar naast hen moet er een kring zijn van geestelijk opgewekte lieden, keurmeesters, die moeten uitmaken, wie de eigenlijke *ἐκλεκτοί* zijn. Veelal is dit ook de zienswijze van Gereformeerden, maar in Rijnsburg leidde het tot een breuke tusschen den kerkeraad en die keurmeesters. De laatsten gingen op zichzelf staan, hadden geen predikant, schaften den kinderdoop af, en bedienden den doop alleen na vóórafgegane keuring. Hiertoe was alleen een vader in Christus, iemand, die in hooge reuke van geestelijk leven stond, bekwaam. De doop geschiedde door onderdompeling. Hiervoor had men in Rijnsburg een huis gekocht in de nabijheid van een sloot. Nadat iemand, in wit lijnwaad gekleed, hier den doop had ontvangen, werd hij als broeder erkend.

De *Kwakers* vertegenwoordigen een over-spiritueele richting. Het dualisme tusschen het Christendom en de wereld nemen ze absoluut. Ze hebben een afzonderlijke kleeding, dragen het zwaard niet, bekleeden geen overheidsambten enz. De kerkelijke inrichting noemen ze een wereldlijke organisatie op geestelijk terrein, leeraars en ouderlingen heeft men niet. Door den Geest geïnspireerd mag ieder broeder het woord voeren. Een sacrament kan natuurlijk op dat standpunt ook niet worden bediend, want het is het geestelijke, in een uitwendigen vorm. Den doop bedienen ze dan ook niet. Want Johannes de Dooper doopte met water; maar dat is het essentiele, dat men met den Heiligen Geest wordt gedoopt. Daarom ontvangt iemand wel den doop; even-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wel niet den waterdoop, maar the Baptism of the Holy Spirit, of the Baptisme of the Pentecost.

Ten slotte een woord over de *Hernhutters*, die voornamelijk in West-Indië voor een deel de toekomst in handen hebben. Het gevaar, aan hun opvattingen verbonden, is van tweeërlei aard: 1^e dat ze theosophisch, pantheistisch, stof en geest met elkander vermengen (gelijk Böhme, Schelling, Fr. von Baader); en 2^e iets wat uit het eerste voortvloeit, dat Christus in hun aanbidding het Eeuwige Wezen op den achtergrond doet staan. In Christus toch zijn het hemelsche en het aardsche verbonden, het goddelijke en menschenlijke vereenigd. In het goddelijk Wezen is alleen het geestelijke, het hemelsche; welnu, dat staat lager, dan zoo er ook het stoffelijke, het aardsche, gelijk in Christus, mede verbonden is. Door hun invloed op Schleiermacher, is de Ethische richting van den tegenwoordigen tijd nauw aan hen verwant.

Wat nu den doop betreft, zoo teekent zich het eigenaardige karakter van de *Hernhutters* terstond daarin, dat ze leeren, dat het water met het bloed van Christus vermengd wordt, gelijk de Roomschen de transsubstantiatie van wijn in bloed leeren. Daarbij geschiedt hun doop „in den naam van Jezus, in den naam des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes”; het exorcisme passen ze toe bij de volwassenen en bij negers, en ten slotte, hun doop heeft niet op het voorhoofd, maar op het hart plaats; niet zoozeer op de belijdenis, als wel op de gevoelens en uitingen des harten wordt gelet.

TWEEDE APPENDIX.

Volledigheidshalve dient ook hier besproken te worden de exegese van 1 Cor. 15 : 29.

Paulus had gehoord, dat te Corinthe sommigen de opstanding loochenden (vs. 12); zij hielden de geestelijke opstanding voor de opstanding des vleesches. Daartegen bewijst Paulus, dat er een opstanding der dooden moet zijn, wijl anders ook Christus niet opgewekt zou zijn geworden, welke opstanding potentieel moet opgevat, want de opstanding van het lichaam van Christus is een organische. Van vs. 29—32 behandelt hij een nieuw argument; maar dit valt in tweeën uiteen. Het tweede gedeelte (vs. 30—33) wordt besloten met de opmerking dat die kettersche gevoelens de $\eta\theta\eta$ bederven, men zal er tegen opgaan zien, om als martelaar voor Christus te sterven.

Vers 29, dat in den gedachtegang passen moet, moet nu ook bevatten een heilige bezieling, denkbaar alleen in de onderstelling, dat de dooden worden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

opgewekt. Door *ἐπεὶ* (= voorts, daarna, niet = anders) wordt dit argument ingeleid. *Τίτι* wordt in vs. 30 herhaald aan het begin, om het argument in te kleeden in den vorm van een vraag.

De exegese van *Spanheim* (één van de 34 uitleggingen van deze plaats) is deze: Waar in dien tijd vele mannen en vrouwen gedood werden om de zaak van Christus, daar traden vele anderen, die tot nog toe geaarzeld hadden zich te laten doopen, met beslistheid tot den doop toe, wijl zij het martelaarsbloed hadden zien vloeien en het streven, de bedoeling der martelaars wilden reddend; *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, om hun eere op te houden, hunne zaak te bepleiten. Dit beroep op de doodsverachting, die het Christendom predikt, werkt Paulus ook vs. 30 enz. uit. *Spanheim* schreef over deze plaats een afzonderlijk werkje, om zijne opvatting tegen anderer opinie te verdedigen.

De *Roomsche* opvatting, tegenwoordig ook wel door niet-Roomschen verdedigd, is de volgende: Sommige menschen stierven onverwachts, wel tot Christus bekeerd, maar nog ongedoopt. Welnu, zeggen de Roomschen, in hun plaats lieten zich dan ouders of kinderen vaak den doop toedienen. De tekst zou dus een plaatsbekleedenden doop leeren. Geen wonder, dat Calvijn deze verklaring execrabilis noemt. Het zou een magische kracht aan den doop geven, nog verder gedreven dan waartoe ooit de opvatting van het opus operatum voeren kon.

De exegese van *Calvijn* intusschen is ook volstrekt onhoudbaar. Hij vertaalt: „pro mortuis” en geeft dit deze beteekenis: „die zoo ziek waren, dat ze reeds voor dood te houden zijn.” De latijnsche uitdrukking laat deze verklaring toe, maar hieruit mag geenszins worden geconcludeerd tot deze eigenaardige beteekenis van de Grieksche praep. *ὑπὲρ*.

Een derde poging, die iets aanbevelenswaardigs heeft, is van *Bierman*. *Βαπτίζειν*, zegt hij, beteekent doopen, maar ook wasschen. Nu moest men zich in het O. V. wasschen, indien men dooden had aangeraakt. Met terugslag hierop, zou Paulus hier vragen: Zoo hieruit blijkt, dat aan den dood een vloek is verbonden, van welken men door een zinnebeeldige wassching kon worden bevrijd, bewijst dit dan ook niet, dat er een middel is gegeven, waardoor men den dood te boven komen kan, zoodat er een opstanding der dooden moet zijn? Si non e vero, e bene trovato; maar toch gaat die opvatting moeilijk om het *ὑπὲρ αὐτῶν*. Iemand, die een doode aangeraakt heeft, bevrijdt door de wassching niet dien doode, maar zichzelf van den vloek, dus *ὑπὲρ ἑαυτοῦ* wordt men gewasschen; en ook ziet *ὑπὲρ αὐτῶν* niet op de lijken, maar op de personen der dooden.

De exegese van *Spanheim* is nog verreweg de beste; het *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* komt er voor tot zijn recht, en in den context is er niets, wat er mede in strijd is.

C A P U T III.

DE SACRAMENTO SACRAE COENAE.

§ 22. *De Voce Sacrae Coenae.*

„Het tweede sacrament wordt als tot het leven, en niet tot de stichting der kerk behoorende, in het N. T. veel minder vermeld. Daar het zich bovendien minder aansloot aan een algemeen geldenden ritus, was de naam, waarmee het genoemd zou worden, minder vanzelf gegeven. Een nomen proprium voor dit sacrament komt in het N. T. dan ook niet voor; wat men als zoodanig aanzag, zijn aanduidingen, maar geen technisch geijkte benamingen. De eenige uitdrukking, die vermoeden laat, dat ze als naam begon te gelden, is die uit 1 Cor. 11 : 20 : „*δειπνον κυριακόν*.” Deze naam beveelt zich bovendien het meest aan, door zijn coördinatie met *βαπτισμός*, in zooverre in beide benamingen de actio in signo op den voorgrond treedt. Toch is deze naam niet aanstonds doorgedrongen, en zijn er veeleer in de oudste kerk allerlei andere benamingen in zwang gekomen. Bij de Grieksche kerken die van *σνάξις*, *εὐχαριστία*, *κοινωνία*, *προσφορά*, *θυσία* of ook *σύμβολον* en *μυστήριον* als het sacrament *κατ' ἐξόχην*. Soms werd ook de naam *λειτουργία* als totum pro parte gebezigd. In de Westersche kerken sprak men eveneens van *εὐχαριστία*, oblatio, communio et sacramentum; later van missa, en ten slotte van „het sacrament des altaars.”

De Luthersche kerken hielden enkele dezer namen bij, maar toch in deze en in alle Gereformeerde kerken is allengs de naam van: „Tafel des Heeren,” „Nachtmaal” of „Avondmaal” de meest gangbare geworden. De naam „Agapae” duidt op een liefdemaal der Christenen onderling, zonder te doelen op het sacrament, ook al wierd dit er bij uitgereikt.

In het N. T. is er zelden over het avondmaal sprake, wat voor de hand ligt. Wel van den doop, wijl hierdoor de christen van den jood en heiden was onderscheiden, maar niet van het avondmaal. Alleen in den Corinthierbrief,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en dat alleen, omdat er misbruiken in die gemeente ingeslopen waren. En dan geeft Paulus nog niet eens een dogmatische verklaring. Daarenboven was de doop reeds sinds jaren bekend geweest; het begrip en de term zijn gereed en kunnen zoo worden overgenomen, maar het avondmaal is geheel een nieuwe instelling van Christus.

Zoo had men niet aanstonds een nomen technicum voor het avondmaal. Niet meer dan een 50 à 100 menschen namen op ééne plaats aan het avondmaal deel, maar die vormden de taalmakende gemeente niet. En ook de apostolische litteratuur kon geen vasten naam creëren. Slechts in I Corinthe, Acta, en Judas komen zinspelingen op het avondmaal voor. In I Cor. 10 toch maakt Paulus duidelijk, dat wie eenmaal aan den disch des Heeren had aangezeten, een volgende week aan geen familiefeest mocht deelnemen in den afgodentempel, wijl er geen gemeenschap is tusschen Christus en Belial; in I Cor. 11 spreekt hij in meer directen zin over het avondmaal, tegen hen, die er een slemppartij van wilden maken. Daar noemt hij het *δειπνον κυριακόν* (vs. 20). In vs. 21 wordt dit tegen *ἰδίων δειπνον* overgesteld. In I Cor. 10 : 21 is van een *τραπέζη Κυρίου* sprake.

Ook in Acta 16 : 34 wordt de *τραπέζη* genoemd, en uit het verband blijkt duidelijk, dat dit wel met breking des broods en het rondgaan van den beker zal gepaard zijn geweest. Maar ook dit mag nog niet een technische term heeten.

In I Cor. 10 : 3, 4, 16 is *φαγεῖν τὸ πνευματικὸν βρῶμα* en *πιεῖν τὸ πνευματικὸν πόμα* gebruikt, om de zaak aan te duiden. En vs. 16: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*. In I Cor. 11 : 26, 27 is eenvoudig weer de dubbele zaak aangeduid.

In Acta 2 : 42 en 20 : 7 wordt van *κλάσις τοῦ ἄρτου* gesproken.

Eindelijk moeten nog genoemd Jud. : 12; en II Petr. 2 : 13, schoon hier de lezing *ἐν ταῖς ἀγαπαῖς* niet vaststaat.

Uit dit alles blijkt, dat er niet een vaste naam is.

Niet zeker is het of in Openb. 3 : 20 op het avondmaal, of op den maaltijd des grooten Gods, waarvan de profetie reeds had gesproken, bedoeld wordt. Intuschen wordt het woord *δειπνον* ook voor een gewonen maaltijd gebruikt (Luc. 14 : 12 en 17).

Δειπνον is eigenlijk het namiddagmaal; waar nu bij ons gewoonlijk de gedachtenisviering van den dood van Christus 's morgens plaats vindt, zou men eigenlijk niet van avond- of nachtmaal mogen spreken. Het begrip van avond en nacht is geheel weggefallen.

De namen, door de kerk gebezigd, drukken het begrip van avondmaal geenszins uit. Dit komt, wijl wij vreemd zijn aan het gemeenschappelijk leven, dat in het Oosten over het algemeen bij de natiën geleid wordt, die hun leven in de open lucht doorbrengen, de bevolking eener plaats te zamen komt rondom een

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

grooten disch, waaraan men 's avonds nuttigt, wat men zelf van huis heeft meegebracht. Iets dergelijks treffen wij ook bij den heidenschen tempeldienst aan. Ook daar eet men te zamen aan een open tafel. Deze gewoonte werd ook door de eerste christenen overgenomen. Nauw aan elkander verbonden, hadden ze behoefte, om voornamelijk in tijden van vervolging, elkander gemeenschappelijk te versterken, en den broederband sterker te leggen door een gemeenschappelijke maaltijd. Gewoonlijk deed men dit dagelijks; het brood werd dan gebroken, de beker gedronken, en de dood des Heeren besproken en herdacht. Men begrijpt, hoe op deze wijze de namen *κοινωνία* en *συναξίς* in zwang kwamen. Was dit alles afgeloopen, wat nog maar slechts den maaltijd vormde, zoo begon de *εὐχαριστία* of *εὐλογία*. Dit was het eigenlijke avondmaal. En omdat ieder zelf meebracht, wat tot aanrichting noodig was, werd ook de naam *προσφορά*, oblatio gebruikt. En gelijk men bij de heidensche maaltijden zijn *θυσία* had, zoo ook hadden de Christenen hun *θυσία*, het offer van Christus.

Dat men aan het avondmaal den naam „sacramentum” gaf, komt omdat de doop zeer zelden voorkwam; maar het avondmaal geregeld, schier iederen dag, daarom werd dit het eigenlijke „sacramentum.”

In het Westen kwamen de mis en de communie meer op den voorgrond. De mis was het volle, eigenlijke sacrament, de communio de deelneming van den leek aan het sacrament. De mis werd dagelijks, de communie eenige malen in het jaar gevierd. [De naam „mis” komt waarschijnlijk van de uitdrukking „missa est contio,” woorden, die de dienaar sprak, als de vergadering, waarbij ook de doopcandidaten tegenwoordig mochten zijn, afgeloopen was. Anderen nemen het als synoniem van „oblata,” dat men nl. de spijs niet zelf meebracht, maar er heen brengen liet.]

Bij de Reformatie nu moest men vaak van het kerkelijk spraakgebruik afwijken. Niet ten opzichte van den doop; maar wel van het avondmaal, dat in zijn wezen was aangetast. Namen als „mis” en „communio” b.v. konden niet blijven bestaan. Een eigen naam moest men vinden, aan de Heilige Schrift ontleend. Die naam was „sacra coena.” Dra was deze gekijkt, omdat men in strijdschriften steeds om een naam verlegen was, en deze de meest geschikte bleek. Luther, Zwingli en Calvijn gebruikten hem; de Franschen vertaalden hem letterlijk. De Engelsche kerk daarentegen spreekt van „holy communion,” of van „the Lord's table.” De Germaansche volken spreken van avondmaal, nachtmaal, 's Heeren disch, bondsdisch en van bediening, een nietszeggende uitdrukking. Dat het woord „tafel” in onbruik kwam, ligt in de repetitie der tafels. In de Fransche kerk ging dit gebruik geheel weg, wijl ieder op zijne plaats zitten blijft. In de Luthersche kerk ontvangt men bij het altaar het brood en den wijn uit de hand des dienaars. Maar in de calvinistische landen richtte

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

men tafels aan, soms 20 en meer. Daarom praefereerde men het woord „disch.”

Nu heeft de uitdrukking van „maal” iets, waarom dit zich aanbereelt, wijl bij het genus sacrament behoefte bestond aan twee coördineerbare begrippen. Bij den doop is de naam aan de actie ontleend, bij 't tweede sacrament nu wordt er niet een wassching, maar een maal vertoond. Doop en maal zijn twee gecoördineerde begrippen.

Daarbij komt deze naam in de Heilige Schrift het meest voor.

En ook kan men, door vasthouden aan dit begrip, de Roomsche dwaling het best buitensluiten. In den naam ligt een kracht voor de zuiverheid der leer.

Het denkbeeld van een ποτήριον valt bij dezen naam ook geenszins weg. Zoo men iemand ten maaltijd noodigt: zegt men toch niet: kom ook iets bij mij drinken.

Het woord nachtmaal moet worden tegengegaan, wijl men het wil zoeken in het mysterieuse van den nacht; en dit mag niet.

Het woord „Heilig Avondmaal” verdient nog steeds de voorkeur.

De ἀγάπαι der oude kerk danken hun oorsprong:

1^e aan de gezelschapzin der volkeren, in wier midden de christelijke kerk het eerst optrad.

2^e aan de schier onbegrijpelijke verkleefdheid der eerste christenen aan elkander. Bij ons ziet men iets dergelijks in een gezin, waaraan plotseling de vader ontviel. Zij zochten den Heere, die was weggegaan; met het oog der ziel zocht men naar boren, wachtende zijn beloofde terugkomst. In de wereld werden ze verdrukt, voor het maatschappelijke had men geen oog; welnu eendrachtelijk kwam men samen om brood te breken en gezamenlijk te bidden. En wijl men door den band der liefde was saamgebracht, zoo werden ook die liefdemaaltijden met den naam van ἀγάπαι genoemd. Het was iets gewoons, in het Oosten gebruikelijk, dat de vredekus daarmee gepaard ging.

Zoo was het gansche leven gesubsumeerd in een hooge heilige gedachte. Maar zoo kon het moeilijk blijven. Tweemaal daags, (gelijk eerst gewoonte was), kon men niet meer saamkomen, toen de kring zich uitbreidde. Daarom zou men één keer een vergadering der geloorigen hebben, nog steeds bij iemand aan huis, waar men at en dronk, om daarna het brood te breken en den beker te doen omgaan.

Maar ook die heilige toon van het leven daalde. Onder de wulpsche Grieken, die eertijds in overdaad en hoereij leefden, werd de kerk overgebracht. De gevolgen bleven niet uit, en daarom was men er op bedacht, om de agapae van het avondmaal te scheiden. Pro forma at men wel, maar thuis had men het eigenlijke maal gebruikt. Hierop dringt ook Paulus aan. 1 Cor. 11. Hij beschrijft het kwaad, dat binnendrong. De rijke at zijn vleesch, dronk heertijken wijn, de arme moest

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zich met een schamel stuk broods vergenoegen. Zouden dat agapae zijn? Daarom geeft Paulus vs. 34 het correctief; dat men eerst thuis behoorlijk eten en drinken moest, om pro forma een en ander gemeenschappelijk te gebruiken.

Toch bleven de misbruiken. Soms kwamen ze dronken ten avondmaal. Daarom moesten er maatregelen genomen worden.

In de eerste plaats dus ging men het avondmaal van de agapae scheiden. Vervolgens keerde men de orde om, en hield de agapae na het avondmaal.

In Klein-Azië gelukte de scheiding het eerst, het langst bleven agapae en avondmaal verbonden in Egypte; tot in de 8^e eeuw.

Het beste middel om het kwaad te keeren was de vervolging. Niet dan in het geheim kon men elkanders gemeenschap zoeken. Maar na 324 kwam hetzelfde kwaad weer op. Daarom weerde men nu de agapae uit de kerken, de bijzondere gebouwen voor de samenkomst der geloovigen. En het avondmaal, dat nu alleen 's morgens bediend werd, mocht men alleen nuchter, *νηστεύσας*, gebruiken. Slechts eenmaal 's jaars, op den Groenen Donderdag, gebruikte men het 's avonds, op den dag der herdenking van de instelling des avondmaals door den Heere.

Maar nu was het lot der agapae ook beslist. Men behield nog langen tijd kleinere kringetjes, die saamkwamen; maar allengs verliep ook dit gebruik.

De laatste beslissing tegen de agapae werd genomen op het Concil. Quinisextum (692). Ook op het Conc. van Laodicea (363), en van Carthago (392) had men besluiten genomen, om het avondmaal heilig te houden. Ook in het Westen, op de Synode van Orleans (593), maar dit was meer een herhaling voor het Westen, van wat reeds in het Oosten gold.

De voorname bronnen, waaruit wij de usantiën der eerste christenen kunnen leeren kennen zijn Just. Martyr (1^e Apol. Cap. 15), en de z. g. n. Constitutiones Apostolicae (Lib. 8). Deze laatste, anderhalve eeuw na J. Martyr geschreven, verplaatsen ons in een gansch andere wereld. Toen was alles al liturgisch geordend.

§ 23. *De Institutione Sacrae Coenae.*

„Het heilig avondmaal is evenals de heilige doop van goddelijke herkomst. Het is toch ingesteld door Christus, niet als persoon, maar als Middelaar, d. i. in het Hem door God gegeven ambt. Krachtens goddelijk gezag is het ingesteld door Christus, blijkens de overlevering van drie Evangelisten en van Paulus, wiens bericht in 1 Cor. 11 : 23 en vv. niet op traditie, maar op openbaring berust. Het is door Christus ingesteld in aansluiting aan het voorloopig sacrament van het pascha, met opzettelijke aanwijzing van den overgang van het Oude Testament in het Nieuwe.

De voetwassching, die 't zij aan het paaschmaal, 't zij aan een vroeger maal voorafging, staat met de instelling in geenerlei verband.

Na het eten van het paaschlam heeft Jezus het heilig avondmaal ingesteld bij het gewone maal, dat op het eten van het lam volgde. Hij gebruikte daartoe het brood en den wijn, die bij dit nagerecht gebezigd werden. Hij nam de teekenen zelf, en gaf ze aan zijn discipelen, sprak uit welke beteekenis zij hadden in verband met de offerande, die Hij op het kruis volbrengen ging, en stelde dit sacrament als duurzame plechtigheid autoritatief in.

Dit sacrament is van goddelijke herkomst, het is van God ingesteld. Dit wordt volstrekt niet uitgesloten door hetgeen, waaraan wij ook even sterk vasthouden, dat deze instelling is ingevlochten in het Middelaarswerk van Christus. Christus stelde het in, niet als een rabbi van Nazareth, maar in Zijn ambt, als gezondene des Vaders.

De berichten dienaangaande vinden wij bij drie der Evangelisten; nl. Matth. 26 : 6—29; Marc. 14 : 22—24 en Luc. 22 : 19, 20. Evenzoo in 1 Cor. 11 : 23—25, waarop vs. 26 als epexegete volgt.

De vraag is, welk karakter deze mededeeling van Paulus draagt? Velen vatten het op, alsof Petrus, Jacobus e. a. hem hadden medegedeeld, dat het avondmaal op deze wijze ingesteld was. Echter gedoogen de woorden van den tekst: „*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου*” deze uitlegging niet. *Ἀπὸ* duidt de bron

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

aan, waaruit iets vloeit. Welnu, deze is *ὁ Κύριος*. Ook dit zou nog minder bezwaar opleveren, ja zelfs te verklaren zijn, zoo er niet met nadruk *ἐγώ* bij stond. Hierdoor zondert Paulus zich van anderen af. De traditie was tot allen doorgedrongen, maar hij zelf had door openbaring een mededeeling van den Heere gehad.

Een parallele plaats hebben wij in den Galaterbrief. Cap. 1:1 betoogt Paulus daar, dat hij zijn Evangelie niet van de apostelen, maar van den Heere Jezus zelf had ontvangen. Ja zelfs was hij met de apostelen niet in aanraking geweest (1:19). Ook voor deze openbaring gebruikt hij 't woord *παρέλαβον* (1:12); en dit kan niet slaan op de openbaring bij Damascus, maar moet hebben plaats gehad in de 14-jarigē afzondering van Paulus (2:1); niet door persoonlijke verschijning van den Heere zelf, maar door een engel, door een visioen, of hoe ook. Deze mededeeling in 1 Cor. 11 staat dus op gelijke lijn met die der Evangelisten.

Vergelijken wij nu de berichten van Mattheus en Marcus, zoo zien wij, dat die schier eensluidend zijn. In Mattheus het bevel: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*, bij Marcus de mededeeling van het feit: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*. Daarbij laat Mattheus op: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον* volgen *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, wat Marcus weglaat.

Een wezenlijk verschil is er dus niet. Het schijnt, dat Mattheus meer een proces-verbaal, Marcus een zakelijke mededeeling geeft. Wat Mattheus 26:29 en Marcus 14:25 betreft, dit ziet in de eerste plaats op wat Jezus deed na Zijn opstanding. Toen begon voor Hem het leven in het koninkrijk Zijns Vaders, maar ook ziet het op het wezenlijk drinken in het koninkrijk der hemelen.

Vergelijken wij Lucas 22 met Mattheus en Marcus, zoo zien wij, dat bij Lucas *εὐλογία*s niet staat, maar *εὐχαριστή*sas, wat van den beker hier niet gezegd wordt. De *εὐλογία* (lofzang) en *εὐχαριστία* (dankzegging) waren bij het paaschmaal onderscheiden, maar Lucas vat die beide hier saam. De woorden: *λάβετε, φάγετε* laat hij weg, maar voegt aan „*τοῦτο ἔστι τὸ σῶμά μου*” toe: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*. Bij den beker: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* in plaats van *τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυνόμενον*; en *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* komt alleen bij Lucas voor. Lucas zegt alleen kortelijk, dat de Heere met den beker deed, gelijk met het brood, en zegt, dat die is „*ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*.” Vers 29 van Mattheus en vs. 25 van Marcus heeft Lucas niet.

Zoo wij nu deze drie met 1 Cor. 11 vergelijken, dan valt aanstonds in het oog, dat dit bericht even sterk met Lucas overeenkomt, als het afwijkt van Mattheus en Marcus. Ook hier staat *εὐχαριστή*sas; evenzoo *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*; vers 25 komt met Lucas overeen; alleen heeft Paulus: *τοῦτο*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ποιείτε, ὁσάκις ἂν πίνετε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, en laat weg: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*.

Duidelijk is, dat Lucas niet heeft geput uit de openbaring, gelijk Mattheus en Marcus die hadden gehad, maar zooals die aan Paulus gedaan was. Het paaschmaal is ingesteld met de woorden, door Mattheus en Marcus bijna gelijkluidend medegedeeld; de kleine afwijking van hen onderling is gevolg der inspiratie, die niet notarielee copieering is, maar zakelijke overeenstemming, in woorden door den Heiligen Geest zelf gesproken.

In 1 Cor. 11 daarentegen hebben wij woorden, waarin de Heere zelf meedeelt, wat Hij bedoeld had. Waar Hij de instelling meedeelt, daar zegt Hij nu tevens het doel er bij: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*.

Johannes deelt ons niets van de instelling van het avondmaal mee. Zijn Evangelie heeft deze bedoeling dan ook niet; maar overgegoten in den mystieken vorm van zijn persoonlijk bewustzijn, is het om den indruk te reflecteeren, dien de verschijning des Heeren in zijn optreden op hem gemaakt had. Wel deelt Johannes iets mee omtrent de voetwassing, en van het saamzijn des Heeren met de discipelen, dus iets van het milieu, waarin het avondmaal viel, maar dit doet hij alleen met de bedoeling, om de gesprekken weer te geven, die de Heere in de laatste uren vóór zijn sterven gehouden heeft.

De § zegt verder, dat het avondmaal door den Heere is ingesteld in aansluiting aan het voorloopig sacrament van het pascha, met opzettelijke aanduiding van den overgang van het O. in het N. T. De berichten melden alle, dat de Heere gesproken heeft van het *καινὴ διαθήκη*, het genadeverbond in een nieuwe verschijning, vroeger in schaduwen, nu in de vervulling. „*Τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* En op dit *μου* valt alle nadruk. Niet in het bloed van stieren en bokken, maar in het bloed van Jezus zelf.

Gewichtiger is de quaestie van den samenhang met het pascha. De doop wordt Col. 2 : 12, 13 rechtstreeks met de besnijdenis in verband gebracht. Is er nu ook zulk verband aangegeven tusschen pascha en avondmaal?

Allereerst blijkt dit uit het feit, dat de instelling plaats had onmiddellijk na het eten van het paaschlam. (Vgl. Matt. 26 : 17 enz.). Moeilijkheid geven intusschen Joh. 18 : 28 en 19 : 31. Het verhoor van Jezus door Cajaphas had natuurlijk plaats na de instelling; en Johannes zegt hier, dat, toen de Heere 's morgens is gegaan naar Cajaphas, 's avonds het pascha zou gegeten worden. Naar onze voorstelling is Donderdagsavonds het avondmaal ingesteld, en hier staat, dat Vrijdags de Joden niet in het rechthuis gingen, omdat ze 's avonds het pascha zouden eten.

En Joh. 19 : 31 zijn er twee tijdsaanwijzingen; nl. dat het was de *μεγάλη ἡμέρα τοῦ σαββάτου*, dus niet een gewone sabbath, en dat het was de *παρασκευή*, de zuivering van alle zuurdeesem uit het huis.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dus metterdaad een tegenstelling: dat de Heere op Donderdagavond van den 14^{en} Nisan het paaschlam heeft gegeten, het avondmaal heeft ingesteld, en den 15^{en} is gestorven, en bij Johannes, dat de instelling is geweest op den 13^{en}, en dat de Heere op den 14^{en} als het paaschlam gestorven is. Over deze tegenstelling ontwikkelde zich een ontzaggelijke strijd, die nog voortduurt, tusschen de Grieksche en Roomsche kerk. De Grieksche kerk zegt, dat de instelling op den 13^{en} Nisan is geweest, gebruikt daarom ook gedeesemd brood, gelijk dit op 13 Nisan nog gegeten werd; de Roomsche kerk is van oordeel, dat, wijl de Heere het avondmaal bij het eten van het paaschlam heeft ingesteld, ook ongedeesemd brood is gegeten. Het is de zoogenaamde strijd der Quartodecimanen.

Tweeërlei ritus kwam in gebruik. De eene groep wou op 14 Nisan het avondmaal vieren, een andere daarentegen ontsloeg zich van de joodsche tijdrekening, en vierde, om de samenstemming met het opstandingsfeest van den Zondag niet te verbreken, het lijden van Christus steeds op een Vrijdag. De joodsch-christenen bleven vasthouden aan de ceremonien, tot den dienst der schaduwen behorende; de heiden-christenen maakten zich hiervan los. Voornamelijk door den invloed van Rome is de invloed der eersten gebroken. In het Westen viel ook weldra het begrip van *πάσχα στανρόσιμον*, dat op zoogenaamden Goeden Vrijdag gevierd werd, weg, en bleef alleen het *πάσχα ἀναστάσιμον* gevierd. Daarom is ons paaschvieren het gedenken van de acceptatie van het offer, en dit werd op Zondagmorgen eerst openbaar. „Hij is opgestaan tot onze rechtvaardigmaking.”

Verschillende pogingen heeft men aangewend, om de beide berichten met elkander te doen overeenstemmen. Eenerzijds door het woord *παρασκευή* een andere beteekenis te geven, door het niet van het paaschlam maar van den sabbath te doen gelden. Maar hierdoor wordt Joh. 18:28 niet verklaard. Daarom zeggen andere exegeten, dat de Heere niet op denzelfden dag als de Joden het paaschlam gegeten heeft, maar één dag vroeger; dat de Joden het op den 15^{en} Nisan zouden gegeten hebben, om het paaschmaal te eten op den vooravond van den sabbath, en de Heere Jezus op den door God vastgestelden tijd. Hiervoor pleit, zeggen zij, de vraag der discipelen: „waar wilt gij, dat wij het paaschmaal bereiden?” wijl de discipelen wisten, dat de Heere gewoon was, het op den vastgestelden tijd te vieren.

Het verschil in de berekening kan misschien opgelost, door de juiste beteekenis van: „tusschen de twee avonden;” welke nog niet vaststaat. De Caraei en de Samaritanen vieren het paaschmaal niet op hetzelfde moment als de Joden, wijl zij die woorden anders opvatten. En nog zijn er in Samaria, die het lam niet liggende, maar staande eten. Uit de Mischna blijkt, dat de Joden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in de woestijn steeds staande, daarna liggende het paaschmaal gevierd hebben.

Met zekerheid kan dus gezegd, dat de Heere Jezus en de Joden het paaschmaal niet gelijk hebben gevierd. De Synoptici spreken van het paaschlam door Jezus, Johannes van het lam door de Joden gegeten; en dit was niet op denzelfden dag.

Deed de Heere dit, om chronologisch zuiver te werk te gaan? Deze vraag is bijkomstig. Vóór het feest moest Hij sterven, in aansluiting aan het pascha van het O. T.; in de laatste uren, die er aan voorafgingen. En als de Heere in de nauwst mogelijke aansluiting hieraan, naar de Schriften, wilde sterven, zoo kon Hij ook niet gelijk met de Joden, die na hun paaschviering Hem niet meer ter dood mochten brengen, het pascha gebruiken. Uit dit geestelijk oogpunt moet de quaestie worden beschouwd. Dit geeft verklaring.

Wat nu den gang van de viering van het paaschfeest zelf betrof, zoo weten wij, uit de mededeelingen van den Talmud, op welke wijze deze plaats vond.

Een paaschmaaltijd bestond uit 10 deelen, welke achtereenvolgens op deze wijze onderscheiden waren:

1. *primum poculum* genoemd; de eerste beker werd binnengedragen, gegeven aan hem, die de tafel leidde, welke een gebed uitsprak en den beker liet rondgaan.

2. de **מרורים**, bittere kruiden, werden op een schotel binnengebracht. Ieder nam iets daarvan, doopte het in een anderen schotel met saus, en at het.

3. de **מצות**, ongezuurde brooden werden op tafel gezet; en eveneens een schotel met moes (**חרוסה**); aan de andere zijde der tafel werden geplaatst het paaschlam, en nog een schotel met een vleeschspijs (**הניגה**). Dit was dus alleen de aanrichting.

4. de **εὐχαριστία**, bestaande in de woorden: „Benedictus Deus, qui creavit fructum terrae.” Daarop werden de bittere kruiden gegeten, en de **חרוסה**.

5. *poculum secundum* (de sterke Oostersche wijn was steeds met water gemengd). Daarop volgde de **הנהגה** (?), doctrina paschadis, hierin bestaande, dat de vader, op verzoek van den oudsten zoon, vertelde wat het paaschfeest beteekent.

6. Het zingen van het eerste Hallel (Ps. 113, 114). Daarna werd een lofgebed gedaan, de tweede beker rondgegeven en gedronken.

7. Het eten van het paaschlam. Hiertoe wiesch de voorganger eerst zijn handen, nam twee der **מצות**, waarvan hij een als schotel gebruikte, de andere in stukjes brak. Weer volgde nu een **εὐχαριστία** „Benedictus sit Ille, qui producit panem e terra.” Hierop nam hij een stukje brood, wond er eenige

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

der **קררים** om, doopte dit in de saus, deed een dankzegging, at het en gaf het allen rond. Hierna eerst werd het lam gegeten en de vleeschspijs.

Hoewel hiermede de eigenlijke viering was afgelopen, bleef men toch nog langen tijd aanzitten; men voerde gesprekken, at nog van het lam, terwijl de pater familias weder zijn handen wiesch. Wat van het lam overbleef, moest geheel worden verbrand.

8. Hierop werd de beker, na een *εὐλογία*, gedronken.

9. Het tweede Hallel (Ps. 115—118) werd gezongen, waarbij de vierde beker rondging. Terwijl eindelijk in het

10. de vijfde beker geleidigd werd en Ps. 120—137 gezongen.

Niet twijfelachtig is het, of de instelling van het avondmaal moet worden geplaatst na de zevende sectie, nadat het eigenlijke ritueel afgelopen was en men wat vrijer met elkander aanzat. Maar dan heeft ook de Heere zelf van het paaschlam gegeten. En ook is niet twijfelachtig of het brood is door Jezus gegeten en de wijn door Hem gedrouken. De Roomsche en Luthersche kerk ontkennen dit, wijl Jezus, zeggen ze, niet zijn eigen lichaam en bloed kan gebruikt hebben, iets wat noodwendig uit hun avondnaalsbeschouwing voortvloeit.

Gewoonte was het in Jezus' dagen het paaschlam in den tempel te slachten, niet aan huis; men nam het geslachte lam mee, kookte het thuis, om het daar 's avonds te eten. Omdat ieder Israëliet van het lam moest eten, en men bij benadering kon weten, voor hoe velen elk lam bestemd was, gebruikte men het aantal geslachte lammeren om de getalsterkte van het volk bij benadering te bepalen. In één jaar beliep het getal der geslachte lammeren alleen in Jerusalem 265.000. Bij het slachten werd het bloed in een beker opgevangen, welke van man tot man overgereikt, op het altaar uitgedronken.

De Gemara zegt, dat de vrouwen aan de paaschviering geen deel namen, wat de Mischna tegensprekt. De instelling in Egypte geeft den indruk dat ze er wel bij tegenwoordig waren. Zekere berichten mist men. In geen geval mag men er uit afleiden, dat daarom ook de vrouw mag worden gedoopt: want dit berust op het: In Christus is noch man, noch vrouw.

De instelling van het pascha wordt ons op meerdere plaatsen medegedeeld, o. a. Exod. 12 : 13—20, 42—51; Lev. 23 : 5—14; Num. 9 : 10—14; Num. 28 : 16—25 en Deut 16 : 1 sqq. Op den 10^{en} dag van Abib, later Nisan genaamd, moest elk hoofd des gezins voor zich nemen een lam, hetwelk 4 dagen in het huisgezin moest vertoeven, iets wat typisch heenduidt op de omwandeling van Jezus onder Israël. Dit lam nu moest geslacht worden „tusschen de twee avonden”. Over deze tijdsbepaling is nog steeds verschil van opinie. Sommi-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gen zeggen dat de schemering, anderen, dat de tijd tusschen zonsondergang en stikdonker daardoor wordt aangeduidt. Karaïeten en Samaritanen hebben hierom een ritueel, afwijkende van dat der Joden.

Het paaschlam moest worden gebraden, mocht niet gekookt. Bij braden nl. blijft iets, wat het is, onvermengd. Ook deze instelling duidt op den Zaligmaker, wiens lijden en sterven zuiver moest worden gehouden van bijgevoegde plechtigheden.

Het moest gegeten worden met bittere kruiden en ongezuurd brood, wat historisch hierop duidt, dat Israël breken moest met den toestand, waarin het verkeerde. De Egyptische zuurdeesem moest worden verwijderd. De bittere kruiden zijn het zinnebeeld van het brood der verdrukking, dat zij aten. Niet een feestmaal, maar een tijd van worsteling ging men tegen.

Geen been mocht van het lam worden gebroken. Ook dit duidt aan, dat het lam onverdeeld blijven moest.

Bovendien er mocht niets overblijven, en wat overbleef moest verbrand, d. i. Gode gewijd worden.

Wat de accidenteele bepaling betrof, het pascha stond in rechtstreeksch verband met de besnijdenis; de eenige conditie, die tot het gebruik werd gesteld, was dat men de besnijdenis ontvangen had.

Ook moest men zich te voren beproeven hierin, of er ook levietische onreinheid aan den persoon kleefde. Maar wie onschuldig levietisch onrein geworden was, behoefde niet van den bondsdisch verstoken te blijven; volgens Num. 9: 7 en v.v. mocht hij het een maand later eten.

De vorm, waarin het pascha optrad, was die van een sacra coena, gelijk bij de schelanim. De symbolische beteekenis was, dat God de zijnen in zijn huis ontving en met een maaltijd verkwikte. Dit had bij het pascha niet centraal, maar in den familielkring plaats; het verbond werd hierdoor in het gezin gebracht; de tegenwoordigheid Gods in zijn tempel sloot de praesentia Numinis Divini in de families niet uit. Daarom was het paaschlam inderdaad een offer, een korban, maar ook tevens een זֶכֶח, want het bloed moest worden gestort om het altaar.

Nog tweeërlei was met dit pascha verbonden, het feest der ongezuurde brooden en het brengen der eerstelingen. Als de eerstelingen van den oogst worden gegeten, zoo ligt daar achter een periode, waarin men maanden lang van het verworvene heeft geleefd, maar een nieuw leven ving daarop weer aan. Trek-kende uit Egypte ging men een nieuw leven in. En dat het feest der מִצּוֹת hieraan werden toegevoegd, duidde typisch aan den overgang van den dood in het leven der opstanding; acht dagen at men ongehevelde brooden, eer men de spijze des nieuwen levens gebruiken mocht.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het bloed, dat aan de deurposten gesprengd werd (Ex. 12 : 13) duidde aan de afwering van het verderf (slaande engel) en het lam moest dienen als versterking tot de groote reis, een geestelijke sterking, die noodig was, om in Kanaän te komen.

Behalve deze plaatsen in den Pentateuch wordt nog driemaal van het pascha gewag gemaakt. Van Hiskia en Josia wordt gemeld, dat ze een pascha bereidden, zooals nog nooit te voren gevierd was; en van Josua, dat hij in Kanaän algemeen het pascha heeft laten houden. Hieruit mag men niet de verkeerde gevolgtrekking maken, dat het in de woestijn niet zou gegeten zijn; immers wordt in den Pentateuch telkens de instelling van het pascha vermeld, en kwalijk mag aangenomen, dat het volk deze inzetting zou overtreden hebben. Er staat dan ook niet, dat Hiskia en Josia het pascha weer instelden, maar dat het nog nimmer te voren zoo schitterend gevierd was. Wel zal er eenige verslapping gekomen zijn. „Zoodanig paaschfeest was van Salomo's dagen niet geweest.”

Geen quaestie is er, of in dit pascha lag het type van het heilig avondmaal. Het is een typisch, niet een symbolisch sacrament; een sacramentum praevium, non proprium.

Dat het pascha een typisch karakter droeg, zien wij uit 1 Cor. 5 : 6—9, waar van het paaschlam gezegd wordt, dat het om ons niet meer bestaat, wijl de antitype, Christus, voor ons gestorven is. Eveneens uit Joh. 19 : 33, waar Johannes het antitypische „niet breken” der beenderen bespreekt.

Bovendien wordt de Middelaar gedurig voorgesteld als het Lam Gods, en zelfs laat de Heere zich op Patmos als het Mystieke Lam aanschouwen.

De Voetwassching.

Over de tijdsaanwijzing, die van de voetwassching gegeven wordt, is veel verschil van opinie. Sommigen zeggen, dat het pedelavium op Woensdag, dus daags vóór de instelling des avondmaals plaats gehad heeft, anderen nemen aan, dat op Donderdag deze plechtigheid geschied is. Maar ook onder hen, die dit laatste stellen, is er verschil over, of men het na den afloop van het gansche maal, of nadat een deel was afgelopen, plaatsen moet.

De voetwassching is voor ons, die schoenen dragen, een eenigszins vreemde zaak, maar onmisbaar is ze in landen, waar men sandalen draagt, wijl de voet daardoor niet wordt besloten, en dus telkens reiniging noodig heeft. (Luk. 7 : 44, 1 Tim. 5 : 10). Nu nam men in het Oosten, zoo men bij iemand aan tafel zou gaan, wel eerst in zijn eigen huis een bad; maar wijl men over straat moest, werden in het huis van den gastheer nogmaals de voeten gewasschen. De geestelijke beteekenis nu van wat in Joh. 13 : 4—14 ons ver-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

meld wordt, is deze: In Christus is men geheel rein door het bad der wedergeboorte, door het bloed van Christus wordt men van alle zonden gereinigd; maar de pelgrim heeft desnietteenstaande een dagelijksche reiniging van noode, wijl hij telkens door het stof der wereld besmet wordt. In vs. 14 wordt bovendien uitgesproken, dat de christelijke liefde maar één zorg moet kennen, nl. elkander te reinigen en als de minste te dienen. Daarom is het niet noodig dit pedelavium als een blijvende instelling te beschouwen, gelijk de eerste christenen deden; het is geen sacrament, maar een *ὑπόδειγμα*. De Grieksche kerk en de Hernhutters willen het als een sacrament opvatten. (In 1818 schaften de Hernhutters het af.) In de eerste tijden had de voetwassching eenmaal per jaar, op Groenen Donderdag, gelijk Augustinus bericht, plaats. In 694 heeft de Synode van Toledo ieder uitgesloten, die er zich niet aan wilde onderwerpen, natuurlijk ook, wie het zelf niet deed. Ook Bernard van Clairvaux zag er aanvankelijk een sacrament in.

In het Westen liet de kleeding, voornamelijk der vrouwen, dit gebruik niet toe. Toch wilde men het niet geheel afschaffen, en maakte er daarom van, dat de voetwassching alleen kon plaats hebben door hen, die Christus' plaats op aarde zouden bekleeden, nl. door den paus en de koningen. Aan de hoven van Weenen, München, Madrid, Lissabon, en vroeger ook in Italie, worden een twaalfstal mannen, gewoonlijk armen, genomen, wier voeten door de koningen worden gewassen. Die menschen werden daarna gekleed, omdat ze met den paus en de koningen zouden mogen communiceeren. In Rome geschiedt de uitvoering in de Clementijnsche kapel. Door dit gebruik hield de voetwassching op een daad van nederigheid te zijn, maar sloeg ze om in het tegengestelde van het *ὑπόδειγμα* van Christus. In de Engelsche kerk bleef de voetwassching lang in gebruik, maar nu is ze afgeschaft. De Wederdoopers hebben het weder ingevoerd. De Luthersche en Gereformeerde kerken hebben zich steeds tegen dit ritueel verklaard, wijl de voetwassching van Jezus, *ὑπόδειγμα* is, en niet symbool. Te Dresden werden in 1718 twaalf Lutheranen uit Weida van het avondmaal geweerd, wijl zij zich te Zeitz door hertog Wilhelm de voeten hadden laten wassen.

§ 24. *De Elementis.*

„De teekenen in het sacrament des heiligen avondmaals zijn niet één, gelijk in den doop, maar twee. In den heiligen doop slechts één, omdat de afwassing van de vuiligheid des lichaams het geheele lichaam als één *σῶμα* geldt. Maar twee in het avondmaal, omdat de nooddrift des menschen tweërlei is, en voor zijn vaste substantie, en voor zijn pars fluida, en derhalve spijs en drank eischt.

Deze beide teekenen vormen dus saam één sacrament, overmits ze slechts in hun saamvoeging de onderhouding des lichaams representeren, en evenzoo slechts in hun saamvoeging de offerande van Christus afbeelden.

Uit het plantenrijk zijn beide teekenen genomen, overmits ze niet typisch zelf de offerande voor de zonde zijn, maar slechts een afbeelding daarvan, als zijnde de offerande aan het kruis volbracht, en alzoo in onderscheiding van het pascha, dat als type juist bloedstorting eischte. Brood en wijn nu komen in het heilig avondmaal voor als afbeeldende het lichaam en het bloed des Heeren, eensdeels, omdat het brood door de vastheid zijner substantie en de blankheid van tint, 's menschen vleesch — en evenzoo de wijn door vloeibaarheid en kleur het menschelijk bloed geschiktelijk afbeelden; maar ook anderdeels, omdat het eten van zulk brood en het drinken van zulken wijn, op juiste wijze verzinnebeeldt de toeigening van den Christus door het geloof, terwijl bovendien het gebroken brood en de vergoten wijn, ons het lichaam des Heeren als verbroken, en Zijn bloed als vergoten voor oogen stelt, waarbij ten slotte tusschen brood en wijn nog dit symbolisch onderscheid bestaat, dat het brood meer op de onderhouding van het geestelijk leven doelt, de wijn op de verhooging, aldus heenwijzende naar den staat der heerlijkheid.

Overmits deze beide teekenen hier voorkomen als uit de schepping genomen, moet, zoo brood als wijn, natuurlijk brood zijn, en vervalt dus alle symbolische beduidenis van het ongedeesemde van het brood en het gemengde van den wijn. Daar echter beide teekenen ex usu communi genomen zijn, kunnen ze in geval van nood door andere spijs en drank vervangen worden en kan naar den aard der

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

landstreek de wijn ook gemengd gebruikt. De eenheid der beide teeken ligt in het begrip van een maaltijd, waarbij Christus ongezien tegenwoordig is, gelijk reeds in het Oude Verbond, en ook bij veel heidensche volken de *τράπεζαι τοῦ ναοῦ* of offermaaltijden van onderlinge gemeenschap in de gemeenschap met den deus templi, gelijk ook de Heilige Schrift ons de toekomstige heerlijkheid als de gemeenschap met den Eeuwige in het beeld van een disch teekent. Zulke maaltijden beelden tevens den Verbondsstaat af, daar men, na verbondsluiking, steeds aanzat, om als teeken van bondgenootschap, saam te eten en te drinken. Uit dien hoofde is „Verbondstafel” voor het heilig avondmaal een alleszins geoorloofde naam.”

In het sacrament des avondmaals hebben wij niet één element, gelijk bij den doop, maar twee. Men leidde hieruit af, dat het avondmaal eigenlijk een dubbel sacrament is. Rome's verkeerde gewoonte o. a. om alleen de hostie, het brood, en niet den beker te geven, vloeit hieruit voort. De hierarchie werd door deze valsche beschouwing gevoed. Het bloed, het heiligere, zou alleen voor den clerus, het brood ook voor den leek zijn.

Bij den doop is er slechts één element; want wel zegt Jezus, dat Hij met water en met vuur, met den Heiligen Geest en met vuur doopt, maar dit vuur is niet een element. Water en vuur zijn beide reinigingsmiddelen, die juist in hun vereeniging de beste zuivering te weeg brengen. Doopen met water en vuur is dus een eenige actie; water wordt genoemd als het element der reiniging, vuur als metaphorische aanduiding van de werking des Heiligen Geestes. Nu wordt bij den doop de reiniging symbolisch voorgesteld als reiniging van het lichaam; alleen het lichaam wordt uitwendig aangeraakt, aan de huid, waaraan alle onreinheid kleeft. Maar bij het avondmaal is het anders gesteld. Het sacrament der voeding heeft te doen met het corpus humanum ad internum; dus moet wel aan de twee deelen van het menschelijk lichaam worden gedacht, aan de vaste en de vloeiende bestanddeelen, die beide op bijzondere wijze onderhouden worden, door spijs en door drank. Eerst zoo is de voeding compleet. Daarom is het ook ondenkbaar, dat wij bij het avondmaal, hetwelk de voeding van het geestelijk leven symbolisch voorstelt door de voeding van het lichaam, slechts met één element zouden te doen hebben.

Maar ook een diepere zin ligt hieraan ten grondslag, nl. deze: Christus is de vervulling van onze geestelijke nooddrift, en als zoodanig naar Zijn menschelijke natuur, bestaande uit lichaam en ziel; niet naar het lichaam alleen. Dit psychische leven van den mensch zit niet in het lichaam, maar huist in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het bloed. Als brood en wijn ons dus onderscheidenlijk het vleesch en bloed van Christus symbolisch voorstellen, zoo stelt het vleesch ons voor de menschelijke natuur, naar de uitwendige zij genomen, het bloed daarentegen naar de psychische zij.

Zoo is het ook in de schepping gesteld, dat er eerst is een chaos, en daarin maakt God door zijn scheppingswoord een scheiding, waardoor de tegenstelling tusschen het droge en de wateren ontstaat. Die grondtegenstelling vinden wij ook terug in het menschelijk lichaam. Zoodra ze ophoudt, treedt het ontbindingsproces in, en keert het lichaam tot het chaotische terug.

Het scheppingsverhaal zegt ons, dat de Heilige Geest zweefde over de wateren. Met deze heeft Hij meer gemeenschap, dan met het vaste. Daarom ook moet het psychische leven van den mensch niet gezocht in het lichaam, maar in het bloed. (Gen. 9 : 4.); vandaar ook, dat Israël wel het vleesch, maar niet het bloed eten mocht (Lev. 19 : 26).

Zoo Christus zijn bloed had kunnen vergieten, zonder dat het lichaam verbroken werd, zoo ware dit laatste niet noodig geweest. Dit heeft alleen beteekenis, om het vergieten van het bloed mogelijk te maken.

Als nu bij het avondmaal het brood gebroken wordt, zoo stelt dit voor de verbreking van het lichaam van Christus, waardoor de vergieting van het bloed eerst plaats hebben kan. Vandaar dat Christus wel het breken van het brood, maar niet het uitgieten van den wijn als acte doet voorkomen; de beker komt gevuld op tafel.

Onze vaders hebben dit steeds in het oog gehouden, en nimmer die beide verward. Vr. 75 van den Catechismus b.v. spreekt wel van „het gebroken brood”, maar niet van den vergoten wijn; alleen: de drinkbeker wordt mij medegedeeld”.

Iedere voorstelling van een dubbel sacrament is gemis van inzicht in de beteekenis van het sacrament. Het breken van het brood en het vergieten van den wijn stellen één actie voor, die op één moment plaats greep.

II. Over de gaardheid der beide elementen: brood en wijn.

Ze zijn genomen uit het plantenrijk.

Waren de offeranden van Israël uit het dierenrijk genomen, het water van den doop uit het delfstoffenrijk, het brood en de wijn van het avondmaal zijn uit het plantenrijk. Wijl het dierlijk leven aan dat van den mensch het meest nabijkomt, moest, waar in Israël de representatie van den mensch moest plaats hebben, ook een dier hiertoe gebruikt. Maar in den doop moet een element optreden, dat de vernielende macht van het stof tegengaat; dat is het water. Waar het om voeding te doen is, daar is voor den mensch ab origine daartoe de boomvrucht aangewezen, die de vaste en vloeibare substantiën in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zich vereenigt. E regula creationis moeten de voedingsmiddelen dus uit het plantenrijk worden genomen.

Waren de offers in Israël typisch, de sacramenten zijn symbolisch. [Het verschil tusschen type en symbool is, dat in het type de werkingen van het antitype moeten gezien; terwijl in het symbool iets alius generis vergelijken-derwijs de zaak aanduidt, waarvan het symbool is. Als type van het koningschap van Christus kan alleen een koning dienst doen; maar het symbool van Christus' koningschap is een kroon, iets alius generis]. In de offeranden moet, wat type zal zijn, ook geslacht en het bloed vergoten; het moet het leven inboeten evenals Christus; maar als ik het symbolisch neem, dan is het breken van het brood en het vergieten van den wijn iets alius generis, dat bij vergelijking duidt op de zaak, die voorgesteld moet worden.

De vraag is nu: Hadden niet andere dingen het verbreken van het lichaam en het vergieten van het bloed kunnen voorstellen? Zeer zeker; maar dit alleen moet in dit sacrament niet worden voorgesteld, maar ook het feit, dat de geloovige zich dat lichaam en bloed toeigent, om er door gevoed te worden. Derhalve moeten het lichaam en bloed van Christus, en de voeding van het lichaam van den mensch gelijkelijk worden voorgesteld.

Een hiermee saamhangende quaestie is de bespreking van Joh. 6 : 53—59, waar sprake is van 't eten van het vleesch van Christus en het drinken van zijn bloed. De Theologen, die de Con- en Transsubstantiatie willen verdedigen, beroepen zich hierop, alsof er van het avondmaal sprake was. Christus stelt zich hier den menschen voor als de vervulling hunner nooddrift; en dat wel, gelijk brood en water gegeten en gedronken worden, en geassimileerd, om er het leven door te onderhouden, dat zoo de mensch, om de ζωή te krijgen, zich de menschelijke natuur van Christus te assimileeren heeft. Christus noemt zich de ἀληθὴς βρωσις en de ἀληθὴς πόσις (cf. Joh. 1 : 17 en 15 : 1). Het leven op aarde is wisselend, den dood onderworpen; maar de Zoon heeft de ζωή in zich; en dit leven kan de mensch krijgen, zoo hij organisch met Christus wordt vereenigd. Alle aardsch voedsel vergaat, straks prikkelt de maag weer, maar ἀληθὴς is het voedsel, zoo men niet meer hongert, als men er eenmaal van gegeten heeft.

Nu hangt dit alles zeer zeker met het avondmaal samen; maar het mag niet tot het avondmaal worden beperkt. En dat doen de Roomsche en Lutherse kerken. Neen, een waarheid wordt hier uitgesproken, waarop het sacrament des avondmaals steunt; in het avondmaal heeft sensu speciali plaats, wat sensu generali hier wordt uitgesproken, dat wij door het geloof Christus moeten assimileeren, om het eeuwige leven te hebben.

Vervolgens moet worden opgemerkt, dat brood en wijn voorkomen, niet

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van het lichaam van Christus op zich zelf, maar van het Corpus Crucifixum. Het brood kunnen wij niet in ons opnemen zonder het te kauwen, te verbreken. Maar nu is in het symbool de verbreking genomen in de 1^e, niet in de 2^e actie; de actie buiten, niet in ons; een breking in stukken, niet met de tanden. De eisch der aesthetiek sloot dit tweede buiten. Maar Rome mag daarom niet vrijgesproken, dat ze een klein ouweltje op de tong legt, en het voor iets bijzonders houdt, zoo de fractie met den mond geheel wordt vermeden. Jezus kan niet geassimileerd, vóór Hij verbroken is.

Nu is er ook geen sprake van, als zou het Corpus Glorificatum Christi worden geassimileerd. Dit moeten de Luthersche en Roomsche kerken wel leeren. Het lichaam, dat nu glorificatum is, heeft de eigenschappen der goddelijke natuur verkregen, en dit wordt nog steeds per os in stomachum opgenomen.

Wij daarentegen zeggen, dat het Corpus Crucifixum is gesymboliseerd, en dit komt uit: 1^e in de κλάσις, 2^e in het sepeeraat optreden van brood en wijn. Bij het Corpus Glorificatum zou in het lichaam ook het bloed aanwezig zijn.

De wijn als zoodanig wordt in de Heilige Schrift niet eenvoudig als middel voor dorstlessching aangeduid; dit zou kunnen geschieden door water of door melk. Melk zou ook het begrip van voeding in zich hebben, want 't staat niet tegenover spijs, maar tegenover vaste spijs. Water is tot lessching van den dorst, melk ook tot voeding, maar wijn heeft deze qualiteit, dat hij de exaltatio vitae te weeg brengt. Gelijk het leven is in het bloed, zoo is er ook in den wijn geest, een spiritueel element. De overeenstemming tusschen bloed en wijn is dus niet, dat ze beide rood vocht zijn, maar dat ze spiritueel zijn. De Heilige Schrift wijst ons op dit eigenaardig karakter van den wijn o. a. Ps. 78 : 65; 104 : 15; Spr. 31 : 6; Pred. 10 : 19.

De wijn wijst daardoor eo ipso op het verband tusschen het heilig avondmaal en de opstanding in het Regnum Gloriae, waar de geest tot hoogere uiting gebracht is. En ook daarom heet Christus de ware wijnstok, niet de ware ceder of iets anders, wijl zijne leden als ranken uit Hem het hoogere, het spiritueele deelachtig worden. Naar dit leven der heerlijkheid wijst de Heere ook heen, als Hij zegt: Van nu aan zal ik niet drinken van deze vrucht des wijnstoks, tot op dien dag, wanneer Ik met u dezelve nieuw zal drinken in het koninkrijk mijns Vaders: welke bijvoeging niet oisif is, maar strekt om de beteekenis van τὸ ποτήριον in kracht te doen uitkomen.

III. Ook over de quaestie der ἄξια moet hier worden gesproken. Brood en wijn komen voor als natuurproducten tot voeding van 's menschen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

lichaam; maar in bearbeiden toestand, niet in natuurvorm. Geen druiven worden gegeten, maar wijn gedronken. Daartoe moeten de druiven worden getreden in de pers. Ook tarwe moet eerst tot meel worden gemalen voor men er brood van kan bakken. Dit wijst terug tot de ordinantie in het paradijs: „In het zweet uws aanschijns zult gij uw brood eten.” Voor zondaars, niet voor onzondigen is het avondmaal ingesteld.

En in het brood nu, en in den wijn heeft een gistingsproces plaats. Bij den wijn is dit wel meer verborgen, maar toch niet minder van belang. Wijnen van soliden aard moeten eerst lang hebben gegist. En zoo wijn nog niet gegist heeft, is het geen wijn, maar druivensap. Twee stadiën heeft het gistingsproces hierbij, een om druivensap wijn te doen worden, en een secondaire, om de gisting te doen uitwerken. Met het eerste nu hebben wij hier alleen te doen. De מצות staan met druivensap en wijn met gedeesemd brood op één lijn, wat de Grieksche kerk zeer juist inziet, en in tegenstelling met Ròme steeds gedeesemd brood gebruikt.

De ζύμη komt voor als beeld van het koninkrijk Gods (Matth. 13.) De Pharizeën doolden dus, wanneer zij in het gistingsproces op zich zelf kwaad zagen. De gisting is niet een verrotting, gelijk Roomsche theologen en de Ethischen zeggen. Anders kon dat beeld nooit gebruikt zijn. Maar het is beeld hiervan, dat door een commotie in de natuur die natuur tot hoogere ontplooiing kan worden gebracht.

Ondertusschen vertoonen brood en wijn ons die eigenschap op onderscheidene manier. De gisting van den wijn heeft plaats door inschuilende kracht, die van het brood, door er iets anders in te brengen.

Hierin ligt een heilige symboliek. Wij kunnen uit ons zelf niet meer tot hoogere ontplooiing en verrijking komen; een nieuw element moet worden ingedragen. Wat dit is, toont Matth. 13. Ons leven is het deeg, het koninkrijk der hemelen de zuurdeesem, wat van buiten inkomende tot verrijzenis en ontplooiing brengen moet. In Lev. 7 : 13 lezen wij dan ook, dat gedeesemd brood gebruikt werd als aanduiding van wat in het heilig avondmaal wordt gegeven.

Vaak trachtte men voor den wijn iets anders in de plaats te schuiven. Sommigen namen gewone druiven, anderen water (Aquarii, Ebionieten, Gnostieken, Manicheën). In het gebruik van wijn zag men een verzinsel van satan.

Een andere vraag is, of wij geen avondmaal kunnen vieren, als er geen brood of wijn is, of als de maag zoo zwak is, dat zij geen wijn kan verdragen? Als regel staat rust, dat brood en wijn bij het avondmaal moeten worden gebruikt. Maar bij gebrek van de gewone elementen, mogen ook andere er voor in de plaats worden gesteld. Is er geen water om te doopen, neem dan olie; maar alleen in dat geval, zoo er beslist geen water te krijgen is.

Het is goed rooden wijn te nemen als symbool van het bloed. De Roomsche kerk neemt wijn met water vermengd, wijl bloed met water uit 's Heeren zijde

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vloeide. Ook in het avondmaal wilde men die separatie voorstellen. Maar dan zou men water en wijn niet moeten mengen, maar ze afzonderlijk van elkander nemen. Daarbij moet het warme bloed worden voorgesteld, dat uitgegoten wordt, terwijl de walmadem van het leven er nog in is.

Kwam nu een karavaan in de woestijn, zonder brood en wijn bij een oase, welnu, waarom zou het vleesch en het sap van de cocosnoot de elementen niet mogen vervangen?

IV. De opvatting van het avondmaal als maal.

Door de bijeenvoeging der elementen is het avondmaal een maal. De wijze, waarop de **זֶבַח שְׁלָמִים** werd geofferd, geeft ons ook het karakter van een maaltijd. (De eigenlijke beteekenis hiervan is niet loffer, maar duidt aan, dat het tusschen God en de ziel recht staat; **שָׁלֵם** is integer. Ze vallen in tweeën uiteen: de lof- en de gelofteoffers (**זֶבַח**). De beschrijving er van, Lev. 7 : 12—21 doet ons zien, dat een maaltijd werd aangericht, waarbij behalve vleesch, ook ongezuurde koeken met olie gemengd, en ongezuurde vladen met olie bestreken, ook gedeesemd brood, voorgezet werd. Hoe alles werd toebeïdeid wordt niet gezegd, alleen door wie en hoe alles moest worden gegeten. Het is dus de beschrijving van een maaltijd in een bijzaal van den tabernakel, waar alles onder priesterlijke directie toeging. Men at van hetgeen men Gode had geofferd. Hij was de Gastheer, en Hij noodigde de gasten. In den vollen zin is het een maal Gods, een tafel des Heeren.

Als praefiguratie van het heilige maal moet dit alles worden opgevat, waarvan de Heilige Schrift op tal van plaatsen spreekt. De eeuwige gelukzaligheid wordt ons telkens als een maaltijd geschilderd.

Zoo b.v. Jes. 25 : 6. Voor alle volken (de oecumenische kerk) zal de Heere een maaltijd van vettigheid en van wijnen aanrichten. Hierbij zij opgemerkt, dat het vet niet als het min bruikbare, maar als het edelste, het fijnste in Israel den Heere geofferd werd.

Eveneens Jer. 31 : 12; Spr. 9 : 1—5 waar een prachtzaal ons wordt geteekend, waar men maaltijd zal houden. De oproeping is als Jes. 55 : 1. Eindelijk Openb. 3 : 20, 19 : 9 en 17, de noodiging tot het avondmaal van de bruiloft des Lams, en tot het avondmaal des grooten Gods. Hiermede moet ook in verband worden gebracht, Luc. 14 : 22, de gelijkenis der wijze en dwaze maagden, van den man zonder bruiloftskleed enz.

Evenzoo nu is het heilig avondmaal een prototype der eeuwige zaligheid. Er ligt in, dat de Heere is de gastheer, die aan zijnen disch noodigt, en van het zijne zijn gasten verzadigt.

Eveneens ligt er in uitgedrukt de *communio sanctorum*; door familiebanden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zijn allen, die er komen, verbonden, wijl ze behooren tot het mystieke lichaam van Christus. Daarom zegt ook Paulus (1 Cor. 10 : 17): „Want één brood is het, zoo zijn wij velen een lichaam, dewijl wij allen ééns broods deelachtig zijn.” In Christus ligt de verbinding, die allen samenvoegt.

Ten slotte ligt er nog een derde in. In de wijze, waarop men aan den maaltijd deelneemt, ligt rust en vreugde uitgedrukt. 't Is de afspiegeling van den eeuwigen sabbath. Er is een volkomen rusten van den arbeid, een genieten van den vrede, door Christus verworven. Alle droefheid wordt daar ook geweerd, want met gejuich zal men tot Sion komen.

Het avondmaal moet dus een maaltijd zijn. De Luthersche, Roómsche en Episcopale kerk, die geen tafel aanrichten, gaan dus verkeerd. Niet als bedelaars ontvangt men iets. Maar Jezus noodt zijne vrienden aan tafel, als koning laat Hij zijn volk aanzitten.

§. 25. *De Actione in Sacra Coena.*

„De handeling in het sacrament des heiligen avondmaals is een actie van God Drieëenig, uitkomende in de scheppingsordinantie van brood en wijn, in de constitutio mediatoris, in de electio, in de ordinatio sacramenti en in de gratia sacramentalis.

Al wat Christus deed bij de instelling, doen nu zijn dienaars op zijn last, en naar zijn voorbeeld, zoodat Hij het door hen doet, en zij het doen namens Hem. De eigenlijke sacramenteele actie, die Christus door zijn dienaren doet, bestaat in de invitatio, benedictio, fractio, et datio panis, en evenzoo in de benedictio et datio poculi.

De actio, die Hij door zijn geloovigen doet, bestaat in de accessio, de acceptio, de esus en de potio.

En de actio, die Hij door den Heiligen Geest doet, is de gewerkte gratie, waarover in § 27 afzonderlijk zal worden gehandeld.

Met de actio is ook bij het sacrament des avondmaals de elocutio verborum verbonden. Op zich zelf zijn geen der gebruikelijke woorden formuleren, die iure divino gelden zouden. Dan toch zouden ze in elk der vier berichten stipt eensluitend moeten zijn. Nu dit niet zoo is, koos de kerk en wel in dien zin, dat ze zoo nauw mogelijk bij de Heilige Schrift bleef. De in onze kerken aangenomen formule is die van 1 Cor. 10, terwijl de Roomsche en Luthersche kerken de formule uit Mattheus bezigen. Overmits aldus verschil van formule insloep is het oecumenisch karakter, dat bij het sacrament des doops bewaard bleef, bij het sacrament des avondmaals te loor gegaan.

Het meerendeel van deze § is repetitie van wat wij bij het sacrament in genere, en bij den doop in specie reeds bespraken.

De actie bij dit sacrament moet opgevat als een actio Dei Triunius; tot de Persoonsonderscheiding van Vader, Zoon en Heilige Geest hebben wij hierbij terug te gaan; en hierbij wederom moet de aandacht gevestigd op de elementen zelve, gelijk ze in de natuurlijke schepping optreden niet een levensordinantie, door God er in gelegd; op het verband dat tusschen brood en wijn en de aanzittende personen bestaat, eveneens voortvloeiende uit de scheppings-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ordinantie; en eveneens op de dubbele qualiteit, waarmede God den mensch schiep, nl. van assimilatie en sociabiliteit. De eerste is, dat de mensch het vermogen bezit om stoffen buiten zich, in eigen vleesch en bloed om te zetten, de tweede, dat God den mensch den karaktertrek van het gezellige inschiep. Deze beide zijn noodig tot het begrip van maaltijd.

Ook op de res significata, de genadezaak, moet de aandacht gevestigd. Ook deze is geheel een actio Dei Triunius; zoowel de constitutio Mediatoris, en de bepaling, dat die Middelaar sterven zal, als de electio, de bepaling, wie als gasten zullen genoodigd.

Wat de relatie tusschen het signum en de gratie betreft, hierbij moet op tweeërlei gelet; 1^e op de symbolische verordineering in de schepping: d. w. z. dat er rapport bestaat tusschen de geestelijke en de stoffelijke wereld, dat het lichamenlijk leven van den mensch afbeelding is van zijn geestelijk leven; en 2^e dat de instelling van het avondmaal, die op deze symbolische ordinantie rust, niet door den Middelaar is verzonnen, maar krachtens den last Gods, tot uitvoering van Gods raad, door Hem is ingesteld.

Bij dit alles hebben wij tusschen de werking der Drie Personen te onderscheiden, hoewel het werk des Vaders op den voorgrond treedt.

Zoo wij nu tot het werk van den Middelaar komen, zoo treedt de Zoon op den voorgrond, en hebben wij te onderscheiden tusschen 1^e de volbrenging van het zoenoffer, de eerste conditie om dit sacrament mogelijk te maken, en 2^e de instelling van het sacrament op last en naar den wil des Vaders.

Behalve deze onmiddellijke daden, is er ook een middellijke actie des Middelaars door zijne dienaren en door de geloovigen. Door zijne dienaren, die krachtens zijn bevel en in zijn Naam het sacrament aanrichten, bedienen en uitdeelen. Hierbij is Christus alles, en zijn de dienaren slechts instrument. Hierbij hebben zij te inviteeren in Jezus' Naam, wat vanzelf de kerkelijke tucht in zich sluit, want in de noodiging ligt ook de weigering van toegang. Zij hebben den zegen uit te spreken (1 Tim. 4 : 5), d. i. de spijze Gode te offeren, om ze na het uitspreken van het Amen als eigendom des Heeren uit zijne hand te ontvangen. Bij het avondmaal nu is dit niet een magische tooverformule, waardoor brood en wijn in iets anders worden omgezet; maar het is de erkenning, dat God uit genade die spijze zegent en het effect aan brood en wijn geven kan, ze strekken doet tot den dienst, waartoe ze bij het avondmaal geordend zijn. Deze zegening is dus in principe dezelfde benedictio, die bij het nemen van spijs plaats heeft; maar is het dan de bede om versterking van vleesch en bloed, hier is het de bede om versterking des geloofs. Vervolgens is de actio Mediatoris per ministros de fractio, en de datio (symbolische uitbanning van alle Arminianisme), en wel de datio in manum, niet

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in os (uitbanning der dualistische lijdelijkheid. De wil wordt overgebogen, om het zelf aan te nemen.)

De actio Mediatoris per fideles bestaat in de accessio, corresponderende met de invitatio. Hierin ligt de zelftucht opgesloten; de receptio beantwoordende aan de datio; de mandicatio en potio, symbolische voorstelling van het geloof, dat zich Christus toeëigent en assimileert.

De actio Mediatoris, die uit den hemel plaats grijpt, is door den Heiligen Geest. En hiermede komen wij tot het werk van den Derden Persoon, welke actio gratiosa in § 27 zal worden besproken.

Ook bij dit sacrament accedit verbum, ut dirigatur mens in sacramento per verbum. Het woord geeft den regel aan de reflectie, om de door God gewilde symbolische beteekenis te verstaan. Daarom mag dit woord niet willekeurig zijn, maar de Heer zelf moet de beteekenis aangeven. De dienaar, die zijn eigen woord er bij brengen wil, zet Christus, die alles is, achteruit.

Kwam dit verbum sacramentale er niet bij, zoo zouden wij geen signum hebben. Het is niet een verbum magicum, maar explicativum; niet een scheppend woord, gelijk de Luthersche en Roomsche kerk willén. Ware het een tooverformule, zoo zouden precies de klanken bekend moeten zijn. Maar dit is het niet; de woorden in de vier berichten zijn niet eens notariëel gelijk-luidend. Wel de zin is aangegeven, maar de vaststelling der formule is aan de kerk overgelaten. Maar dan ook moet de formule iure ecclesiæ, niet iure ministri vastgesteld; de dienaar mag er niets aan veranderen.

De formulé van onze kerk is genomen uit 1 Cor. 10 : 16, waarbij de vragende vorm in den bevestigenden veranderd is. Natuurlijk mag hieraan worden toegevoegd: Neemt dat, eet (drinkt) allen daarvan, doet het tot zijne gedachtenis; maar de formule der kerk mag hierdoor niet worden vervangen.

Nog rest een verklaring te geven van de woorden: *τοῦτο ἔστι τὸ σῶμά μου, ἐν τούτῳ τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου.*

Er is een exegetisch verschil, of deze woorden sensu tropico of sensu proprio moeten worden verstaan. De Roomsche en Luthersche kerk willen het laatste, de Gereformeerde kerk het eerste. De Luthersche exegeten evenwel geven reeds al meer en meer toe, en verstaan het voor een deel nu ook sensu tropico.

Welke der 4 tropen is hier nu gebezigd: de metaphora, synecdoche, ironia of metonymia? De metaphora heeft men, zoo op een subject wordt overgebracht, wat aan een ander eigen is (b.v. „je bent een uil”); de synecdoche, zoo een pars pro toto of totum pro parte wordt gebruikt (b.v. „die perzik draagt veel vruchten”); de ironia is bekend; de metonymia als pro subiecto adiunctum of causa pro effectu genomen wordt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De meesten nu nemen dezen tekst als een metonymia, sommigen als een synecdoche.

De gronden, waarop de Gereformeerden de Roomsche en Luthersche verklaring bestreden, zijn:

1^e *disparata non unificantur*. De wezenssoorten moeten onderscheiden blijven; Gods ordinantiën mogen niet pantheïstisch worden uitgewischt.

2^e *suum ipsius comedisset corpus*.

3^e *esus carnis humanae et potio sanguinis humani scelus est*.

4^e het lichaam des Heeren zou oneindig vermenigvuldigd worden, en de menschelijke natuur haar eigenschap van eindigheid verliezen.

5^e het sterven van Christus zou oneindig gerepeteerd worden; terwijl de Heilige Schrift leert, dat Hij maar eenmaal gestorven is.

6^e geen wijn mag dan bij 't brood gebezigd, want in 't brood is de wijn al in.

7^e de Roomsche en Luthersche kerk doen niet wat ze beweren: de transsubstantiatie heeft slechts in schijn plaats, want het brood blijft brood, en de Lutherschen voegen er een andere substantie aan toe, terwijl het brood onveranderd blijft.

8^e 1 Cor. 10:3, 4 „de rotssteen was Christus”, en destijds had de incarnatie nog niet plaats gehad. De vraag is, wat wij hier onder de *βράμα πνευματικόν* en de *πόμα πνευματικόν* hebben te verstaan? Volgens Joh. 6 zou dit de Christus zijn, die eerst na eeuwen in het vleesch verscheen. Om dit te verklaren, houden wij in het oog, wat Calvijn zegt, dat Christus ook in den staat der rechtheid 's menschen Middelaar was. Niet, dat Christus ook zonder de zonde in het vleesch zou zijn gekomen, niet de Heilsmiddelaar, maar de Scheppingsmiddelaar, die aan alles den vorm gaf, het beginsel van alle organisch leven. Toen er nu een Heilsmiddelaar zou komen, kon niemand anders dit zijn dan de Scheppingsmiddelaar. En zoo nu hebben vóór de vleeschwording de geloovigen Hem als Middelaar bezeten, in Hem en door Hem als Middelaar geloofd en geleefd. Zoo nu hebben zij, door een mystieke werking van den Heiligen Geest dezelfde geestelijke spijs gegeten, en denzelfden geestelijken drank gedronken, welke ook nu de kerk in het avondmaal ontvangt.

§ 26. *De Re Significata.*

„Het heilig avondmaal beeldt af de mystieke gemeenschap van de geloovigen met Christus, als het Lam Gods, dat geslacht is, en in Hem met de zijnen, die Hij tot den prijs Zijns bloeds verworven heeft; en wel deze mystieke gemeenschap niet in haar ontstaan, maar in haar onderhouding. Christus als het Lam Gods ligt afgebeeld in het brood en in den wijn, als aanduiding Zijner vleeschwording. De breking van het brood duidde dit Lam aan als geslacht; weshalve de beker het bloed voorstelt als vergoten en van het lichaam afgescheiden.

De gemeenschap met dit geslachte Lam Gods ligt uitgesproken: 1^e in het eten van dit gebroken brood en het drinken van dezen afgescheiden wijn; en 2^e in het komen tot het avondmaal, dat Christus zijn bruid bereid heeft. Terwijl eindelijk de gemeenschap met de zijnen, als door zijn bloed gekochten, wordt afgebeeld door het zitten met allen aan éénzelfde tafel, het eten van één brood, en het drinken uit éénzelfden beker.

De res significata is de res invisibilis, quae per visibilia significatur. Om nu uit de visibilia tot de res significata op te klimmen, moeten wij het avondmaal in zijn geheel beschouwen, als tableau vivant in heiligen zin, en naar de hoofdgedachte vragen, die daaruit spreekt. Eerst daarna mogen wij de deelen afzonderlijk beschouwen.

De grondgedachte nu is de unio mystica, en wel deze met tweeërlei karakter: 1^e Unio cum Christo Capite, 2^e Unio per Caput cum membris.

Waarom nu wordt deze unio mystica genoemd?

Mystiek is iedere unio, die niet door ons wordt gelegd, niet door een samenstrengeling van den mensch ontstaat; maar die haar band heeft in het leven zelve. Ten deele zelfs is zoo ook de vereeniging van de ranken met den wijnstok mystiek, de unio van man en vrouw enz. Het goddelijke ver-toont zich steeds door het leggen van een band, waardoor iets nieuws geboren wordt. Zoo ontstaat door de unio van lichaam en ziel de persoon, door de unio van man en vrouw het huwelijk. Die band kan door ons niet worden ontleed, noch begrepen, is uiteraard mystiek.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Toch gebruiken wij den naam unio mystica alleen slechts in het geestelijke.

De eeuwige, ondoorgrondelijke synthesis ligt in de Drie Personen van het goddelijk Wezen zelf. Evenzoo is alle opus exeuns, waardoor God buiten zich een wereld in het leven roept, van Hem gescheiden, maar toch door Hem levende, een synthesis mystica. Deze synthesis, die van de transcendentie en immanentie, is de basis, waar alle andere synthesis op rust.

De unio mystica nu, waarvan hier gesproken wordt, wordt door twee feiten teweeggebracht: 1^e doordat de Tweede Persoon de menschenlijke natuur aanneemt, en 2^e door de inwoning van den Heiligen Geest in het hart der geloovigen. Beide op zich zelf vormen deze weder een unio mystica. Maar saamen genomen vormen zij de unio fidelium cum Christo Capite. Deze unio heet dus mystiek, wijl ze niet gelegd wordt door iets van 's menschen zij, maar door God zelf in het leven gelegd is; ze is dus gegrond in het decreet, voorbereid in onze schepping naar den beelde Gods; gebroken door de zonde; hersteld in de incarnatie en de wedergeboorte, en wordt tot bewustheid uitgebracht in de bekeering door het geloof.

Deze unio mystica nu vindt in de wereld en in het hart een scheidend element, dat verwoestend op die unio poogt in te werken; daarom moet er tegen die ontbindende kracht een voortdurende versterking dier unio mystica ook voor het bewustzijn plaats hebben. En dit nu wordt afgebeeld en komt tot stand in het heilig avondmaal, wat ook Paulus betoogt, als hij 1 Cor. 10 : 16—17, over de *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* spreekt.

Dit beeldt het avondmaal af als totum. Werd het paaschlam door den pater familias met zijn gezin, door den rabbi met zijn leerlingen gegeten, zoo ook eet Christus het met zijn discipelen als één saamhoorend geheel, als afbeeldende de kerk, gelijk duidelijk blijkt uit Joh. 14—16, waar de Heere steeds die unio mystica op den voorgrond stelt. Nog duidelijker komt dit uit in het hooge priesterlijk gebed (Joh. 17): „dat zij allen één zijn, gelijk wij één zijn.”

De unio mystica nu is niet met Christus als Middelaar sensu generali, maar met Christus, als het Lam Gods, dat geslacht is. Dit blijkt: 1^e uit den band van het avondmaal met het pascha; en 2^e uit het gesepareerd optreden van brood en wijn. Dus niet een unio mystica met Christus incarnatus alleen, maar ook met den Christus mactatus.

Maar — en dit moet worden bedacht — Christus zelf biedt in het avondmaal het brood en den wijn aan. D. w. z. de Mactatus is ook Glorificatus. Ware het lichaam gebroken en het bloed vergoten gebleven, zoo zou dit niet kunnen plaats hebben. Op de mactatio moet dus de resurrectio en de glorificatio gevolgd zijn.

De mactatio van het Lam Gods komt in het heilig avondmaal vervolgens

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

voor, als voor ons hebbende een vrucht, welke Christus zelf in Zijn avondmaal exhibitief ons mededeelt. Het heilig avondmaal mag dus niet bloot als een symbool beschouwd, maar het heeft ook een vis exhibitiva.

Terwijl vervolgens het avondmaal niet genoten wordt door A. of B. met zijn Christus afzonderlijk, maar door de geloovigen saam, die door geestelijke banden verbonden, allen staan onder hun Heer als hun Hoofd.

Eindelijk, dit gansche tableau vivant is een *πρόληψις* van de toekomstige heerlijkheid. Het is voorbeeld van en staat in genetisch verband met de bruiloft des Lams hierboven, het avondmaal des grooten Gods.

In 1 Cor. 10 : 17 drukt Paulus deze gemeenschap der geloovigen zoo uit: „Want één brood is het, zoo zijn wij velen één lichaam, dewijl wij allen ééns broods deelachtig zijn.” Het avondmaalsformulier vat deze eenheid van het brood niet alleen symbolisch, maar ook genetisch op. Immers het zegt: „Want gelijk uit vele graankorrels één meel gemalen, en één brood gebakken wordt, en uit vele beziën samengeperst zijnde, één wijn en drank vliet, en zich ondereen vermengt, alzoo zullen wij allen te zamen één lichaam zijn” De Apostel bedoelt dit niet, want hij zegt: „*ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχουμεν*.” De eenheid wordt dus niet hierin gezocht, dat het brood uit vele korrels tot één gebakken is; maar er is één brood, dat gebroken wordt, waarvan allen een stukje krijgen.

Als exegese van deze plaats mag dus de uitdrukking in het formulier niet worden geaccepteerd; maar wel mag het als poging gelden, om de mystieke unie met Christus aan te duiden uit den oorsprong van brood en wijn. Voor ons mogen wij die unio ook in de genesis van brood en wijn aanschouwelijk maken.

§ 27. *De Effectu Sacrae Coenae.*

„Alle werking in het sacrament van het heilig avondmaal gaat uit van den Christus. Niet het brood en de wijn als zoodanig, maar wat Hij was, en deed en leed, spreekt uit die elementen ons toe. Wat er ons in toespreekt, verstaan wij tengevolge van een geloof, dat Hij in ons wrocht, en dank zij de instelling, die Hij gaf. En evenzoo het besef van gemeenschap met de zijnen is gevolg van een band, dien Hij vlocht, en een werking der liefde, die Hij instortte. Reeds voorzoover de werking bij het heilig avondmaal tot stand komt door onze waarneming, onze herinnering en onze gevoelsbeweging is derhalve deze werking niet uit den mensch, maar uit den Christus. Maar behalve deze middellijke werking van den Christus, is er in het sacrament des heiligen avondmaals ten tweede een rechtstreeksche werking, die van den verheerlijkten Heiland door den Heiligen Geest op ons inwendig wezen uitgaat; en het is eerst deze tweede rechtstreeksche werking, die de symbolische acte tot wezenlijk sacrament maakt. Deze rechtstreeksche werking nu bestaat hierin, dat Christus uit den hemel door zijnen Heiligen Geest ons geloof sterkt en dat wel door onze zielen met zich zelve in de verzoening zijns bloeds zóó te vereenigen, dat ze Hem bezitten als het element, waaruit ze leven, en in Hem gemeenschap bezitten met zijn lichaam.

De eigenaardige genade van het sacrament is, dat het geloof er door wordt gesterkt. Dit onderstelt natuurlijk, dat zij, die er aanzitten, het geloof bezitten. Nu moet het geloof, evenals alle werkingen des geestelijken levens, organisch worden genomen, d. w. z. er moet onderscheiden tusschen een wortel en een bloem; een beginsel, waaruit het opkomt, en een volheid, waarin het zich ontplooit. Men neemt bij het geloof dezelfde verschijnselen waar, als bij het bewustzijn, op welks terrein ook het geloof werkt. De denkende mensch heeft eerst een flauw besef, een duistere gedachte. Maar allengs komt die gedachte meer tot helderheid en klaarheid. Vervolgens nemen wij waar, dat wij 's nachts in den slaap ons bewustzijn verliezen, maar dat den volgenden dag datgene, wat vóór den slaap in ons bewustzijn leefde, niet is weggegaan, maar vaak

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in helderder vorm in ons opkomt. Ten derde, dat het helderder worden van een denkbeeld gevolg kan zijn van een tweeërlei werking, of doordien ons uitwendig iets wordt aangebracht, men onderricht ons, wij lezen, houden gesprekken; of doordien ons bewustzijn inwendig rijper wordt; voornamelijk is dit het geval bij menschen met een scheppend vermogen, die door innerlijke rijping hooger klimmen boven hetgeen zij hoorden en zagen. Ten slotte, dat bij kunstenaars en bij mannen met een profetischen geest deze ontwikkeling van bewustzijn van uit zich zelf zoo machtig is, dat er voor de verklaring van het door hen ontworpen beeld geen andere blijft, dan dat ze uit een kiem in eigen bewustzijn gerijpt is.

Op een kind nu, dat aanleg schijnt te bezitten, moet op tweeërlei wijze worden gewerkt: 1^e moet men de kiem voeden en in kracht doen toenemen, 2^e moet al wat ontkiemt, worden omstraald met licht en de verdere ontkiing bevorderd.

Dit nu doet ook Christus met de zijnen door de sacramenten. Ook het geloof, dat bestaat in kiem en in bloem, moet worden versterkt op tweeërlei wijze: door het versterken van de kiem, het besproeien van den korrel, en door hetgeen ontloopt, naar de mate waarin het ontloopt, te bestralen met licht en warmte. De versterking van het geloof in den wortel heeft plaats door den Heiligen Geest op verborgen, onzichtbare wijze, de verzorging van den bloemknop des geloofs heeft plaats door de symbolische acte. Eerst waar deze twee saamkomen, heeft die tweeërlei werking ten gevolge, dat het geloof in wortel en bloem wordt versterkt en bekrachtigd.

Maar nu wordt het geloof ook gesterkt door de prediking des Woords, door omgang met vromen, door de ervaring des levens; daarom moeten wij vragen: wat is de specifiek sacramenteele sterking des geloofs? En het antwoord hierop is, dat die versterking door het sacrament in het centrum zelf wordt aangebracht. Ze is gelijk te stellen met de werking, die de regen op den wortel, de zonnestraal op den bloemknop uitoefent, welke geheel anders is, dan zoo de plant wordt gesnoeid, opgebonden of van ongedierte gezuiverd.

Nu heeft deze werking in den doop en in het avondmaal op onderscheidene wijze plaats. Door den doop per initiationem, door het avondmaal ad sustentationem. Vandaar dat de doop slechts eenmaal, het avondmaal gedurig wordt toegediend. In de lente wordt de bloempot slechts eenmaal naar buiten gedragen, om in de zon en den regen te worden gezet, maar daarop volgt de herhaalde besproeiing en bestraling door de wisseling van dag en nacht, van regen en droogte. De doop is het zetten in de gemeenschap, het avondmaal de onderhouding van den gemeenschapsband.

In de voetwassching, die aan het avondmaal voorafging, is die repetitie duidelijk gemaakt. Die gewassen is, heeft niet van noode dan de voeten te

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wasschen, maar is geheel rein. Telkens moet het stof der wereld worden afgespoeld; en dit geschiedt door het avondmaal; maar de wassing geschiedt slechts eenmaal, en dat geschiedt door den doop.

In het avondmaal heeft men dus twee werkingen, de een uitgaande van de teekenen, de andere van den Heere uit den hemel. Maar beide, zoowel de uitwendige, als de inwendige werking, zijn werkingen van Christus.

Zijn er nu aan het avondmaal twee personen, de een met, de ander zonder geloof, dan ondergaat de eerste de inwendige bewerking van den Heiligen Geest, en ook de uitwendige werking op het geloofsbewustzijn door de symbolen, die staat onder den *φώτισμος* van den Heiligen Geest. Deze werkingen hangen innerlijk saam. De tweede ondergaat wel een werking op het bewustzijn, niet op het geloofsbewustzijn.

Op de vraag, hoe die geloofssterking in het sacrament toegaat, hebben de kerken een onderscheiden antwoord gegeven. De oorzaak hiervan ligt hierin, dat men de sterking gezocht heeft in de sacramenten. De Roomsche kerk b.v. metamorphoseert brood en wijn in het lichaam van Christus, dat men in de maag zou opnemen, van waar uit de hemelsche krachten in het bloed worden opgenomen, om zoo de ziel te bereiken. De Luthersche kerk leert niet deze metamorphose, maar dat deeltjes van Christus' lichaam in het brood insluipen, zoodat men met het brood ook Christus eet. Maar beide leeren per os in stomachum, en e stomacho per sanguinem in animam.

Ook was er een strevén, in Zwitserland bij Zwingli, in ons land bij de Arminianen, om brood en wijn bloot als symbool op te vatten, en een verdere versterking door het avondmaal te ontkennen.

Deze voorstellingen nu hebben de Gereformeerde kerken unaniem verworpen. De Roomsche voorstelling door de tegenstelling, dat Christus per os fidei, niet per os corporis genoten wordt.

Intusschen was de controvers met Rome een andere dan met Luther. De controvers met Rome is gevoerd op het punt der disparata, en over de almacht Gods, welke de Gereformeerden binden aan het wezen Gods, en de Roomschen absoluut nemen.

Met de Lutherschen liep de controvers over de communicatio idiomatum. Zij zeggen, dat de eigenschappen der goddelijke natuur zich aan de mensche lijke hebben medegedeeld; dus dat ook het bloed en vleesch van Christus omnipraesent geworden zijn. Het is de Eutychiaansche dwaling, het Pantheïsme ingedragen in de Christologie. Wij blijven hiertegen handhaven de belijdenis, dat de mensche lijke natuur aan de perken van het creatuurlijke gebonden bleef; dat het lichaam van Christus in den hemel is, en niet op de aarde, maar dat Hij bij ons is met Zijne genade, majesteit en geest.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Vervolgens is de gemeenschap cum Agno mactato, niet cum Christo glorificato, wat de Lutherschen meenen.

Nu moet ook de vraag beantwoord: Is het eenvoudig een werking van den Heiligen Geest, die van Christus uitgaat, of een werking van den Heiligen Geest, waarin Christus zich zelf geeft?

Een element van waarheid in de Roomsche en Luthersche voorstelling verloren wij uit het oog, nl. deze, dat de geloofssterking bijzonderlijk hangt aan de menschelijke natuur van Christus. Christus treedt langs tweeërlei weg tot ons: door de Incarnatie en door ons den Heiligen Geest te geven. Per viam carnis, en per viam Spiritus. De Antichrist wil steeds deze twee banden, zoo mogelijk, doorsnijden. Tegen de eerste poging trad de apostel Johannes reeds op (1 Joh. 4). In het avondmaal nu is de gemeenschap met Christus inzonderheid per viam carnis. In ons vleesch, dat Christum aannam, is Hij nu in den hemel; en met Christus incarnatus et mactatus treden wij in gemeenschap aan het avondmaal. De Theosophen, die ook met den Christus glorificatus in gemeenschap willen treden, leeren, dat Christus iets van het verheerlijkte lichaam in ons doet overgaan, zoodat er nu reeds een nieuw lichaam in ons wordt gevormd door het veelvuldig gebruik des avondmaals, dat de kiem vormt van het lichaam, dat eens opstaan zal.

De gemeenschap dan, die in de mactatio agni Dei moet worden gezocht, verklaart Calvijn op de volgende wijze: dat Christus aan het avondmaal onze ziel optrekt in den hemel, en nu daar met hem, als incarnatus et mactatus gemeenschap doet hebben. Deze uitdrukking is sterk, maar hebben wij niet te verstaan, alsof hier op aarde ontzielde lichamen overbleven. Bedoeld is door hem dit, dat de omnipraesente Christus met de ziel in gemeenschap treedt, zoodat de afstand tusschen hemel en aarde wordt opgeheven.

Op de vraag, of men alleen die werking aan het avondmaal ondergaat, die men bemerkt, dan wel of die werking ook van verderen omvang moet worden aangemerkt, moet geantwoord, dat nooit een geloovige zich ten volle de werking Gods in hem bewust is. Alleen verzwakt kan het bewustzijn de ingewerkte genade bespeuren. Het actueel geloof kan soms in het geheel niet versterkt worden, maar potentieel kan het tevens rijkelijk worden besproeid. Daarenboven, de geloofswerking verschilt naar den toestand waarin men tot het avondmaal toetreedt. Er is verschil in geestelijke ervaring, in roeping, in strijd, in kennis. Aan het avondmaal wordt soms iemand gewapend tegen den zwaren strijd, die hem wacht. De versterking geschiedt naar een vaste ordinantie Gods, die voor ons verborgen en onbekend is.

In de Formulieren van Eenigheid wordt op gelijke wijze over de geloofsversterking door het avondmaal gesproken. Men zie slechts vr. 75, 76, 79 van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

den Catechismus. Zoowel op de gemeenschap per viam carnis, als per viam Spiritus wordt daarin gewezen, zoowel op de middellijke werking door de elementen, als op de onmiddellijke per Spiritum Sanctum.

Evenzoo art. 35 van de confessie, en in het formulier van het heilige avondmaal, waar dit zegt: „En opdat wij vast zouden gelooven, . . .” enz.; en waar Christus sprekende wordt ingevoerd: „dat Ik voor u, daar gij anders den eeuwigen dood hadt moeten sterven, mijn lichaam aan het hout des kruises in den dood geve, en mijn bloed vergiete, en uwe hongerige en dorstige zielen met dit mijn gekruiste (dus niet het verheerlijkte) lichaam en vergoten bloed tot het eeuwige leven spijs en lave. . . .” In gelijken zin in het gebed, dat aan de bediening voorafgaat; en in de aanmaning, die daarop volgt: „laat ons onze harten opwaarts in den hemel verheffen, waar Christus Jezus is, . . .” In dit laatste is de invloed der formule van Calvijn merkbaar.

§ 28. *De Subjecto Sacrae Coenae.*

„De uitnoodiging voor het heilige avondmaal op aarde is in den grond geen andere, dan de uitnoodiging voor het avondmaal des grooten Gods daarboven, en alzoo voortkomende uit de electie, edoch met deze nadere bepaling, dat deze electi gedoopt moeten zijn, en tot diacrisis in staat, en voorts niet door censuur, hetzij de *censura conscientiae*, hetzij de *censura ecclesiae* van Gods wege gestuit. Aan niemand kan dus toegang tot het heilige avondmaal verleend, dan in de onderstelling, dat hij uitverkoren, wedergeboren, gedoopt, en tot *fides actualis* gekomen zij. Bezat nu de kerk het middel, om dit zonder feil te beoordeelen, zoo zou men kunnen waken, dat er nooit iemand anders, dan die gerechtigd was, kwam. Dit echter is niet zoo, zelfs niet, wat de qualiteit van het gedoopt zijn betreft; en dientengevolge is even als de bediening van den doop, elke bediening van het avondmaal hypothetisch. Overmits echter deze onderstelling geacht worden moet niet zelden te falen, dient er derhalve onderscheiden te worden tusschen het inwendige en uitwendige genadeverbond, zijnde het inwendige genadeverbond de verbintenis met God in Christus van de waarlijk verkorenen, maar het uitwendige genadeverbond de vereeniging met God in Christus van wie als verkoren ondersteld zijn. In dit uitwendige genadeverbond zijn dus electi, en dezulken, die eens blijken zullen het niet te zijn; en alsnu is de plicht der tucht de laatsten zooveel doenlijk af te scheiden. Zoolang echter zulk een censuur niet heeft plaats gehad, moet de *invitatio* ook hun gelden, die dan wel de elementen ontvangen, maar niet de *gratia sacramentalis*, integendeel het *judicium sacramentale*.

Ook echter bij de wezenlijk verlost en kan een stuiting bestaan door verachtering van genade, of afval in ongeloof. Ook dan treedt de censuur tusschenbeide, een censuur, die God oefent, deels door den persoon zelf in zijn conscientie bij de zelfbeproeving, deels door de kerk. Deze censuur wordt echter terstond gestuit door boetvaardigheid, zoo bij eigen censuur, als bij de censuur der kerk.

De ouderdom der toelating verschilt naar sfeer en landstreek, maar moet eer te vroeg dan te laat genomen, om het intellectualisme tegen te gaan. Aan de openbare belijdenis mag geen ander karakter toegekend, dan van middel om tot het heilige avondmaal te komen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In § 25 is reeds gesproken over den samenhang tusschen het avondmaal hier beneden en de bruiloft des Lams. Alleen moet hieraan nog worden toegevoegd, dat er ook een uitnoodiging is voor de bruiloft des Lams, liggende in de eectie. De uitdrukkingen: „verkooren te zijn” en „geroepen tot de bruiloft des Lams” zijn identisch. Waar nu het avondmaal en de bruiloft des Lams als type en antitype samenhangen, zoo moet de vraag, wie hier tot het avondmaal geroepen zijn, door de uitverkiezing worden uitgemaakt. Maar daar die roeping tot de bruiloft des Lams eerst ingaat bij de wederkomst des Heeren, en het dus niet absoluut kan aangevezen worden door de kerk, wie uitverkooren is en wie niet, zoo moet de roeping tot het avondmaal op aarde gebonden zijn aan zekere bepalingen, en die zijn: dat men gedoopt zij, tot διακονίας in staat, en dat er geen stuiting zij voorgekomen.

Dat men gedoopt moet zijn sluit in, dat men als uitverkooren en wedergeboren moet kunnen beschouwd. Een ongedoopte heeft op geenerlei wijze toegang tot het avondmaal. Dit blijkt uit de instelling zelve van het avondmaal; de Heere stelde het in voor — en met zijn discipelen, en al wat bij dien disch werd gesproken en het gebed, dat daarop volgde (Joh. 17) beschouwde de aanzittenden als behorende tot het koninkrijk der hemelen.

Een vraag, die bedenking inbrengt, is of ook Judas daarbij tegenvoordig is geweest? Uit de berichten van Mattheus en Marcus zou kunnen blijken, dat Judas vóór dien tijd was heengegaan. Immers Matth. 26 : 20—25 handelt over de ontdekking van den verrader, vs. 26 deelt ons de instelling mee. Evenzoo Marc. 14 : 17 v.v. vergeleken bij vs. 22—25. In omgekeerde volgorde stelt Lucas de zaak voor. (22 : 21 na de instelling). Bij Johannes (13 : 30) blijft de zaak onbeslist. Het is niet zeker te zeggen, dat ψωτορ de bete broods des avondmaals is. De opiniën hieromtrent loopen dan ook zeer uiteen. De Roomsche kerk voor het meerendeel, en alle Lutherschen zeggen, dat Lucas het juiste verloop ons geeft. Ook Augustinus meende, dat Judas aan het avondmaal had aanzeten. Eeneens verklaarden zich Calvijn en vele Gereformeerde theologen hiervoor. Toch hebben ook sommigen gemeend van deze opinie te moeten afwijken. o. a. Gomarus en Polyander, Hoornbeek en à Marck. Later is in toenemende mate het gevoelen verdedigd, dat het verhaal van Lucas niet als chronologisch het meest juiste kan worden aangemerkt. Hiertoe hellen ook reeds sommige Lutherschen over. Dit grondt zich op de vergelijking van Lucas met de andere synoptici, waaruit blijkt, dat het Lucas niet zoozeer om een chronologische, als wel om een zakelijke mededeeling te doen was. Met zekerheid zal de quaestie nooit op te lossen zijn. Artikel 35 der Confessie stelt ook, dat Judas het avondmaal gebruikt heeft, zeggen sommigen. Dit wordt hier evenwel niet uitgesproken. Naast Judas wordt Simon Magus genoemd, die wel het teeken des doops, maar niet het avondmaal ontrangen heeft. En eeneens heeft Judas wel het teeken der besnijdenis

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ontvangen, en het pascha gegeten, en hierop schijnt de zin in dit Artikel te doelen.

De nadere bepaling der requisita vloeit voort uit 1 Cor. 11 : 29, waar Paulus gebiedt te διακρίνειν, voor men tot het avondmaal zal toetreden. Hiertoe zijn natuurlijk een aetas competens en een geestelijke verlichting noodig. Wat den ouderdom betreft, deze werd oudtijds gesteld ongeveer in het 14^e jaar (zoo ook Calvijn). Later stelde men dien op 18 à 20 jaren. Ten onrechte; het was door het opkomen van het intellectualisme, toen men de bevoegdheid om tot het avondmaal te worden toegelaten liet afhangen van het al of niet slagen voor een zeker examen. Wel mag het verschil van hemelstreek, wat op de vroegere of latere rijpheid invloed heeft, gelden.

Het derde requisiet is, dat men niet gecensureerd zij, positive en negative op te vatten. Positive, doordien men niet mag toelopen, maar het recht van toegang moet verkregen hebben. Hiertoe doet men in het openbaar belijdenis, waardoor de deur, die toegang tot het avondmaal verleent, ontsloten wordt. Deze belijdenis heeft echter nooit een zelfstandige kracht; dit te meenen zou Collegiaal, Roomsch zijn, en tot het instituut van het vormsel leiden.

Wat nu de negatieve zijde der censuur betreft, zoo moet alle censuur worden verstaan als geoefend door God, die voor Zijn heiligheid waakt. Deze censuur is tweërlei, 1^e van den Heiligen Geest in het hart der geloovigen, en 2^e een, die uitgaat van den Heiligen Geest in de kerk. De zelfbeproeving is de persoonlijke censuur in de conscientie; dit moet goed in het oog gehouden, om ook tot de rechte opvatting van het tweede te geraken. Waar de tucht intreedt, daar treedt deze nooit in om der zonde of des ongeloofs wille, maar alleen, omdat men op het oogenblik zijn zonde handhaven wil, niet voor God wil breken, geen verzoening er over inroepen wil. Zoo iemand tot een gruwelijke zonde verviel, zoo mocht hij gerust nog dienzelfden dag aan het avondmaal, zoo er ware boetvaardigheid tusschenbeide is gekomen. De boetvaardigheid sluit alle censuur aanstonds uit, poenitentia tollit censuram. Iemand, die een klein leugentje deed, zonder daarover boetvaardig te zijn, zal zich een oordeel eten, maar een boetvaardig moordenaar den zegen des avondmaals wegdragen. Het is de vraag slechts, of de zonde, al is die nog zoo groot, op Christus gewenteld is.

De roeping der kerk is dus, naar 1 Cor. 11 : 27, 28 en 31 tweërlei: om de conscientie zoo sterk mogelijk wakker te schudden, opdat de persoonlijke censuur scherp doorga, maar ook, om den boetvaardige, waar zijn geloof soms zwak is, in den naam van Christus tot het avondmaal te noodigen.

Zonde, waarover boetvaardigheid komen moet, is zoowel ongeloof als onzedelijkheid. Ook ongeloof en ketterij moeten boetvaardig beweed.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wat nu de non-electi, sed externe foederati betreft, die moeten of uit de kerk uitgaan, of zich onder censuur laten stellen. Zoo dit niet is geschied, moeten zij ten avondmaal komen; maar steeds moet hun blijven gepredikt, dat zoo zij niet onderscheiden het lichaam des Heeren, zij zich dan een oordeel eten, d. w. z. niet een *ἡγία* generale, maar sacramentale. Nu is het *ἡγία* steeds antipode der genade. Sterkt dus de genade in het geloof, zoo is het oordeel dit, dat men in zijn ongeloof en vijandschap tegen Christus en tegen zijn volk verscherpt en verijnd wordt. Of, daar Christus en satan tegenover elkander staan, zoo maakt ieder maal losser van den duivel en vaster aan Christus verbonden; of ook omgekeerd: die onwaardiglijk eet, maakt den band met satan sterker en verwijdert zich al verder van den Christus.

In de Heilige Schrift is de zaak niet beantwoord, of het avondmaal ook naar zieken en stervenden moet worden gebracht. Hierin is vrijheid gelaten. Sommige Gereformeerde theologen hebben er zich voor verklaard, o. a. Calvijn (Amst. ed. Tom. IX, pag. 206 a) Oecolampadius en Zanchius, alsmede de Poolsche, Hongaarsche en Engelsche kerken; terwijl Beza, Bullinger, en Musculus in Zwitserland, bij ons Trelcatius, alsook de Fransche, Schotsche en Nederlandsche kerken er zich tegen verklaard hebben. Zeer zeker moet het avondmaal gehouden in de vergadering der geloovigen; de vraag is maar hoe groot zulk een vergadering van geloovigen zijn moet? Veel strijd behoeft er niet om te worden gevoerd. Men doet best in dit punt elkanders opinie in liefde te verdragen.

GESCHIEDENIS VAN HET DOGMA VAN HET SACRAMENT.

HOOFDSTUK I.

DE SACRAMENTO IN GENERE.

Allereerst zal over de geschiedenis van het dogma van het sacrament in het algemeen, daarna van den doop, ten slotte van het avondmaal worden gehandeld.

Wat hier zal worden behandeld, is niet de historie van het sacrament, maar de historie van het dogma van het sacrament. Wie de historie van het sacrament behandelt, moet alles bespreken, wat met het sacrament in betrekking staat, dus ook de liturgie, de culte enz. Oude liturgische formulieren zouden reeds een dik boek vormen. Maar ook de ketterijen, de schismata in zake het sacrament, het ingrijpen van het sacrament op den loop der zaken, tot zelfs op politieke gebeurtenissen, zou hij moeten bespreken. Daarom moet deze onderscheiding wel worden gevat. Alleen over de geschiedenis van het dogma der sacramenten, van de reflexe der sacramenten in het bewustzijn der kerk, zal hier worden gehandeld.

Wij hebben hiertoe te vragen, welke dogmata wij op dit oogenblik hebben, en op welke wijze die dogmatische formules tot ons gekomen zijn. Daarna hebben wij te letten op de idee van dit verloop; of het verloop gelijkmatig is geweest, dan wel of sommige buigingen en stroomingen een nieuwe richting hebben gegeven, waardoor de geschiedenis in perioden uiteenvalt.

Hoewel de geschiedenis van het dogma der sacramenten ook gedeeld heeft in de geschiedenis van het corpus dogmatum, zoo heeft toch ook dit dogma iets eigenaardigs in zijn verloop, waardoor in dit proces meerdere perioden aan te wijzen zijn.

De eerste periode is die, waar de stroom der dogmatische ontwikkeling nog onder den grond liep. Wel was er dogmatisch besef, maar geen dogmatische formuleering. Deze periode loopt tot op den tijd van Tertullianus en Cyprianus ± 200.

In de 2^e periode begon men over het sacrament na te denken, evenwel nog niet gedreven door de behoefte om het sacrament te begrijpen, maar om

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het tegen vervorming te vrijwaren. Deze periode sluit Augustinus af. Na hem werd de formuleering nog wel voortgezet, maar deze mocht niet meer schepend heeten. Augustinus is de man geweest, die de formuleering greep, door Cyprianus en Tertullianus voorbereid. Deze periode loopt dus ongeveer van 200—450.

In de 3^e periode treedt meer de historie der sacramenten dan de historie van het dogma op den voorgrond. Door de hierarchie wordt het sacrament tot eigen vorm vastgezet, totdat men ten slotte 7 sacramenten had aangenomen. Er is meer een uitbreiding van beteekenis in het leven der kerk, dus een practische ontwikkeling, dan dat men vroeg, wat het sacrament was, een dogmatische ontwikkeling. Deze zeer onvruchtbare periode eindigt met het opkomen der scholastiek, en loopt dus van 450 tot 1100.

Met de scholastiek treedt een vruchtbare periode in, gedeeltelijk door den arbeid van mystieke zijde (Hugo van St. Victor), gedeeltelijk van doctrinaire zijde (Lombardus, Th. Aquinas enz.). Het is niet om het sacrament tegen ketters te verdedigen, maar om het voorwerp van onderzoek te doen zijn; in het wezen van het sacrament wilde men indringen, door het denken het sacrament ontleden. Men neemt het sacrament, gelijk het bestond, dus ook het zevental. De scholastiek treedt in dienst der hierarchie, om het werk op te nemen, waar Augustinus dat gestaakt had. Deze periode loopt tot de dagen der Hervorming, 1500.

Een geheel andere periode breekt nu aan. De kerk wordt zich bewust, dat de dogmatische ontwikkeling van het sacrament verkeerd is, treedt critisch op, en zoekt naar de zuivere lijn, die zij bij Augustinus terugvindt. Al het verkeerde neemt ze weg, en het gevaar, om in een zelfde fout als Rome te vervallen, weert zij af. Deze periode duurt, totdat het bruisende leven der reformatie te loor gaat (+ 1650). Op de felle inspanning der krachten, volgt een gevoel van afmatting. In de 2^e helft der 17^e eeuw is alle impetus verdwenen; het rationalisme wint in de volgende eeuw veld. Eerst door het Reveil komt er weder een nieuwe werking, die nog steeds haar kracht behield.

Het sacramenteel dogma kwam eerst met Augustinus en in de scholastiek tot ontwikkeling. Vóór dien tijd had men wel ontwikkeling van het dogma van den doop en van het avondmaal, maar niet van het sacrament als zoodanig. Het generieke begrip had men nog niet gevat; dit kwam eerst later. Toch lag er in die eerste ontwikkeling het generieke begrip reeds in, dat door ons kan worden gevat, zoo wij uit de citaten over den doop en over het avondmaal er toe concludeeren, welk sacramenteel begrip onbewust aan hun beschouwing over die sacramenten afzonderlijk ten grondslag lag.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het sacramentsbegrip in zijn eenheid nu kunnen wij eerst alleen antithetisch vatten. Een volk gevoelt zijn eenheid eerst recht, als het tegen het buitenland optreedt, m. a. w. de eenheid gevoelt men eerst als de concrete species van een genus gecoördineerd tegenover een ander genus komen te staan.

Een algemeen sacramentsbesef nu kwam antithetisch op. De oorsprong dier antithese lag in Jerusalem zelf, in den tempel en in de synagoge. Deze representeeren twee onderscheidene zaken. In de synagoge werd alleen geleerd, het O. T. gelezen; daar had men het doctrinaire. In den tempel had men niets wat men hoorde, maar vertooning, de ceremoniën. Hier was het wezenlijke, de realiteit, de praesentia Numinis Divini; de offeranden waren slechts middel, om die praesentie te genieten. Maar naar de synagoge ging men, om, wat in den tempel vertoond werd, te hooren uiteenzetten.

Hierin lag dus de tegenstelling der twee genademiddelen. De prediking des Woords had men in de synagoge, de sacramenten in den tempel. Daarom mocht in den tempel alleen de besnedene komen, die des Heeren was, in de synagoge ook de heidenen.

Ook in den eersten tijd der christelijke kerk heeft men dit dubbel kerkelijk leven: een synagogedienst en een tempeldienst, iets voor het oor, en iets voor het oog. De prediking des Woords, die middel tot propaganda was, was ook voor den heiden toegankelijk, maar tot het sacrament werd alleen de gedoopte toegelaten. Ook plaatselijk liepen deze beide uiteen. Voor de prediking had men een groot lokaal; maar het sacrament werd gewoonlijk in het verborgene, bij een broeder aan huis bediend.

Al had men dus nog niet het generieke begrip van Medium Gratiae, het besef er van lag reeds in de gemeente in. En ook, doop en avondmaal, die in een zelfde gebouw werden bediend, hadden een karakter ontvangen, wat de prediking des Woords niet had.

Deze tegenstelling is dezelfde, die wij terugvinden in het onderscheid tusschen τὸ κήρυγμα en τὸ μυστήριον. Het κήρυγμα misten de heidenen; men had alleen plaatsen van samenkomst in de scholen en op den Areopagus, waar een wereldbeschouwing gepredikt werd, de φιλοσοφία τοῦ κόσμου τούτου. (I Cor. 1). Daarnaast had men τὰ μυστήρια in de tempels, waarop bijna alle nadruk viel.

Toen nu de christelijke kerk zich uitbreidde, en ook eenige rechtspositie verkreeg, kwam men er toe kerken te bouwen. En dit had op het sacramenteel besef invloed. De antithese werd daardoor verzwakt. In één gebouw predikte men, en bediende men ook de sacramenten. Hierdoor werd het besef van een dubbel genademiddel versterkt; dezelfde genade, waarover gehandeld werd in de prediking, werd toebediend in de sacramenten.

Hoe men destijds reeds tot de onderscheiding der beide genademiddelen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en tot het generieke begrip van het sacrament gekomen is, kunnen wij het duidelijkst nagaan uit de geschriften van Just. Martyr en de *διδάχη τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Dit laatste werkje, sinds weinige jaren bekend, is een der oudste stukken der christelijke kerk, en beslaat slechts weinige pagina's. De beste, van noten voorziene uitgave bezorgde Philoteus Briennius, Metropoliitaan van Nicodemië en Constantinopel. Het begint met de verklaring, dat er twee wegen zijn, een des doods en een des levens. Nadat het hierover gehandeld heeft, volgen er nog drie hoofdstukken: ζ' *περὶ τοῦ βαπτίσματος, ἡ περὶ τῶν νηστειῶν* en θ' *περὶ τῆς εὐχαριστίας*. Een *κήρυγμα* gaat derhalve voorop, en daarna handelt het over de beide sacramenten. Hoofdstuk η' toch is een vervolg van hoofdstuk ζ', en handelt over het vasten, wat gewoonte was van hen, die den doop hadden ontvangen.

In hoofdstuk θ' wordt *πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου* gehandeld.

Doop en avondmaal waren dus toen reeds gecombineerd als de beide heilige handelingen. De tegenstelling tusschen deze en de *διδάχη* stond reeds vast; van het bijwonen der plechtigheid der bediening werd geweerd, wie nog niet christen was; en ten slotte blijkt, dat er reeds formules waren vastgesteld. Ook beschouwde men de sacramenten niet als puur symbolische handelingen, maar men zocht rapport tusschen de genadezaak en het teeken van het sacrament. Rijk is het besef van het oecumenische der christelijke kerk.

Het tweede actestuk is de 1^o apologie van Justinus Martyr of Justinus philosophus, eerst geleerd heiden, daarna pleitbezorger der christenen. Deze 1^o apologie is de verdediging eener christenvrouw, die door haar heidenschen man op schrikkelijke wijze werd mishandeld en eindelijk aangeklaagd. Justinus greep deze gelegenheid aan, om een beschrijving te geven van de leer en het leven der suspecte christenen, en nam ook iets over den doop en het avondmaal daarin op.

In § 61 bespreekt hij den doop, niet als sacrament, maar als middel om met Christus in gemeenschap te treden. Hierdoor bekomt men de *ἀναγέννησις*, d. i. wordt men van heiden Christen; hij geschiedt in een stroom, onder de uitspreking der woorden: In den naam van den Vader, den Middelaar Jezus Christus, en den Heiligen Geest. Evenals de eerste geboorte heeft dus ook de *ἀναγέννησις* plaats uit een zeker vocht, waarbij bij den doop de Vader van hemel en aarde een werking doet.

Bij Martyr vinden wij dus christelijke denkbeelden met heidensche filosofie vermengd. Een belangrijk moment springt aanstonds in het oog, dat het water maar niet slechts als symbool wordt genomen, maar dat er ook een actio e coelo plaats heeft. In § 62 zegt hij, dat de Heidenen ook wasschingen hebben. Dit komt wijl de daemonen vooruit den doop hebben nagebootst, toen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ze de profetie daaromtrent gehoord hadden (als profetie van den doop noemt hij o. a. Jes. 1 : 16).

In § 65 handelt hij over het avondmaal. Na den doop, die buiten de stad wordt bediend, wordt de gedoopte in de vergadering der christenen gebracht, om gemeenschappelijk te bidden. Hierop geeft men elkander den broederkus. Nu spreekt de voorganger over brood en een beker wijn met water „prijs en eerbieding” uit „voor den Vader van alle dingen, door den Naam van den Zoon en den Heiligen Geest.” De dankzegging, die hierop volgt, beantwoordt al het volk met een overluide Amen. De diakenen geven daarna het brood en den wijn den aanwezigen, alleen gedoopten, rond.

Nu gaat Justinus over tot de verklaring hiervan. Jezus Christus heeft ten behoeve van onze zaligheid vleesch en bloed aangenomen, en heeft ons geleerd, dat het voedsel, dat door het woord des gebeds geëucharisteerd wordt, en waardoor ons vleesch en bloed worden gespijzigd, vleesch en bloed is van den voor ons vleeschgeworden Jezus.

Ook bij hem dus de beide sacramenten, geen willekeur, maar kerkelijke regeling; eveneens het zoeken van een geheimzinnigen band, die tusschen water, brood en wijn en de genade bestaat. Om den doop te ontvangen, moet men onderwezen zijn, belijdenis hebben gedaan, en beloofd hebben te leven overeenkomstig het gebod. Aan het avondmaal mag alleen de gedoopte deelnemen.

De Roomsche kerk wil, dat hier reeds van een misinstelling zou sprake zijn. Dit is echter onjuist; van transsubstantiatie is geen sprake. Brood en wijn houden niet op brood en wijn te zijn, want door de stofwisseling gaat het over in het vleesch en bloed; en wel worden door het brood en den wijn het vleesch en bloed van Christus gegeven, maar door een werking van den Logos, en door die inwerking is het, „dat wij geleerd worden, het brood en den wijn het lichaam en bloed van Christus te noemen.”

Na J. Martyr vinden wij de eerste meer uitvoerige uitspraak over het sacrament bij *Tertullianus* en wel bepaaldelijk over den doop. Hij schreef een werkje „de Baptismo” naar aanleiding van de haeresis Caiana. Hij begint met te zeggen, dat het eerste, wat ons in den doop treft, is de simplicitas, en dit maakt, dat de mensch, die alles luister wil bijzetten, er niet aan wil. Maar God heeft het eenvoudige water uitverkoren, om de wijsheid der wereld te beschamen. Nu dringt hij in in de natuur van het water, dat van den beginne af een belangrijke plaats in de schepping innam. Want het bestond in chaotische gestalten, voor de aarde te voorschijn kwam; het is dus een der oudste elementen. Daarom werd het door den Heiligen Geest gezocht, want de Heilige Geest Gods zweefde over de wateren. En ook bij de schepping van den

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

mensch gebruikte God het water, want het bloed, drager van het leven, is een liquidum, uit het water genomen. Wanneer er nu twee stoffen zijn, zegt hij, die boven elkaar liggen, zoo dringt de bovenliggende in de onderste in, vooral als deze van stoffelijken, de bovenste van geestelijken aard is. Daarom heeft ook het water de qualiteit van den Heiligen Geest ingedronken, is de natuur van het water geheiligt, en heeft het het vermogen ontvangen om ook anderen te heiligen. Alle water nu ontleent de sacramenteele kracht der heiliging aan dat oorspronkelijk praerogatief, mits met aanroeping van 's Heeren naam. Hierdoor komt ook nu nog de Heilige Geest op het water neer en krijgt het de vis sanctificandi.

Toch heeft ook de doop een symbolische beteekenis, wijl wij door de zonde als door vuil bezoedeld zijn, en het water van vuilheid reinigt. Maar de zonde woont niet in het vleesch, maar in den geest; het vleesch is slechts dienende, de geest heerschende; maar beide deelen aan elkander mee de schuld, de een om het bevel, de ander om het doen. En zoo nu ook wordt de geest in het water door het lichaam afgewasschen, en het vleesch wordt op geestelijke wijze gezuiverd.

Hij onderscheidt dus de corporeele en de spiritueele actie van den doop. Ook komen zulke wasschingen onder de heidenen voor, zegt hij; maar zij komen bedrogen uit, wijl ze water zonder geest, leeg water, water dat niet door den Geest bezwangerd is, gebruiken (*vidua aqua*).

Daarna komt hij op het badwater te Bethesda, dat door een engel beroerd, genezing aanbracht. Hierin ziet hij een praefiguratie van den doop. Want ook het doopwater wordt als door een engel beroerd, en zoo voorbereid, om den Heiligen Geest te ontvangen.

In Cap. 7 zegt hij, dat op den doop een zalving volgde met gewijde olie, gelijk in Israël de priester gezalfd werd. Ook dit is een zinnebeeldige voorstelling van een geestelijke zaak. De zalving heeft plaats op de huid, maar ze doet ons geestelijk nut.

In een uitgebreid werkje „*de Resurrectione Carnis*” komt Tertulliaan weder op den doop terug. Hierin treedt hij op tegen een valsch spiritualisme, als hadde het vleesch geen beteekenis. Immers ook Christus is vleesch geworden, met dat vleesch ten hemel gevaren, en ook ons vleesch zal eenmaal opstaan. Dit nu brengt hij op den doop over, en gaat hierbij uit van dezen stelregel: „*Caro salutis est cardo*”. De bekeering, zegt hij, is gebonden aan het vleesch, want na den dood is er geen bekeering meer. De ziel wordt met God verbonden, maar het vleesch is middel daartoe. Want ook op 't lichaam worden wij gedoopt, opdat de ziel van smet zou worden gezuiverd. Zoo ook eet het vleesch het lichaam en bloed van Christus, opdat ook de ziel door God worde vetge maakt. „*Caro corpore et sanguine Christi vescitur*” (Cap. 8). In Cap. 48 komt hij

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

op de quaestie terug naar aanleiding van 1 Cor. 15 : 29, hef gedoopt worden voor de dooden, wat hij opvat als „over de lijken gedoopt worden”. De plaats-bekleedende doop, aan het lichaam geschied, staat alzoo in verband met de opstanding der lichamen.

Vatten wij dit alles saam, zoo bevinden wij:

- 1^e dat bij Tertulliaan de naam „sacrament” voorkomt;
- 2^e dat doop en avondmaal met elkander in verband worden gebracht;
- 3^e dat hij een bewuste poging waagt om het sacrament in het genadeverbond niet los naast het rijk der natuur te plaatsen, maar dat hij vraagt naar de scheppingsordinantie Gods van water, brood en wijn;
- 4^e dat er in het sacrament is een symbolische beteekenis, maar ook realiteit, een exhibitieve kracht.
- 5^e dat die exhibitieve kracht niet wordt gezocht in een daad der kerk, maar uitsluitend is een werking van Gods zij, en wel met een tweeledig karakter: *a.* een actie van Christus in de ziel; *b.* een actio Creatoris in creaturam, een werking op water, brood en wijn. Justinus verklaarde dit als een inwerking van den Logos, Tertullianus laat het effect plaats hebben door de aanroeping van den naam des Heeren.

Cyprianus.

In zijn tijd kwam de tegenstelling tusschen de katholieke kerk en de haeresie sterker aan het licht dan ooit te voren. Wjl het Manicheïsme als eenheid optrad, moest ook de katholieke kerk noodzakelijk een eenheid vormen. Ook het Manicheïsme toch richtte altaren op, had sacramenten en een prediking des Woords. Maar bij de organisatie der katholieke kerk moest de vraag naar den doop op den voorgrond treden, wjl bijna uitsluitend ouderen van dagen den doop ontvingen. Het bedrog van wispelturigen, die voetstoots den doop hadden ontvangen, maar weer tot het heidendom terugkeerden, had de instelling van het catechumenaat noodzakelijk gemaakt. Men werd leerling, kreeg privaot onderricht, en mocht eerst na een jaar op een aparte plaats de vergadering der Christenen bijwonen, en gekniel deelnemen aan het gebed. Eerst in de derde klasse kwam men in aanmerking om gedoopt te worden. Van audiens werd men dus genu flectens en daarna competens. Gevolg was, dat de doop aan meerderen gelijk, voornamelijk op Pinksteren en Paschen werd toegediend. En wjl men in den doop zag een vergeving alleen der zonden, die te voren geschied waren, wachtte men vaak tot het eind zijns levens vóór men den doop begeerde. Om de zwakheid van vele zieke doopelingen kwam zoo het eerst de besprenging, de z.g.n. „baptismus clinicorum” in gebruik. Ook de abrenunciatio en het exorcisme kwamen in dezen tijd in zwang. Ook stond men er sterk op, dat de doop met de unctio en de handoplegging

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gepaard zou gaan. Wat de doop nl. negatief bewerkte, zou door de zalving positief worden teweegebracht. Hieruit ontstond mettertijd het sacrament der vorming, waartoe alleen de bisschop bevoegd was.

Onder dezen stand van zaken kwam de strijd over den ketterdoop op. Eerst had men gemeend, dat de ketterdoop geen doop was. Zoo was de opinie in het Oosten, in Afrika, en ook in Egypte. Maar de kerk van Rome was een andere meening toegedaan, en met name bisschop Stephanus (3^e eeuw) beijverde zich om deze meening ingang te doen vinden. Tirmilianus, bisschop van Caesarea, en Cyprianus, bisschop van Carthago, bestreden hem heftig met de pen. De bisschop van Rome brak de kerkgemeenschap met de Aziatische kerken, en ook de verhouding met de Africaansche kerken was zeer gespannen. Keer op keer kwam men daar in synoden saam, en eenparig werd er door de bisschoppen de ketterdoop verworpen. Reeds vóór Cyprianus had men op een synode onder Agrippinus een besluit in dien zin genomen. Cyprianus verdedigde nu zijn standpunt, en herhaaldelijk werd hem door verschillende kerken om advies gevraagd, wat hij uitvoerig gaf, deels met een officieel karakter (op last van de synode te Carthago) deels als persoonlijke raadgeving (aan sommige bisschoppen in Italië en Spanje). Van het advies op last der synode gegeven, liet hij afschriften maken, die hij bij ieder particulier advies insloot. Nu was Cyprianus in veel hooger eere dan Stephanus; maar dit kon niet beletten, dat de opinie van Rome's bisschop meer en meer ingang vond, en die van Cyprianus gaandeweg afnam. Gevolg was, dat in 325 op het concilie te Nicea Rome in het gelijk werd gesteld, en de ketterdoop alzoo kerkelijk erkend werd; intusschen met eenige beperking, nl. dat de doop der Marcionieten, en natuurlijk ook die der Manicheëen, welke als pagani werden gerekend, niet geldend mocht worden verklaard. In 381 werd nogmaals een besluit in dien zin genomen, en tevens de doop door Montanisten, Sabbellianen, en ten deele ook van Eunomianen toegediend, uitgesloten.

De adviezen van Cyprianus nu, „Epistolae” geheeten, zijn uit kerkrechtelijk en liturgisch oogpunt, van niet geringe waarde. Het officieele advies wordt ons in N^o. 70 dier Epistolae meegedeeld. De bisschoppen, die tot de vaststelling er van hun stem gegeven hadden, worden aan het hoofd genoemd. De formule, waar het op aankomt, is deze: „Pro certo tenentes, neminem foris baptizari extra ecclesiam posse, cum sit baptismum unum in sancta ecclesia constitutum.” Hoe kan iemand, zegt hij, die zelf niet rein, maar onheilig is, het water heiligen? Ditzelfde geldt ook van de unctio. „Ita fit, ut cum omnia apud eos (haereticos) falsa sint et inania, nihil ab iis factum probari debeat.

In N^o 71, 73, 74 der Epistolae komen ook adviezen voor. „Nos autem dicimus,” zegt hij in de eerste „eos, qui inde veniunt non rebaptizari apud nos, sed

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

baptizari." Een ketter, die dood is, geeft niet meer dan een „sordida et profana tinctio." Nu werpt men wel tegen, dat het toch gewoonte was, dat zij die de kerk verlieten, maar later terugkwamen, niet wederom gedoopt werden. Natuurlijk! zegt hij, dat zijn verdoolde schapen, die weder terugkeeren tot de schaapskooi.

In Cap. III geeft hij den bisschop van Rome een tik, die toen reeds zijn gezag als opvolger van Petrus poneeren wilde. Maar, zegt hij, zulk een gezag heeft Petrus zich nooit aangematiigd, dat hij als primaat zeggenschap had! ook niet, toen hij met Paulus over de besnijdenis twistte.

In Epistola N^o 73 zegt hij, dat weer op een concilie te Carthago door 71 bisschoppen vastgesteld was: „unum baptisma esse, quod sit in ecclesia catholica constitutum ac per hoc non rebaptizari sed baptizari a nobis, quicumque ab adultera et profana aqua veniunt abluendi."

Ook spreekt hij over de volgelingen van Novatianus, die met gelijke munt betaalde, en herdoopte wie uit de katholieke kerk tot hem overkwam.

Caput VII doet zien, dat voor Cyprianus de beteekenis van den doop is: de „ablutio peccatorum." Hij is de eerste, die den doop bindt aan het ambt. De ambtsdragers hebben, gelijk Petrus, macht om te binden en te ontbinden, „unde intelligimus non nisi in ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare."

In Caput XIX voegt hij nog sterkere uitdrukkingen toe om den ketterdoop te bestrijden; wie vader of moeder zal gevloekt hebben, zegt hij, zal sterven, hoe veel nu niet te meer, wie door ketterij zijn hemelschen Vader en zijne moeder, de kerk, vervloekt? Zou zoo iemand den doop bedienen, ja, hij maakt zich veeleer schuldig aan de zonde tegen den Heiligen Geest.

De Oostersche kerk.

De Westersche kerk heeft steeds klaar haar belijdenis geformuleerd; maar de Grieken hebben meer een ingewikkelde inkleeding voor hun gedachte. Vandaar dat de Oostersche kerk veel minder weerstandsvermogen heeft gehad, en de ketterij er een veel vruchtbaarder bodem heeft gevonden.

Origenes.

Hoewel zijn pantheïstische neiging gevaarlijk was, was hij toch een man van het hoogste gewicht. Zijn aesthetische vorming gaf hem rijker besef van het symbolisch karakter van het sacrament. Dit was oorzaak, dat hij een greep van duurzame waarde deed. Hij toch stelde bij het sacrament een praerequisitum. Het was juist Augustinus' fout, dat hij dit uit het oog verloor, en eerst de Gereformeerden hebben na vele eeuwen deze zijn fout hersteld.

Nu heeft ook Origenes in den doopeling vereischt: geloof, dat dus niet door den doop wordt gewerkt, maar door den doop wordt bezegeld.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Toch verwierp Origenes niet geheel de realistische opvatting, die in het Westen werd gehuldigd, dat nl. de genade door de elementen zelf werd gewerkt. Maar zijn opvatting ging dieper, en had een kern van waarheid. Hij leidde nl. de realistische beteekenis af uit den Logos. Het water, en de energie van het water, is, zeide hij, uit den Logos, die op het water inwerkt. Van den Christus incarnatus ging hij alzoo op den Christus nondum incarnatus terug.

Het onware in deze voorstelling is: dat iemand zoo vaak zou worden gedoopt, als hij zich in water baadde, want alle water bestaat door den Logos. In de 2^e plaats is de Logos non incarnatus (hypostaticus) niet de Zaligmaker, terwijl het sacrament juist de redding van den zondaar op het oog heeft.

Juist daarentegen is, dat het genaderijk met het rijk der natuur in verband wordt gebracht. Het water is in den doop maar niet toevallig gekozen, maar heeft in de schepping de gedachte van reiniging ontvangen. Als dan ook Origenes den doop *ἄρχη καὶ πηγὴ θεῶν χαρισμάτων* noemt, zoo moet dit niet letterlijk verstaan, want de realistische opvatting had hij niet geheel en al. Dit blijkt o. a. hieruit, dat hij het bloed van Christus de energie van het Woord noemt, wat evenmin realistisch mag opgevat, daar hij anders moest stellen, dat de Logos nondum incarnatus zonder energie zou zijn geweest. Het beteekent, dat de vergieting van zijn bloed de uiting is geweest van zijn hoogste liefde.

Bij Origenes hebben wij dus een symbolische opvatting en een pantheïstische vermenging van de gratie en het water.

Cyrillus.

Hij zegt: De mensch bestaat uit ziel en lichaam. De zonde schuilt in beide. Beide moeten dus gereinigd. Welnu, het doopwater strekt om het lichaam, de Heilige Geest om de ziel te reinigen. Het tweeledig bestaan van den mensch wordt dus niet onaardig met het tweeeërlei bestanddeel van het sacrament, nl. het signum en de res signata in verband gebracht. — Maar onjuist is, dat Cyrillus, in plaats van dit te verklaren uit het bewustzijn, het uit de zonde verklaart, die met water afgewassen kan worden. Dit is Manicheïsme; de zonde is niet iets lichamelijks, maar gaat uit van de ziel. Dit gevoelde hij zelf, en daarom kwam hij tot de vermenging van de genade en het water, die tot stand zou komen door de benedictio sacerdotalis. Bij Gregorius van Nazianze en Gregorius van Nyssa is het verloop zuiverder, minder diep, en meer mechanisch.

Gregorius Nazianzenus noemde de unio een *σύντροχον*, een saamlooping van 2 werkingen, één door het element en één door den Heiligen Geest. De eerste lichamelijk en zichtbaar, de laatste onlichamelijk en onzichtbaar, de eerste

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Θεωρητῶς καὶ σωματικῶς, de andere ἀθεωρητῶς καὶ ἀσωματικῶς; de eene actio typica de andere vera.

Gregorius Nyssenus zocht een hoogere unio. Hij zegt dat water water blijft, maar gelijk God macht heeft per viam Spiritus Sancti genade in het hart te werken, zoo geeft Hij nu aan het water een gelijke energie. Hij sprong over de moeilijkheid heen.

Theodoretus spreekt het eerst uit, dat de φύσις van het water wordt veranderd (ἀγιάζεται τοῦ ὕδατος ἢ φύσις). Allengs nadert men dus meer de realistische opvatting.

Cyrellus van Alexandrië neemt reeds aan, dat de substantie verandert. Door het aanroepen van Gods Naam μεταστοιχειούται τὸ ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ δύναμιν.

De Oostersche kerk heeft intusschen deze quaestie dogmatisch niet zoo geformuleerd. — *Johannes Damascenus* heeft de symbolische opvatting nog naast elkaar. Σύμβολα τῶν νουμένων noemt hij de elementen, maar ook τὸ Πνεῦμα Ἅγιον is ἐπιφοιτοῦν τῷ ὕδατι (genetisch inwerkende op het water) zegt hij. Het symbolische en het realistische dus. Los kwam men niet van de gedachte, dat het doopwater iets anders zou zijn dan alle ander water.

In de Westersche kerk wordt de doop dus meer van practische zijde opgevat, waardoor de symbolische beteekenis schier geheel te loor gaat, en de realistische meer en meer veld wint.

In de Oostersche kerk wordt de zaak meer theoretisch bezien, maar door den invloed van het Pantheïsme gaat men het zichtbare en onzichtbare vermengen.

Beide zeggen, dat er een unio bestaat tusschen de res visibilis et invisibilis, maar de vraag wordt niet beantwoord, hoe die unio moet worden verstaan. (Mechanisch, organisch, physisch of substantieel). In de Westersche kerk dacht men meer concreet aan een vermenging van den Heiligen Geest met het water; in de Oostersche kerk meer aan een vermenging van het doopwater met den Logos.

§ 2. *Augustinus.*

Logisch doordacht deze groote dogmaticus, die ook met name op de ontwikkeling van het dogma der sacramenten grooten invloed had, de quaestie der unio tusschen het signum en de res significata. Zijne beschouwing, die op vele practische vragen een antwoord gaf, is veel omvattender dan die van een zijner voorgangers. Zijn tractaten over den doop begon hij met zijn „Libri VII de Baptismo contra Donatistas”, waarin hij bijna uitsluitend de quaestie van den ketterdoop bespreekt. Eveneens hebben op dit punt betrekking zijn: „Libri III contra Petiliani litteras”, „de Unico Baptismo contra Petilianum”, „Epistola ad Catholicos contra Donatistas, sive de Unitate Ecclesiae”, en zijn „Sermo de Rusticiano subdiacono a Donatistis rebaptizato.”

Zijn gevoelen omtrent den ketterdoop stond lijnrecht tegenover dat van Cyprianus. In zijn „Libri VII de Baptismo c. D.” heeft hij de Epistolae van Cyprianus van woord tot woord weerlegd. Met de meest verbazende scherpheid van denken heeft hij hierin de verschilpunten beredeneerd. Hij gaat daarbij uit van de concessiën, die Cyprianus zelf gedaan had. Hij zegt nl. dat Cyprianus één ding toegeeft, dat, zoo een gedoopte tot de ketters overgaat, maar later terugkeert, herdoop in zulk een geval niet noodig is. Dus onder de ketters kan er doop zijn. Maar zoo het waar is, baptismum inter hereticos haberi posse, etiam dari potest! „Si foris haberi potest, cur etiam non dari potest?

Vervolgens vraagt hij: Wie kan den doop geven? Een priester. Welnu, wij hebben hier dus twee sacramenten, nl. „den doop”, en het sacrament „dandi baptismatis”. Een priester heeft het sacramentum ordinationis. Zoo nu een priester afvalt, maar weer terugkeert, zoo heeft hij ook de ordinatio gehouden, want die is indelebilis. Ook buiten de kerk heeft men dus het ius dandi baptismatis.

Saamgenomen is er dus buiten de kerk al wat noodig is, een dans en een accipiens.

Zoo nu iemand mocht beweren, dat die beide in kranken toestand zijn, zoo moet geantwoord, dat dit er niet toe doet, wijl de doop van God, en niet van menschen komt. Wanneer iemand woont in een kettersch dorp, zoo mag hij ook van een schismatisch priester den doop ontvangen, indien hij dat aanstonds noodig oordeelt, maar in geen geval mag hij zich bij de ketters aansluiten, maar bij de Catholieke kerk.

Om dit vol te houden moest Augustinus dringen naar de objectiviteit van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het sacrament, en het losmaken van alle subjectieve conditiën. Dit spreekt hij dan ook uit [Boek IV Benedictijner editie, uitgegeven te Venetië bij Basanus, 1799, Deel XII, pag. 168a.] „Quantum arbitrator, iam claret et liquet in ista quaestione de baptismo non esse cogitandum, quis det, sed quid det, aut quis accipiat, sed quid accipiat, aut quis habeat, sed quid habeat”, want dan zou men nooit zeker kunnen weten, of iemand gedoopt is of niet. Maar naar de objectieve kenmerken moet gezien, of de toediening van het water, en de aanroeping van God Drieëenig plaats heeft, met wezenlijke bedoeling om in de kerk in te lijven. En daarbij doen onopzettelijke errores aan de objectiviteit van den doop ook niets af, want dan zouden de boni fratres evenmin als de mali fratres den doop kunnen bedienen.

Die objectiviteit van het sacrament bepaalt zich intusschen tot het sacrament in se, en strekt zich niet uit tot de sacramenteele werking op den gedoopte, of op hem, die het avondmaal ontvangt. Het sacrament toch komt niet allen ten goede, die het ontvangen, maar alleen den uitverkorenen.

Wat nu zijn verhouding tot Cyprianus betreft, zegt hij, dat het Concilie van Nicaea hooger staat dan de Synodes van Carthago, en op het Concilie is de ketterdoop geldend verklaard. En God houdt vaak zijn waarheid voor doctores verborgen, opdat blijken zou, dat zij de genade van een nederige liefde bezitten, wyl zij de unitas der kerk niet hebben verbroken, en hun eigen gevoelen gevangen geven om de waarheid hulde te brengen.

In zijn denkbeelden werd Augustinus versterkt door het vast geloof aan de vrijmachtige uitverkiezing Gods. Zoo zegt hij „de Baptismo Lib. V §§ 38”: „In illa ineffabili praesentia Dei multi, qui foris videntur intus sunt, et multi qui intus videntur, foris sunt.” Het Corpus Mysticum Christi en de ecclesia visibilis dekken elkander dus niet. Onder de ketters zijn vele kinderen Gods, die den doop moeten ontvangen, en diensgevolge mogen ook de ketters den doop bedienen.

Evenwel is er toch een lacune in zijne redeneering overgebleven. Wanneer hij zegt, dat ook de mali het sacrament ontvangen, maar niet de gratia, zoo moet ook het sacrament zonder gratie sacrament zijn.

Bij Augustinus vindt men van de andere zijde toch weer een beschouwing omtrent het sacrament, die op de rechte lijn brengt. Hij bespreekt namelijk den finis sacramenti, en zegt dat dit quod ad finem moet beschouwd als vinculum societatis ecclesiae; het geloof van den enkele wordt in gemeenschap gebracht met de fides societatis. Maar nu zegt hij, dat dit moet onderscheiden van het sacrament quod ad essentiam. Dit is juist; maar hij laat die onderscheiding niet genoeg tot haar recht komen. Om een doel te bereiken, moet er iets in het wezen zelf aanwezig zijn. En in de essentie zelf vindt hij niet helder terug, dat de finis er van, vinculum societatis zijn moest.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wat nu de verhouding tusschen het element en de *gratia sacramenti* betreft, zoo heeft Augustinus met groote kracht het denkbeeld van het *signum* ontwikkeld. Bij alles, zegt hij in de *Doctr. Christ.*, moet worden onderscheiden tusschen *signum* et *res*. *Signum est quod significat, res quod significatum est*. Het sacrament is *signum*, dat een bepaalde gedachte bij ons opwekt; de gedachte zelf is *res sacramenti*. Daaruit volgt, dat Augustinus niet kan leeren een reële inhaerentie van de *res* in het *signum*. De *res sacramenti* is in God, het sacrament het *φαινόμενον*, dat er aan denken doet. Er is dus transcendentie van de *gratie* boven het sacrament, en niet immanentie. „*Aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae*” (Ep. 98, Cap. 2); en elders: „*Sacerdos dat signum, Spiritus dat gratiam*.”

Bij het bespreken van de wijze, waarop de Heilige Geest de *gratia* geeft, komt Augustinus op den *finis sacramenti* terug. Hij zegt, dat de Heilige Geest de *gratia sacramenti* niet geeft op zichzelf, maar in *communione sanctorum*. Het sacrament is dus alleen mogelijk, waar *sancti* zijn. Hij zet nu ook niteen, hoe de Heilige Geest moet gedacht als inwonende in het *Corpus Mysticum Christi*, en gaande in hem, die in het lichaam van Christus wordt ingebracht.

Nu komt Augustinus ook tot de vraag, of God aan het sacrament is gebonden, of ook buiten het sacrament om diezelfde genade kan bewijzen. En hier antwoordt hij: Ongetwijfeld! God heeft voor zijn genadewerk bepalingen gemaakt, maar staat er zelf boven. Het sacrament is dus niet absoluut noodig tot zaligheid. Maar de mensch is wel gebonden aan den regel, door God gesteld. Waar het sacrament kan verkregen, maar niet wordt gezocht, daar is dit een bewijs, dat zoo iemand geen uitverkorene is. Maar kinderen, en verafwonende menschen, die ongedoopt sterren, gaan daarom niet verloren.

Hiermede glijdt Augustinus evenwel ongemerkt den verkeerden weg op. Hij stelt het eenigszins voor, als werd door den doop de wedergeboorte gewerkt, en de genade zelf toebedeeld. De doopsgenade wordt niet genoeg door hem gepreciseerd. Hij vergeet, dat de doop de wedergeboorte onderstelt. Nu eischt hij beslist het praerequisiet des geloofs. Maar bij den kinderdoop geraakte hij in gelijke moeilijkheid, als later sommige Gereformeerden tegenover de Anabaptisten. Want bij de kinderen, meende hij, kon van geloof geen sprake zijn. „*Parrulus, qui etsi fidem nondum habet in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, sacramentum salubriter participat* (Epist. 98, Cap. 9). Door dezen misstap werd hij oorzaak, dat de Roomsche kerk nog verder afweek, dan hij zelf. *Parrulus non habet fidem in cogitatione!* Goed! Maar de antithese had moeten zijn: *sed potest habere in potentia*. Als hij zegt, dat het kind geen verkeerde *cogitatio* heeft, leidt hij ons in in de verkeerde *anthropologie* der *pura naturalia*. Het kind wordt neutraal, noch goed, noch kwaad. Het sacrament verliest alle geestelijk karakter, wordt *opus operatum*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In de Roomsche- en Luthersche kerk hield men aan dit verkeerde Schlagwort vast. Zoo er maar geen verzet in het bewustzijn van den mensch plaats heeft, zoo mag de doop bediend. Het sacrament wordt dus aan de cogitatio gehouden.

Een tweede beroemde formule van Augustinus, die ingang vond, is: „Contemptus, non defectus sacramentorum damnat.” Het *κρίμα* van 1 Cor. 11 neemt hij dus ook absoluut als eeuwig oordeel, niet als crisis sacramentalis. Dit kan natuurlijk niet. Oneerbiedigheid jegens het sacrament zou net zonde tegen den Heiligen Geest gelijk staan. Wel is de gedachte dezer uitdrukking waar, dat God niet aan het sacrament is gebonden, maar de mensch wel.

Een derde Schlagwort van Augustinus is: „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum:” of negatief „Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua?” Het element is *τὸ φαίνόμενον*, in God is de res, *τὸ ρούμενον*. De schakel tusschen die beide is de *λόγος*, het Verbum, dat scheppend optreedt in de creatie, in Christus vleesch werd, en nu in het sacrament optreedt. Dit heeft geen magisch effect, maar de priester is instrument. Zijn woord is het geven van een klank aan het Woord Gods. Als de priester spreekt, brengt het scheppende Woord Gods uit den hemel de actie teweeg. Luther had deze zelfde beschouwing als Augustijner monnik.

De sacramenten van het V. O. stelde Augustinus niet op gelijke lijn met die van het N. V. De uitdrukking „sacramenta praevia” vindt men in begrip bij Augustinus terug.

„Sacramenta N. T. dant salutem, et V. T. promiserunt Salvatore.” Maar dan staan die sacramenta praevia met de offeranden op ééne lijn, en komen dus niet tot hun recht. Dit voelde hij later, en daarom zei hij: als die sacramenten van het O. V. cum fide werden gebruikt, zoo gaven zij ook de gratia. Maar dan zijn de sacramenta praevia afhankelijk van de fides, en de sacramenten van het N. V. zouden op zichzelf sacrament zijn, afgescheiden van de fides dantis aut recipientis. Dan echter wordt het feitelijk verschil weggenomen.

Het sacrament van het O. V. doet hij dus niet tot zijn recht komen, of hij heft het verschil met de sacramenten des N. V. op.

Als resultaat van dit onderzoek krijgen wij dus, dat Augustinus de eerste is geweest, die het sacrament principieel heeft ontleed. De lijnen vindt men bij hem terug, die tot eene goede beschouwing leiden kunnen, maar door sommige practische concessiën heeft hij de zuivere lijn omgebogen. Dit maakte, dat de Kerk de goede lijn losliet, en de ombuiging als regel aannam. De Hervorming moest de afwijkingen nagaan, de rechte lijnen opsporen, en wijl zij die doortrok, kwam ze tot een sacramentsbeschouwing, die hooger staat dan die van Augustinus. Trekt men de lijn, die van Augustinus tot de Reformatie loopt, door, zoo zal men niet licht van de goede opvatting afwijken.

§ 3. *De Middeleeuwen.*

Voor de Middeleeuwen is de hoofdquaestie voor het sacramenteel dogma een tweeledige:

1^e de quaestie van de realistische opvatting der elementen.

2^e de quaestie van het getal.

De Scholastieken begonnen weer in het begrip in te dringen, maar tot P. Lombardus treden deze twee momenten het sterkst op den voorgrond.

Wat nu de realistische opvatting der elementen betreft, zoo heeft Augustinus die opvatting wel teruggedrongen, maar niet krachtig genoeg om de realistische opvatting de kerk uit te helpen. Zijn zwakke punt was de kinderdoop, dien hij niet op de fides potentialis baseerde, maar op het „obicem non ponere.”

Reeds bij Tertullianus kwamen er al realistische uitdrukkingen voor, eveneens bij Cyprianus; en Optatus van Mileve was met bewustheid de realistische opvatting toegedaan. En hoewel er weinig schrijvers van invloed meer opstaan, toch heeft de practijk van de kerk, de neiging der volkeren, en de zin der gemeente de realistische opvatting meer door doen dringen. Dit kan voornamelijk worden verklaard door het overbrengen van de kerk uit het Oosten naar de realistische Romeinsche wereld. De zendelingen togen het eerst naar de castra Romanorum en hierdoor kreeg het christendom een Romeinsch karakter. Daarbij leidde de bekeering der Germaansche volken tot het stichten van tallooze kerken, wier ontwikkeling zeer laag stond. Men hechtte aan het uitwendige; en de realistische opvatting won veld.

De eerste van de kerkvaders, die met klem en bewustzijn dit gevoelen durfde doorzetten, was een monnik uit de 9^e eeuw, Radbertus Paschasius. Voornamelijk van de monniken ging in dien tijd de ontwikkeling der wetenschap uit; de reguliere geestelijkheid had het veel te druk, om zich met de studiën in te laten. Gevolg hiervan was, dat niet de studiën het leven der kerk beheerschten, maar omgekeerd, de practische keuze der gemeente besliste voor de verdere ontwikkeling der wetenschap.

Paschasius nu was abt van het klooster van Corbie. Aan Karel den Kalen reikte hij een handschrift over, waarin hij de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus' vleesch en bloed in brood en wijn uiteenzette en verdedigde. Dit was een moedige daad; de formules van Augustinus had men nog steeds in het klooster nageschreven, en hiertegen trad nu Paschasius openlijk op. Tegen-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

spraak bleef dan ook niet uit. Rabanus Maurus, Scotus Erigena en Ratramnus traden met ernst tegen hem op ter verdediging der Augustiniaansche uiteenzetting. „De Sanguine et Corpore Christi ad Carolum Calvum” werd tegen hem geschreven.

Maar steun vond Paschasius o. a. bij Hinkmar van Rheims, Haimo en Walafrid Strabo. En weinig tijd duurde het, of de opvatting van Augustinus was vergeten, de tegenstand gebroken en de leer der transsubstantiatie had gezegevierd. De realistische opvatting, die allengs verder gedrongen was, werd nu ook de opvatting der kerk.

De tweede quaestie, die van het getal der sacramenten, is niet minder van belang geweest. Ook hierin besliste de practijk der kerk. De geestelijkheid bekleedde allerlei postjes tegelijk, was factotum geworden; en daardoor was het maatschappelijk leven door een kerkelijk net overtrokken. Alle groote evenementen moesten opzettelijk kerkelijk worden geijkt. De vermeerdering van het getal der sacramenten ontstond dan ook niet uit dogmatisch besef, maar uit behoefte. Men had een kerkelijke acte in den doop, wilde er ook een als de mensch mondig was, (confirmatio), bij het huwelijk, een om elk jaar het leven in te zetten (biecht), en een sacrament om het leven te besluiten (laatste oliesel).

Hoezeer de practijk heerschte, blijkt hieruit, dat men de monniks-, nonnen-, kluizenaars- en koningswijding ook tot een sacrament maakte. Het sacrament was niet anders dan de kerkelijke wijding van groote gebeurtenissen in het leven.

Leeft men nu in een onkerkelijken tijd, dan is het gevaar voor uitbreiding der sacramenten niet zoo groot; maar toen had men een overkerkelijken tijd, en de geestelijkheid moedigde dit aan krachtens haar hiërarchisch beginsel. Want de priester moest iets meer zijn dan een gewoon mensch; welnu, dit geschiedde door het sacrament der ordinatio. Gelijk men van heiden christen werd door den doop, zoo werd men van christen priester door de ordinatio.

Een tweede sacrament, even consequent uit het hiërarchisch beginsel afgeleid, was de confirmatio. Cyprianus had de eenheid der kerk gebaseerd in het episcopaat. Alle bisschoppen staan onder een, die *ὁ ἐπίσκοπος* is; en die is maar één, overal tegenwoordig, gerepresenteerd in de bisschoppen. De Roomsche kerk maakte hiervan gretig gebruik, wijl zij pretendeerde, dat de bisschop van Rome de eigenlijke *ἐπίσκοπος* was.

Om nu die eenheid te vindiceeren, moest de gansche kerk met den bisschop in verband worden gebracht. Nu kon een bisschop onmogelijk alle kinderen doopen, wijl de doop, noodig ad salutem, aanstonds plaats moest hebben. Daarom werd de doop in tweeën gesplitst. De priester diende den doop toe

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in de *tinctio*, de bisschop moest de *unctio* en de *impositio manuum* doen plaats hebben. Deze taak van den bisschop nu werd later beschouwd als een afzonderlijk sacrament, de *confirmatio*.

Op gelijke wijze ontstond het sacrament van de biecht, oorspronkelijk uitsluitend bij apostaten in gebruik. De afvalligen werden niet op eenmaal weer in den schoot der kerk opgenomen, maar moesten zekere *gradus poenitentiae* doorloopen. Toen nu de vervolgingen ophielden, en de apostasie daarmede zich niet meer in den ouden vorm voordeed, breidde het begrip der biecht zich uit over allen. Ieder mensch deed wel eens iets, wat hem van de genade deed vervallen. Daarom gaf de priester op één grooten dag verzoening, waardoor men weder in vrede met de kerk kwam. De groote verzoendag in Israël werd het type, waarnaar men dit alles inrichtte.

Dit maakte het ontstaan van het sacrament van het laatste oliesel noodzakelijk. Na de biecht op pascha had men ook zonden bedreven, die verzoening vragden. Daarom moest vóór den dood de vergeving worden geschonken. Een *repetita confessio*, de herhaling van de biecht vóór het sterven trad met noodzakelijkheid hiermede het kerkelijk leven in.

Het sacrament des huwelijks is op logische wijze uit de *ordinatio* ontstaan. Toen men eenmaal de wijding der reguliere geestelijken had, vroegen ook de monniken en nonnen om een wijding. Maar nu kwam het burgerlijk leven en het huwelijk in een kwaden reuk, alsof het een oneerlijke zaak voor God was. Daarom werd ook het huwelijk in het heilige terrein opgenomen, en een sacramenteel karakter er aan gegeven.

Langs logischen weg is dus het zevental sacramenten in de Roomsche kerk opgekomen, alle uit het sacrament des doops, niet een enkel uit dat des avondmaals.

Nu is de vraag, hoe deze ontwikkeling van het getal sacramenten historisch is toegegaan? In het Oosten was die een andere dan in het Westen. Bij Joh. Damascenus heeft men nog een tweetal; maar vóór hem had zich de neiging al doen zien om het getal te vermeerderen. Het eerst in het werk, dat valschelijk den naam van Dionysius den Areopagiet aan het voorhoofd draagt, maar waarschijnlijk niet ouder is dan uit de 6^e eeuw. Als sacramenten worden hierin genoemd: doop, avondmaal, vormsel, priesterwijding, monnikenwijding en lijkstatie (niet het laatste oliesel, maar de dienst op het graf). Later is diezelfde neiging voorgestaan door Theodorus Studita. Bij Hiob (13^e eeuw) treft men het eerst een zevental aan. Toch is dit zevental bij hem nog niet identisch met dat der Roomsche kerk. De monnikenwijding treedt in de plaats van het laatste oliesel. (In het Oosten, waar de mystiek praedomineert, staan de monniken in hooger eere dan in het Westen. Vele Russen trekken zich eenigen tijd in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de kloosters terug, om in stille afzondering de gemeenschap met God te zoeken.)

In de Westersche kerk treden er sacramenten op *sensu speciali* en *sensu generali*. Maar uit de laatste schoven allengs eenige naar die van den eersten rang over. Toch bleef de onderscheiding tusschen sacramenta praecipua (doop en avondmaal) en de sacramenten minora langen tijd bestaan.

Nog in de 12^e eeuw vinden wij doop en avondmaal als de twee voornaamste sacramenten genoemd. De synode van Aras (1025) zegt, dat er wel meerdere zijn, maar deze twee zijn de voornaamste. Evenzoo Lanfranc.

Intusschen heeft het hierarchisch stelsel hierin een kentering gebracht, zoo dat de sacramenten, die op de hierarchie betrekking hadden, op den voorgrond werden gesteld. Het eerst komt dit streven bij Petrus Damiani aan het woord, die 12 sacramenten optelt. Maar het begrip sacrament is zeer zwevend bij hem. Het avondmaal noemt hij niet eens. Het karakter der hierarchie woog veel zwaarder dan het heil van de ziel.

De eerste poging om het getal te fixeeren vindt men bij Hildebert van Tours, die negen sacramenten geeft, welke hij in twee classen van vijf en vier indeelt. De bisschop mocht ze alle bedienen, de priester slechts vier, nl. doop, avondmaal, laatste oliesel en de biecht (vulgaria). De vijf *episcopalia* (*ordinatio*, vormsel, kerkwijding, altaarwijding en de wijding der monniken) hadden geestelijk juist het minste belang, maar stonden veel hooger, wijl ze op het hierarchisch systeem betrekking hadden.

Nu eenmaal het begrip van het sacrament zoozeer was verzwakt, dreigde het ook geheel te loor te gaan. De godvruchtige Hugo van St. Victor breidde het getal uit tot dertig, welke hij in drie classen indeelde, nl. in sacramenta salutis, exercitationis en praeparationis. De sacramenta salutis staan bij hem nog voorop, nl. doop, vormsel, avondmaal, kerkwijding (wjl de wereld in het booze ligt, moeten de daemonische krachten eerst verdreven, en het plekje grond voor den kerkbouw sanctus worden gemaakt). Tot de derde classe rekende hij de priester- en altaarwijding enz. Onder de sacramenta exercitationis noemde hij o. a. het knielen, loopen met de kaars enz.

Zelf begreep hij, dat dit moeilijk stand houden kon. Daarom heeft hij in een later werkje, „*Summa sententiarum*,” het aantal-teruggebracht tot vijf, nl. doop, vormsel, avondmaal, laatste oliesel en huwelijk. Dit vond zooveel bijval, dat dit denkbeeld langen tijd stand hield. Maar nu ontstond er een conflict tusschen het geestelijk en het hierarchisch element. Door de *ordinatio* en poenitentia er bij op te nemen, wilde men de sacramentologie binden aan de hierarchie. Daarom kwam men er toe een tweede reeks van vijf vast te stellen, nl. doop, vormsel, avondmaal, biecht en *ordinatio*. Zoo deed o. a. Kardinaal Robb. Pulleyn.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het geestelijk en hierarchisch element werden tot verzoening gebracht door P. Lombardus, die het getal tot zeven bracht, nl. doop, vormsel, avondmaal, ordinatio, biecht, laatste oliesel en huwelijk. Intusschen bleef dit niet anders dan een dogmatische stelling, zonder kerkelijke autoriteit. Op de Lateraansynode in 1179 is de bepaling van een aantal nog zoo onzeker, dat de consecratio episcoporum als afzonderlijk sacrament werd aangenomen, en de sepultura naast het laatste oliesel werd gesteld.

Maar de ongekende invloed van P. Lombardus' „*Liber Sententiarum*”, en de autoriteit van Thomas van Aquino, die dit zevental sacramenten ook overnam, werd oorzaak, dat ook de kerk dit zevental overnam, en op het Concilie te Trente vaststelde.

Thomas Aquinas nam het getal zeven het eerst als gefixeerd en geeft daarvoor een bijzondere reden op. Hij toch brengt het getal zeven in verband met de zeven geesten voor Gods troon. (*Summa Theol. Qu. 65, art. 1*).

De sacramenten, zegt hij, zijn ingesteld met een tweeledig doel, ter eere Gods en tot heiliging van den mensch. Van welk standpunt men ze ook beschouwt, zoo moet men beiderzijds tot het getal zeven komen.

Wanneer men den mensch als individu beschouwt, zoo krijgt men allereerst het sacrament des doops, direct na de geboorte. Komt hij tot mannelijke kracht, zoo heeft hij noodig het vormsel. Tot onderhouding dier krachten dient het avondmaal. Maar op den mensch werken verschillende invloeden van buiten; omdat hij zondaar is, heeft hij ter afwering van het kwade, noodig de sanatio; welnu, hiertoe is hem gegeven de biecht; en om al het kwaad uit te bannen tegen de ure des doods dient het laatste oliesel.

Maar de mensch moet ook worden aangemerkt in samenhang met de maatschappij en met de kerk. En daarom zijn de beide andere sacramenten ingesteld, nl. huwelijk en ordinatio.

Keeren wij nu tot P. Lombardus terug, hij handelt over het sacrament in het 3^e boek van zijn „*Libri Sententiarum*”, om daarna in het 4^e boek meer nauwkeurig, eerst in genere, dan elk afzonderlijk, de sacramenten te bespreken. Bij het aangeven van het karakter, zegt hij, dat ze antidota zijn tegen de zonden, zoowel originale als actualia.

Op de vraag: quid sit sacramentum? antwoordt hij: sacrae rei signum, invisibilis gratiae, visibilis forma. Signum is, wat in onze gedachten een denkbeeld opwekt. Signorum vero alia sunt naturalia, alia data. Nu is elk sacrament wel signum, maar niet elk signum een sacrament. Het speciaal karakter van het sacrament is dit: „sacramentum nempe proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, et ipsius imaginem gerat et causa existat.”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Drie redenen geeft hij op, waarom er sacramenten zijn moeten. (In de confessie, die op dit punt iets te wenschen overlaat, vinden wij hiervan een zwakken naklank).

Ze zijn gegeven: 1^e propter humiliationem. De mensch krijgt door een aardsch middel het geestelijke terug. Hij moet zich nu vernederen om door water en brood iets te ontvangen. „Etsi non ab illis, sed per illa a Deo.” De tegenwoordige Roomsche opvatting heeft hij dus niet.

2^e propter eruditionem. God moet beginnen den mensch in zijn lagen staat te naderen, met zinnelijke dingen aanvangen, om hem het geestelijke te schenken. Geestelijk ingeleiden zouden dus het sacrament kunnen missen!

3^e propter exercitationem. Wjl de mensch liefst met uitwendige dingen bezig is, is het goed dat hij het sacrament ontvangt; zoo kan hij iets goeds doen, waar hij anders kwaad deed.

Het verschil tusschen de sacramenten van O. en N. V. geeft hij, in een breede verhandeling zoo aan: V. T. significat salutem, N. T. dat salutem. —

Van veel meer belang voor de idee der sacramenten is *Th. Aquinas*. Na de behandeling van het *Mysterium Verbi Incarnati* handelt hij over het sacrament in de 60^e quaestio.

In „de sacramento in communi” beantwoordt hij de vragen: *Quid sit?* De *Necessitate*, de *Effectibus*, de *Causa* en de *Numero*.

Bij het „*Quid sit sacramentum?*” stelt hij weder 8 vragen; 1^e of het een signum is? waarop hij bevestigend antwoordt.

Ten tweede: *utrum omne signum sacrum sit sacramentum?* Neen, de sacramenten hebben bepaald op den mensch betrekking, en wel ut eum sanctificent. Zon, maan en sterren zijn ook wel signa sacra, maar deze hebben niet betrekking op den mensch, maar op God.

Derde vraag: *Utrum sacramentum sit signum unius rei?* Hierop antwoordt hij, dat er drie dingen zich in deze signa afspiegelen; *a.* de *causa* (*Passio Christi*), *b.* *forma nostrae sanctificationis* (het water is symbool van het bloed van Christus, maar ook van de reinheid), *c.* *Ultima finis sanctificationis* (*vita aeterna*). Het water is beeld van den stroom des Levens, het avondmaal van de bruiloft des Lams).

Vervolgens vraagt hij, of het sacrament altijd een tastbaar element hebben moet? Dit eischt de aard van het sacrament, wjl iets geestelijks door het zinnelijke moet worden aangeduid.

Dan, of de res in het sacrament determinata moet zijn of willekeurig mag genomen? Hij antwoordt dat bij het sacrament in aanmerking komen de *cultus Dei*, waarbij wij ons moeten schikken naar God, en de *sanctificatio hominis*, waarbij God zich schikt naar ons. Nu staat het niet in onze macht,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hoe wij zullen geheiligd worden, maar in Gods macht. Daarom hebben wij de determinatie van God te ontvangen.

Zijn zesde vraag is, of er woorden noodig zijn, die de beteekenis van het sacrament uitspreken? Ter beantwoording dezer vraag moet het sacrament weer worden beschouwd a parte Dei et a parte hominis. Wat het eerste betreft, zoo wijst het signum op het Verbum Incarnatum, en daarom moet ook het Verbum bij het sacrament uitgesproken. Wat het tweede aangaat, zoo bestaat de mensch uit ziel en lichaam. Het lichaam wordt aangedaan door den tastzin, de ziel door het gesproken woord.

Deze woorden, vervolgens, moeten zijn verba determinata, om de gissing en eigendunkelijkheid van den mensch te voorkomen.

Ten laatste vraagt hij, of men hier niets aan toevoegen mag. Hij antwoordt hierop onderscheidenlijk. Men moet onderscheiden 1^e de bedoeling van hem, die de woorden uitspreekt, en 2^e de beteekenis van die woorden. De bedienaar moet bedoelen orgaan van de kerk te zijn; doet hij dus opzettelijk er iets bij, om een anderen kerkelijken ritus in te voeren, zoo vernietigt hij het sacrament. Wat het tweede betreft, men moet zien of de wijziging der formule ook de beteekenis verandert. Indien er iets weggelaten wordt, dan ontbreekt de vereischte zin van het sacrament en heeft er geen sacramentsbediening plaats. Als b.v. een Ariaan doopt „in Nomine Patris Maioris et Filii minoris” zoo heft zulk een bijvoeging het wezen van het sacrament op. Maar geeft de bijvoeging geen verandering in den zin, zoo doet dat aan het sacrament niets te kort. Derhalve mag niets toegevoegd quod ad sensum, wel iets quod ad expositionem. —

Hierna komt hij op de necessitas sacramenti, welke hij behandelt in de beantwoording van vier vragen:

1 utrum sacramenta necessaria sint ad salutem humanam?

2 " " " fuerint in statu rectitudinis?

3 " " " fuerint in statu peccatoris ante Christum?

4 " " " fuerint in statu peccatoris post Christum?

De eerste vraag beantwoordt hij bevestigend, en wel om drieërlei reden.

a. Sumenda sunt ex natura humana. Het is onze natuur eigen te beginnen met het zichtbare, om tot het geestelijke op te klimmen. Zoo is het ook der goddelijke Voorzienigheid waardig, om deze behoefte in de menschelijke natuur te bevredigen.

b. Door de zonde is de mensch gebracht onder de macht van het zinnelijke. Nu moet het geneesmiddel worden aangebracht daar, waar de kwaal zit; dus moeten er zichtbare geneesmiddelen zijn.

c. Ex studio actionis humanae. De mensch, die in het zweet werkt, houdt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zich bezig met het corporeele. Nu zou hij zich geheel hieraan moeten ontrukken, zoo hij alleen geestelijke toespraak ontving.

Gratia Dei sufficiens est causa salutis humanae. De sacramenten zijn dus niet absoluut noodig, maar God geeft de genade op een wijs, die het betaamt. Daarom zijn ze noodzakelijk van 's mensehen zij, maar niet van Gods zijde.

In de tweede plaats: passio Christi sufficiens causa est humanae salutis; maar daaruit volgt niet, dat de sacramenten niet noodzakelijk zouden zijn, omdat de werking van het sacrament niet een nieuwe is, maar alleen kracht oefent tengevolge van de passio Christi.

Op de tweede vraag zegt hij, dat de medicijn alleen voor den zieke is; welnu, het sacrament is een medicijn; dus was het in den staat der rechtheid niet noodig. Maar het huwelijk, ook een sacrament, was reeds vóór den val ingesteld. Dit was toen evenwel nog niet een sacrament, maar een natuurlijke zaak. Zijn conclusie is, dat er vóór den val geen sacramenten waren. Hierin spreekt hij zich zelf tegen, wijl hij gezegd heeft, dat de menschelijke natuur het sacrament vereischt.

Op de derde vraag is zijn antwoord eveneens bevestigend. Maar, vraagt hij, waaraan ontleenden de sacramenten toen hun kracht, daar toch Christus nog niet gestorven was? Nu onderscheidt hij tusschen de causa causans en de causa finalis. Onder het O. V. had men alleen de causa finalis, welke was de afschaduwing van de passio Christi. Ook de geloovigen van den ouden dag zijn gerechtvaardigd gelijk wij, door het geloof in Christus, die toen komen zou. Hij stelt, dat de zonde steeds meer uitgebroken is. Daarom was eerst de wet op Sinaï noodig. Vóór dien tijd hadden de sacramenten nog niet een bepaald voorschrift, maar na dien tijd zijn ze scherper gefixeerd.

In Qu. 62 bespreekt hij het effect van het sacrament, waarbij hij zes vragen stelt:

1^e of de sacramenten causae gratiae zijn?

2^e of de sacramentele genade iets aan de grondgenade bijvoegt?

3^e of het sacrament zelf de genade in zich besluit?

4^e of er in de sacramenten een zekere virtus is, om zelf de genade te veroorzaken?

5^e of deze virtus vloeit uit de passio Christi?

6^e of gelijke kracht ook kan toegekend aan de sacramenten van het O. V.?

Zeer juist stelt hij deze gedachte voorop: Wat Gode alleen eigen is, mag niet aan een schepsel worden toegekend. Causare gratiam est proprium Dei, dus de sacramenten veroorzaken op zich zelf de genade niet.

Nu zegt Augustinus: sacramentum cor abluit, igitur gratiam causat. Maar anderen, zegt hij, willen, dat ze geen causa gratiae zijn, maar dat God, onder

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het gebruik van het sacrament, de genade in het hart werkt. Daarom onderscheidt hij tusschen de *causa principalis* en de *causa instrumentalis*. Nu zijn de sacramenten *causae gratiae*, sed *instrumentales*. De *causa principalis* geeft de genade, maar door het door Hem daartoe ingesteld instrument.

Ter beantwoording der 2^e vraag, zegt hij, dat de genade in haar wezen zich richt op de essentie der ziel; maar het sacrament richt zich op eenige vermogens, die tot het leven van den christen behooren. Gelijk de charismata aan de grondgenade nog iets toevoegen, om een heilige actie teweeg te brengen, zoo voegt de sacramentsgenade ook iets toe aan de grondgenade en aan de charismata, om het doel van het sacrament te bereiken.

Nu stelt hij de vraag of de genade besloten is in de elementen? Hugo van St. Victor had gezegd, dat God de arts is, de *gratia* het medicijn, de priester de ziekenverpleger, het sacrament het glas, waarin het medicijn zich bevindt. Hij neemt dus geen organisch verband tusschen de elementen en de genade, evenmin als dit is tusschen het fleschje en de medicijn.

Th. Aquinas zegt, dat de genade op tweeërlei wijze in het sacrament is, 1^e bij wijze van teeken, 2^e zooals het gevolg in de oorzaak besloten ligt. Maar deze *virtus* is niet in het sacrament als zoodanig, maar wordt er expreselijk ingebracht. De werker is God. Gelijk de houthakker door de kracht van zijn arm met de bijl het hout klooft, waarbij de arm *instrumentum animatum*, de bijl *instrumentum inanimatum* is, zoo is ook Christus als het ware de arm Gods door wien Hij het sacrament als de bijl het doel doet bereiken. Door de *passio Christi* krijgen de sacramenten hun effect.

In Qu. 63 vraagt hij, of de sacramenten een karakter meedeelen? De Roomsche kerk leert, dat de doop en de *ordinatio* een *character indelebilis* meedeelen. Evenals een muntstuk waarde heeft door het stempel, zoo krijgt de christen van Christus ook een *character*, met een dubbele zijde: *recipiens* en *tradens*. De doop is het stempel, dat recht geeft om de genade te ontvangen, de *ordinatio* om anderen de genade mee te deelen. Omdat dit *character* voor ieder zichtbaar zijn moet, bestaat het in het uitwendige. De genade kan men verliezen, maar dit *character* nooit. Een geordend priester kan worden ontzet, maar zijn *ordinatio* nimmer verliezen. Hierin ligt deze waarheid, dat het oordeel over een gedoopte anders zal zijn, dan over een, die den doop niet ontving.

Op de vraag nu, of het sacrament een onderscheidend merk van Christus is, zegt Aquinas: Ja, het doet het veldteeken van Christus dragen. (cf. *confessie*)

De *quaestie*, die niet zoo gemakkelijk was op te lossen, was de verhouding van de sacramenten tot het geloof. De Roomsche kerk en de scholastiek hebben steeds het sacrament willen voorstellen als *opus operatum*, wat destijds beteekende, dat God alleen de Werker is, en de mensch er niets af- of toedoet. Hiermede

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is de quaestie van de verhouding tot de fides zeer na verwant. Zoo men leert, dat men door het geloof iets aan het sacrament toedoet, zoo reikt men Pelagius de hand. Een andere vraag is, of de fides niet gepraerequisiteerd wordt? Ware Rome er bij gebleven, dat het geloof eene gave Gods is, zoo zou ze niet op den doolweg geraakt zijn. Maar het geloof werd voorgesteld als de daad van een mensch, gelijk hij actualiter in het geloof opereert. Het stellen van de geloofsconditie, het geloof, dat de mensch zelf werkt, maakte de sacramentsgenade van den mensch afhankelijk. Rome maakte de fides los van het sacrament. De scholastiek wierp zich op een, door Augustinus zeer ongelukkig gekozen woord (*obicem non ponere*) en maakte hiermede het sacrament los van het praerequisitum des geloofs.

Daarbij openbaarden zich twee richtingen; de eene bleef bij de volwassenen het geloof nog praerequisiteeren (*Th. Aquinas b.v.*). Maar nu kwam het er op aan, wat men onder geloof verstond? Men maakte dit onderscheid: *infans obicem non ponit, adultus obicem removet*. Het geloof werd dus een daad van den natuurlijke mensch.

De Scotisten en Biel gingen nog verder. Ze maakten het sacrament los van alle dispositie der ziel; het sacrament werd puur *opus operatum*.

Deze twee meeningen bleven stand houden tot het concilie van Trente. In de dagen der Reformatie stonden de Roomsche doctoren in twee groepen nog tegen elkander over. En de oorspronkelijke bedoeling bij de uitdrukking *opus operatum* liet men glippen, door practisch te zeggen: De priester doet het; hij heeft een brevet om op magische wijze de sacramentsgenade toe te dienen.

Bij Bellarminus vinden wij een laatste poging, om het ideëele en spiritueele karakter te handhaven. Hij eischt het geloof in *adultis, non in infantibus*. Maar, zegt hij er bij: „er wordt wel fides geëischt, maar niet de fides salvifica.”

Deze stand van de sacramentele quaestie is van Roomsche zij het eerst behandeld op het concilie van Florence; maar eerst op het concilie van Trente in 1547 zijn er eenige bepalingen kerkelijk gesanctioneerd.

Ze zijn: 1^o Geanathematiseerd wordt een iegelijk, die loochent, dat er zeven sacramenten zijn.

2^o Deze sacramenten zijn niet alle van gelijke waarde, maar *diversa in dignitate*.

3^o De sacramenten zijn noodzakelijk. Evenwel staat het sacrament in *voto* met het sacrament zelf gelijk.

4^o *Sacramenta continent et exhibent gratiam ei, qui obicem non pomit.*

5^o *Per ea Deus dat gratiam omnibus, qui digniter accipiunt.*

6^o De sacramenten werken *ex opere operato*.

7^o Doop, vormsel en *ordinatio* geven een *character indelebilis*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

8^e Het recht van de bediening der sacramenten is onderscheiden naar hun aard.

9^e De inwendige gesteldheid van den bedienaar doet aan de geldigheid van het sacrament niet af.

10^e De bedienaar moet de intentie hebben orgaan van de kerk te zijn.

11^e Per sacramenta omnis vera iustitia incipit vel augetur, vel reperatur.

In het laatst van de Middeleeuwen is er toch een reformatorische oppositie gekomen, eenerzijds van mannen als Gerson, Clemangis e. a.; anderzijds van Wickleffe, Huss, Wessel Gansfort e. a., die minder nadruk legden op het zuiver houden der kerkelijke positie. Gerson en de Mystieken, die het discursieve missen, getuigden wel tegen misbruiken, drongen aan op het heilig houden der sacramenten, maar hadden geen sacramentsbeschouwing. De oppositie, door Wickleffe en Huss tegen de bestaande sacramentsleer gevoerd, is bevreemdend. Wickleffe leerde uitdrukkelijk een zevental, eveneens Huss, die ook voor de transsubstantiatie pleitte. Wel leggen ze nadruk op het praerquisiet des geloofs, maar niet meer dan Th. Aquinas dit had gedaan. De strijd van Huss liep meer bepaald over het onthouden van den beker aan de leeken. Ook Wessel Gansfort gelukte het niet, het vitium originis aan te tasten; toch is er bij hem een praeludium van den strijd, dien Luther voeren zou. Hij verzettede zich tegen de Scotistische opvatting van het opus operatum, en ook tegen de voorstelling der manducatio ovalis, alsof men Christus door den mond naar binnen slikken zou.

Zelfs bij Luther vinden wij in den eersten tijd nog geen omverwerping van de bestaande sacramentsidee. Zijne uitlatingen komen vrij wel met die van Th. Aquinas overeen. De biecht, ordinatio, het sacrament der stervenden handhaaft hij nog. De Augustana zelfs houdt nog vast aan drie sacramenten, ja gebruikt zelfs nog het woord „mis”. Luther brak met Rome, wijl hij inzag, dat de kerk niet zalig maakt; maar stond hij in het centrum als reformator, in de peripherie was hij aanvankelijk nog op Roomsche standpunt.

Vandaar dat het optreden van Calvin enorm van dat van Luther verschilt. Maar vergeten wij niet, dat toen de eerste worsteling reeds tot het verleden behoorde, en er een drang was ontstaan, om van uit het centrum het gansche theologisch terrein te reformeeren. Luther, die minder dogmaticus was, moest van stap tot stap voortschrijden; en toen de bres was gemaakt, trad Calvin eerst op, staande op Luthers schouders. Een meten van beiden met een zelfde maat zou zeer onbillijk zijn.

§ 4. *De Reformatie.*

Het centraal verschil tusschen de Reformatie en de traditioneele kerk van toen lag in de beschouwing der verhouding, waarin de ziel tot God staat. Elke doling in de kerk moet van uit dit oogpunt worden beschouwd. Wat dan ook in de Reformatie plaats greep, was het inzien van een fout, die in deze beschouwing was ingeslopen, en een poging om die te herstellen. Wij zullen zien, hoe dit den Gereformeerden verreweg het best is gelukt.

De samenhang, die er tusschen de sacramentsleer en de belijdenis aangaande de verhouding van den mensch tegenover God is, is niet rechtstreeksch, maar door de schakel van de kerk gaande. Nu is de vraag, hoe die nexus in de traditioneele kerk geweest was, en hoe die door de Reformatie werd gesteld. De foutieve voorstelling, die toen in de kerk heerschende was, was aan Augustinus ontleend, welke hierin feil ging, dat alle nexus tusschen God en de ziel door middel van de kerk tot stand kwam. De kerk werd, als een geleiddraad, tusschen God en de ziel ingeschoven. Hieruit vloede reeds voort, dat het kerkbegrip genomen werd buiten de individuën om; de kerk moest onafhankelijk van de fideles kunnen bestaan. Logisch gevolg was, dat de kerk werd beschouwd als *ecclesia representativa* in haar hierarchie; en zou nu die kerk, die in haar priesterschap handelend optrad, het heil aanbrengen aan de ziel, dan moest de hierarchie den noodigen voorraad heilsmiddelen van God ontvangen hebben, en de praescripten, hoe die moesten aangewend. Het sacrament werd door deze voorstelling iets, wat tusschen den priester en de enkele personen werd afgehandeld, zoodat de persoon alleen door middel van den sacerdos met het heilige in gemeenschap kwam.

Zoo ontstond de behoefte, om alle willekeur van den sacerdos weg te nemen. Hij mocht alleen hand van de kerk zijn, aangesloten aan de geestelijke batterij der kerk, en ook aan de personen. Alzoo moest het sacrament zuiver objectief worden opgevat, moest het alleen in het zichtbare worden gezocht, en zoo kwam men er toe om te zeggen, dat in die elementen de geestelijke zaak inzat.

Een volkomen consequent stelsel heeft Rome dus. In den hemel woont God met zijn heilschat, op aarde menschen. Om met hen relatie te hebben sticht God de kerk, als intermedium. Om handelend op te treden heeft de kerk haar sacerdotium, om de schatten der kerk aan de menschen mee te deelen. En

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wijl die priesters in de kerk moeten geïncorporeerd, ontvangen zij de ordinatio, waardoor zij orgaan van de kerk worden. Het sacrament is de geleid-draad tusschen den priester en de personen, genomen in den meest objectieven zin van water, brood en wijn. Maar om niet tot fetischisme te vervallen, is transsubstantiatie dier elementen noodzakelijk. In die uitwendige zaken wordt de res coelestis medegedeeld.

Zoo is er een relatie tot stand gekomen, maar geen plaats voor de rechtstreeksche werking van God op de ziel overgelaten.

Onzinnig is het dus allesbehalve. Maar alles hangt nu af van de vraag, of het goed gezien is, dat de kerk als intermedium moet genomen, en er geen rechtstreeksche werking Gods op de ziel buiten de kerk is?

De Reformatie heeft haar standpunt genomen, door de juistheid van die stelling te loochenen. De gemeenschap Gods met de ziel is niet alleen mediaat, maar ook immediaat. „Tum immediate, tum mediis interpositis Deus cum anima agit” zegt Calvijn (Inst. Lib. IV).

Een geheel andere sacramentsbeschouwing is hiervan het gevolg.

A. Luther.

Luther heeft dien strijd doorgemaakt, wijl hij een antwoord heeft gevonden op de vraag: Hoe word ik rechtvaardig voor God? Wjl de kerk hem niet helpen kon, heeft hij haar veroordeeld. Experimentaliter heeft hij toen gevonden, dat alleen het geloof den vrede met God teruggaf.

Aan het sacrament dacht hij toen nog niet; maar toen hij eenmaal tot de overtuiging was gekomen, dat de kerk niet het orgaan is, om met God in gemeenschap te komen, moest hij ook wel tot een andere opvatting van het sacrament geraken.

Drie perioden zijn er bij Luther waar te nemen in zijn beschouwing van het sacrament.

In de eerste stond hij nog tamelijk op Roomsche standpunt. Maar het besef kwam bij hem tot helderheid, dat ook hierin verandering moest gebracht. In deze periode, die loopt tot 1520, bestaat alle hervorming hierin, dat hij het geloof op den voorgrond stelt.

In de tweede periode, tot 1524, herneemt het verbum bij hem zijn plaats in het sacrament. Door het optreden der Zwicksche profeten, kwam hij tot het aannemen der ordinatio, om weer een band met de kerk te krijgen.

Zijn eerste standpunt was sacramentvernietigend. Door zijn thesis: „iustificatio sola fide”; ik als persoon sta rechtstreeks met God in gemeenschap, had hij moeten komen tot de dwaling der Kwakers en Spiritualisten, die alleen den

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Heiligen Geest als mediator nemen, en al het andere verwerpen. Het sacrament is volkomen nutteloos.

Nu wierp Luther, die als monnik jaren lang streng plichtmatig geweest was, daarom het sacrament niet ter zijde. Dit deden later de Zwickauer profeten, die de lijn, door Luther eerst getrokken, consequent hebben doorgetrokken. Nu en dan had hij zich op gelijke wijze als deze dwaalgeesten uitgelaten. Zoo had hij bijvoorbeeld geschreven: „Wer nicht getauft sein will, der lasse es anstehen.“ „Wer nicht das Sacrament empfangen will, der hat seine Macht von Gott, und wer es empfangen will, hat auch seine Macht von Gott.“ Het sacrament maakte hij dus afhankelijk van 's menschen wil. En zoo iemand, die het sacrament niet noodig heeft, hooger staat dan de zwakke broeder, die het ontvangen wil, zoo moet deze leer wel op volkomen sacramentsvernietiging uitloopen.

Toch heeft Luther een poging gewaagd, om zijn standpunt van het sola fide in overeenstemming te brengen met de sacramenten. Hij zei namelijk, dat het sacrament een mysterie is, niet wijl er op zich zelf iets geestelijks in zijn zou, maar wijl men het gelooft. „Dasz ist im Sacramente, wasz das Glaube im Sacramente deutet.“ En aan Cajetan schreef hij: „Ecce, baptismus abluit non quia fit, sed quia creditur abluere.“ Maar ook deze poging is mislukt. Niet God doet een actie in het sacrament, maar de mensch door zijn geloof. En ook kan ik zoo op mijn kanner het sacrament bedienen, en hetzelfde gelooven.

[Men houde in het oog, dat er in deze periode bij Luther een groote verwarring plaats had tusschen het zaligmakend- en het wondergeloof, gelijk nog bij vele Ethischen. Zoo 'men waarachtig in het geloof staat, zoo geschiedt wat men in het geloof beveelt. Gelooft men in de werking van den doop, dan ook wordt de berg der zonden van het kind opgenomen en in de zee geworpen.]

In deze 1^e periode heeft Luther geen hoogere voorstelling van doop en avondmaal dan deze: de kerk is als een stad met burgers, wier namen zijn geschreven in het poortboek. Welnu, de doop is de inschrijving, het avondmaal een bijeenkomst der poorters, waar hunne rechten worden erkend en uitgeoefend.

Reeds in 1520 kwam er in deze beschouwing een groote ommekeer. Het geloof werd voorwerp van zijn denken; het wondergeloof ging hij van het zaligmakende onderscheiden. Het geloof was nu voor hem een „iurare in Verbum“, „das Wort zu glauben“. Hij legde dus de copula tusschen het geloof en het woord. Maar ook dit moest uitloopen op de vernietiging van het sacrament. Als het „iustificari per fidem in sacram scripturam“ een en al wordt, zoo blijft er voor het tweede genademiddel, het sacrament, geen plaats meer over. Daarom heeft Luther het sacrament met het woord willen verbinden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

door te zeggen, dat ook het sacrament het Woord Gods was „per figuram”, gelijk de Heilige Schrift dit „per scripturam” is.

Het sacrament was dus goddelijke beeldspraak, iets wat God ons vertoont, om ons daardoor toe te spreken. Het Verbum Dei ligt er in, wat in de Heilige Schrift geschreven staat, en zoo iemand dit gelooft, ontrengt hij het sacrament.

Wanneer ik preek, zegt hij, komt Christus door mijn woord in uw hart; mijn woord is vehikel om Christus nach Leib und Seele zu haben. Eveneens komt Christus in u door het gebruik der sacramenten. (De consubstantiatie leer verschilt hier nog veel van.)

Door deze voorstelling was een element ingedragen, waarmee te vorderen was. Hij naderde tot het „mediis interpositis”. De Neo-Kohlbruggianen gaan uit van een gelijke stelling, als Luther hier poneerde; namelijk dat de relatie per Verbum wordt vermittelt, gelijk Rome zegt: per ecclesiam. Op mystieke wijze heeft dit plaats. Christus sluipt in het woord, en komt daardoor in de geloofgenooten.

Een poging waagde Luther dus om van uit het „sola fide” het sacrament te redden. Daartoe determineerde hij de fides nader als fides in Verbum, en gaf hij aan het Verbum een sacramentele beteekenis.

Zijn fout was, dat het Woord en het sacrament hierdoor eiusdem generis waren gemaakt. Het sacrament was woord, en het woord was sacrament; en wijl het Woord hooger werd gesteld, verviel het sacrament vanzelf. Wanneer twee dingen hetzelfde effect hebben, heb ik maar een van beide nodig. Daarom komt het er ook zoo op aan, duidelijk te maken, dat men door het sacrament een genade ontrengt, die men niet per medium Verbi kan verkrijgen. Dat Luther hierin misging, komt onder anderen uit in deze woorden: „Men kan ons de sacramenten ontnemen, maar de kracht en genade ervan moeten ze ons geheel laten.” Geheel het spiritualistische standpunt.

Wat nu de laatste periode betreft, zoo zien wij, dat tweërlei op Luther van invloed is geweest: 1° dat hij persoonlijk veel waarde hechtte aan de sacramenten, en zijn natuur tegen het spiritualistische zich aankantte; 2° de booze consequentie, door Schwenckfeldt en de Zwickausche geestdrijvers uit zijn eigen principieën afgeleid.

Nu Luther op het standpunt stond, dat het sacrament goddelijke beeldspraak was, moest het hem ook duidelijk worden, dat het Woord en het sacrament niet op gelijke lijn liggen. Volgens zijn voorstelling zou een bijbel met platen hetzelfde effect hebben als het sacrament. Maar nu leefde in Luther de overtuiging, dat het Woord als een actieve gedachte tot den mensch kwam, als een kogel met buskruidruk. Zoo nu ook, meende hij, gaat er van het sacrament geen actie uit, of de Heilige Geest moet met stuwkracht die beeldspraak tot onze ziel brengen.

Gesteld dat het zoo ware, zoo deed het sacrament nog hetzelfde als het Woord.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Is het Woord volmaakt, zoo is er geen ratio sufficiens voor het sacrament; is het sacrament wel noodig, dan is de Schrift non sufficiens.

Dit gaf Luther de overtuiging, dat er een ratio sufficiens voor het sacrament zijn moet; dat het sacrament doet, wat het Woord niet doet; met andere woorden, dat het een gratia specialis is. Ook Calvijn heeft deze gedachte tot een zuivere voorstelling gebracht; in de latere uitgaven zijner Institutie komt dit denkbeeld al meer en meer op den voorgrond te staan.

Luther nu ging zich bewegen op het standpunt van Th. Aquinas. Gelijk de Heilige Geest door het Woord werkt, werkt Hij ook door het sacrament. Deze beide heeft hij gecombineerd; het pantheïsme, dat in de transsubstantiatie van Rome zijn triumpf had gevoerd, drong ook de Luthersche kerk binnen. Het stoffelijke werd met het geestelijke vermengd. De geestelijke genade zou zich vermengen met water, brood en wijn. Ja zelfs gaat Luther tot achter Aquinas, tot op Hugo van St. Victor terug. Had Thomas geleerd, dat de genade door het sacrament stroomt, gelijk de electriciteit door den draad, Hugo meende, dat ze in de elementen in was, gelijk medicijn in een fleschje. Deze theorie nam Luther over. De gratia zit in de elementen zelve. Wel blijft wijn wijn, brood brood en water water; maar dan toch in, sub et cum. In elementis gratia inest. Door mijn mond komt Christus in mijne ziel. Manducatio oralis!

Luther vond dus een ratio sufficiens voor het sacrament, maar toch zag hij nooit in, hoe het sacrament een bijzondere genade meedeelen kan, of hij moest aan het Woord hebben te kort gedaan.

Dit neemt niet weg, dat ook in deze nieuwe phase Luther steeds bleef vasthouden aan het denkbeeld van de obsecratio, van het onderpand en zegel, dat de sacramenten zijn „zegelen.” Maar deze voorstellingen kwamen bij hem in conflict. Het Woord Gods is een diploma, dat geldigheid krijgt door het zegel, dat er wordt aangehecht. Maar dit moet de Koning doen, want een zegel, dat ik er zelf aanhang, geeft mij niets. Dit drong en Luther en Calvijn er toe, om het zegel te nemen als een Zegel Gods, wat Zwingli nooit heeft ingezien. Luther stelde dus ook de actio Dei in het sacrament op den voorgrond; maar, — en dit was zijn fout, — de actio, die hij stelt, superabundat. Want, wordt het een magisch middel om genade te doen toestroomen, zoo is het niet een zegel meer, maar een middel om te geven. In plaats van een bewijs, het zegel te geven, dat er een som gelds gedeponneerd ligt, laat hij de som uitbetalen.

De poging, door hem aangewend, om de gratia sacramentalis te specialiseeren bestond hierin, dat hij zeide: „Wij bestaan uit ziel en lichaam; daaraan beantwoorden het woord en het sacrament; het woord voor de ziel, het sacrament voor het lichaam. Het sacrament is er dus om in ons lichaam de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

mogelijkheid van de wederopstanding des vleesches voor te bereiden." Diep gevaarlijk is deze leer, nog door vele Ethischen voorgestaan. Luther laat dan ook bij het avondmaal geen gemeenschap oefenen met den Christus crucifixus, maar met het corpus glorificatum, dat omnipraesent in het lichaam van ons zou ingaan, om onze glorificatie voor te bereiden.

Het voert naar de Apocalyptische, Theosophische Vermittelungsleer, vroeger door Böhme, nu door Gunning e. a. vertegenwoordigd.

De officiële stukken der Luthersche kerk laten zich op de volgende wijze over de quaestie uit:

Apologia Confessionis Augustanae, Art. XIII. „Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae." Derhalve nemen ze drie sacramenten aan. Verder wordt hier geheel het standpunt van Luther in zijn tweede periode ingenomen: „Et corda simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem, sicut ait Paulus: Fides ex auditu est. Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus....

Articuli Smalcaldici. Pars III. Art. V. „Baptismus nihil est aliud, quam verbum Dei cum mersione in aquam, secundum etc."

En in de transsubstantiatie wordt alleen dit veroordeeld, dat de Roomsche kerk leert, dat brood en wijn ophouden dit te zijn. Art. VI: „De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam, et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere".

Catechismus Minor. IV. De doop werkt de wedergeboorte, nl. het verbum Dei in et sub aqua. „Qui potest aqua tum magnas res efficere? Aqua certe tantas res non efficit, sed verbum Dei, quod in et cum aqua est, et fides, quae verbo Dei aquae addito credit. Quia aqua sine verbo Dei est simpliciter aqua et non est baptismus, sed addito verbo Dei est baptismus, hoc est, salutaris aqua gratiae et vitae et lavacrum regenerationis in Spiritu Sancto".

En over het Sacramentum altaris, VI. „Sacramentum altaris est verum corpus et verus sanguis Domini nostri Jesu Christi, sub pane et vino, nobis Christianis ad manducandum ac libendum ab ipso Christo institutum".

Formula Concordiae, II. Pars. VII. 63. „Altera vero manducatio corporis Christi est sacramentalis, et ore fit, quando in sacra coena verum et substantiale corpus et sanguis Christi ore accipiuntur atque participantur ab omnibus, qui panem illum benedictum et vinum in coena dominica edunt et bibunt."..... „Impii vero idem corpus et eundem sanguinem Christi etiam suo ore, sed ad

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

iudicium et damnationem sumunt". En 66. „Quare tota erudita et pia antiquitas (secundum haec verba institutionis Christi et explicationem Pauli) expresse et cum tota catholica ecclesia magno consensu docuit, quod corpus Christi non tantum spiritualiter fide (quod etiam extra usum sacramenti fieri potest), verum etiam ore non modo a credentibus, sed et ab indignis, infidelibus hyprocritis, nomine duntaxat christianis, accipiatur". De meest ongeloofige eet dus het ware lichaam en bloed van Christus. —

B. Zwingli.

Wijl de ontwikkeling bij Zwingli ook geheel zelfstandig was, ligt het voor de hand, dat hij gemakkelijk doolwegen opging.

Ook nu moet gevraagd: Hoe dacht Zwingli zich de verhouding tusschen God en den mensch? Het ligt voor de hand, dat de reformatorische beweging, die reageerde tegen de kerkelijke traditie, eerst alle media overbodig achtte. Bij Zwingli zien wij dan ook hetzelfde als bij Luther in zijne eerste periode, dat hij de verhouding tusschen God en den mensch alleen immediaat neemt, maar kwam Luther van dit standpunt terug, Zwingli bleef er bij volharden en trok de lijn consequent door. Daarbij deed zijn eigen gemoedsstemming hem weinig waarde hechten aan het sacrament. Zwingli moest worden of rationalist, of geestdrijver. Het verschil toch tusschen deze beiden is alleen dit: de rationalist zegt, dat de gemeenschap tusschen God en den mensch naturaliter gaat, de geestdrijver supranaturaliter. Nu was Zwingli krachtens zijn aanleg rationalistisch, en dit hield hem van geestdrijverij terug.

Zijn standpunt was streng deterministisch, monistisch. God had bepaald, wie Hij zaligen zou; en aan die personen deelde God aan ieder op zijn tijd de kennis daarvan mee, en wrocht in hen de werkzaamheid, dat ze daaraan geloofden. Het geloof was voor hem dus alleen de geloofsverzekering, dat men uitverkoren is. Het Woord liet hij er ook wel bij komen, maar dit was niet beslist noodig. Plato en Socrates waren zoowel uitverkorenen als Augustinus. Ze hadden een directe gemeenschap met God, waartoe geen middelen noodig zijn; ze hadden de verzekering, en dit was al wat zij behoefden.

Nu spreekt het vanzelf, dat Zwingli aan het sacrament niet de minste kracht toekende. Alle genade ging buiten het sacrament om. Een verzekering daarin van Gods zijde zou dwaasheid zijn, wijl men die verzekering reeds bezat; het dient alleen als getuigenis van 's menschen zij tegenover anderen.

Drieërlei standpunt kan men dienaangaande innemen.

Daarvan koos Luther dit: dat God alleen betuigt en verzekert in het sacrament.

Calvijn: dat er in het sacrament een betuiging is van God en van ons.

Terwijl Zwingli alleen een betuiging wilde van 's menschen zij.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In zijn „*de falsa et vera Religione*.” Zürich 1832. Dl 3 pag. 228 zet Zwingli in een kort stukje zijn sacramentsopvatting uiteen. Het woord „sacrament” wil hij geheel weg hebben, omdat men daarin iets mystieks zou willen zoeken, terwijl het toch iets zeer gewoons is. De reden, die hij hiervoor opgeeft, is deze: de sacramenten kunnen onmogelijk de zonde vergeven, want dit alleen kan God doen (tegenover Rome). Anderen, zegt hij, willen er teekenen in zien; die den mensch moeten verzekeren „*quae interius fiunt*”, alsof iemand verzekering krijgen moest van wat in hem geschied is, op het oogenblik, dat hij met water wordt overgoten. Zulke menschen weten niet, wat geloof is; het is geen scientie, noch imaginatio, maar een verzekering, die medegedeeld wordt; zoo men die eenmaal heeft, zoo kunnen geen woorden, en geen doopwater meer baten, al werd daar de gansche Jordaen toe gebruikt. Wanneer er een geestelijke werking plaats had, op het oogenblik, dat men het sacrament ontvangt, zoo zou de actie van den Heiligen Geest zijn gebonden aan het sacrament, en God gedwongen worden die geestelijke zaak te geven, als wij het uitwendige teeken gebruiken. Hij vergeet, dat God zelf het sacrament heeft ingesteld. Wij binden God niet, maar God heeft zichzelf daaraan willen binden; en de ongelooovigen ontvangen niet de genade, maar het teeken ter verzwaring van hun oordeel.

Dan, zegt hij, wil men, dat de sacramenten niet verzelde gaan van een speciale werking van den Heiligen Geest, maar teekenen zijn van een genade, die te voren is meegedeeld. Hier tast hij het gevoelen der Anabaptisten aan. Immers, zegt Zwingli, dan is de doop niet meer noodig. Als men eenmaal van zijn geloof verzekerd is, heeft men geen nieuwe geloofsverzekering meer noodig.

Derhalve zijn de sacramenten slechts *ceremoniae, sive neotericorum, sive veterum, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi.*”

Deze sacramenten zijn twee in getal. Door den doop worden wij ingelijfd in het corpus, door het avondmaal betuigen wij leden van het lichaam van Christus te zijn.

Zijn geheele stelsel is dus, dat God immediaat op het hart werkt door den Heiligen Geest; daardoor krijgen wij de verzekering, dat wij werkelijk uitverkoren zijn, en deze overtuiging kan nooit door iets uitwendigs worden bevestigd. Maar wel vloeit er de verplichting uit voort, om naar den regel van Christus te leven, d. i. de eisch der goede werken; en daarom moeten wij ook de sacramenten gebruiken, om daarmede te betuigen, dat men krijgsknecht van Christus wil worden, en ook zijn krijgsknecht blijven wil.

In zijn *Fidei ratio*. Zürich 1530 (Niemeyer, *Collectio Confessionum*. Leipzig 1840. pag. 24) laat hij zich aldus uit: „*Credo, imo scio omnia sacramenta, tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent*”...

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

„Nam gratia ut a spiritu divino fit aut datur, . . . ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus et latio qua cuncta feruntur, non qui ferri opus habeat.” De werking van den Heiligen Geest is dus geheel onafhankelijk van alle middelen. „Non conferunt sacramenta gratiam” is een uitdrukking tegen Rome gebruikt, die belijdt „conferunt gratiam.” „Non adferunt neque dispensant gratiam” tegen de Lutherschen. Met gratia bedoelt hij niet de gratia dans, maar gratia data, gratuitum beneficium.

Daarentegen kent hij aan de sacramenten een tegenovergestelde werking toe, dat zij nl. middelen zijn, waardoor wij aan de kerk de genade Gods betuigen. Geen speciale genadewerking geschiedt er dus bij het gebruik der sacramenten, die heeft alleen vóór dien tijd plaats, en bestaat in de gratia indulgentiae. Een andere genadewerking kent hij niet.

Van de voorstelling, alsof God eerst het geloofsvermogen zou geven, dan weer genade om dit te doen ontkiemen, en een genade, die de bloem doet uitknoppen, zoodat God steeds de Werker der genade blijft en verscheidene gratiae speciales verleent, wil Zwingli dus niets weten. Evenmin van een gratia praeveniens in de kinderen; de kinderdoop is dan ook niet gratiae factae signum, maar factae promissionis signum.

Natuurlijk geraakt Zwingli in moeielijkheid, hoe hij het sacrament zal kunnen handhaven, evenals later de Arminianen en Socinianen. Daarom heeft hij in de *Expositio Christianae Fidei* getracht een antwoord te geven op de vraag: Quae sacramentorum virtus? Multam omnino virtutem habent, zegt hij, en nu geeft hij zeven redenen op, waarin die virtus wel zou bestaan.

1^e „Res sanctae et venerandae sunt, utpote a summo sacerdote Christo institutae et susceptae.” Maar dit mag niet als een virtus worden beschouwd; hij moet juist de reden opgeven, waarom dit al is geschied.

2^e „Testimonium rei gestae habent.” Maar al verkondigen doop en avondmaal den dood en de opstanding van Christus, zoo is dit ook nog niet een virtus sacramentorum. Zoo ik dit uit de Heilige Schrift niet wist, zoo zouden de sacramenten het mij niet verkondigen.

3^e „Transitus aut praeteritio, qua Deus filiis Israelis pepercit, ante oculos poni non potest, sed agnus eius rei symbolum vice illius proponitur. Sic et corpus Christi omniaque in illo gesta eum oculis subiici nequeant, panis et vinum eius loco edenda proponuntur.” Ze zouden dus hebben een virtus commemorationis. Maar de Heilige Schrift geeft mij dit veel rijker en intensiever. Een schilderij der kruisiging zou meer kracht hebben dan het sacrament.

4^e „Res arduas significant. Ascendit autem cuiusque signi pretium cum aestimatione rei cuius est signum.” . . . „Annulus Leonorae Augustae, uxoris

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tuae, quo eam despondit tua maiestas, illi non auri pretio aestimatur, sed pretium omne superat, quantumvis, si substantiam reputes, aurum sit. Quia symbolum est mariti regis." Deze redeneering beduidt niets. Als de Heere Jezus in eigen persoon tot ons kwam en met tastbare hand iets gaf en zei: Dit is een teeken van mijn verbond met u, zoo zou het iets zeggen. Maar wij dragen zelf het brood aan. De quaestie is juist, of de Heere Jezus iets bij het sacrament doet, en dit loochent Zwingli.

5^o „Analogia symbolorum et rei significatae." Wel is dit waar, maar het is iets, wat van alle symbolen geldt; een virtus sacramentorum is hiermede niet aangegeven.

6^o „Auxilium opemque adferunt fidei. Et hoc prae omnibus facit eucharistia." Hiertoe heb ik echter geen sacrament noodig, want alles wat mij Christus herinnert, strekt hiertoe. Alle paraenese.

7^o „Quod vice iurisiurandi sunt." Het sacrament bindt mij telkens weer aan mijn koning en mijn corps. Wie dien eed nu breekt, is periurus. Maar ook dit is slechts een virtus, die in de toetreding ligt, niet een virtus sacramenti.

Men gevoelt, dat dit alles te zaam niets geeft; al die dingen gaan buiten het sacrament om, en worden ons veel duidelijker door het Woord te verstaan gegeven.

C. Calvijn.

Bij Calvijn moet men onderscheiden tusschen een eerste en een tweede periode. Eerst in later dagen toch is Calvijn met heldere bewustheid gekomen tot het rechte inzicht van het sacrament. Uit reactie tegen Rome declineerde hij eerst de waarde van het sacrament.

Dit verschil zal men duidelijk inzien bij het opslaan der Institutie, men vergelijkte de editie van 1539 met die van 1559. In de laatste is cursief gedrukt, wat eerst in latere edities is toegevoegd, en juist dit bijgevoegde preciseert het sacramentsbegrip (Cfr. L. IV. Cap. 14 de sacramento in genere, 15, 16 de baptismo, 17 de coena Domini et missa.)

In Cap. 14 § 9 is cursief gedrukt: „Christus autem praeter naturae modum speciali gratia idem in animis nostris agit." In deze woorden heeft men Calvijns sacramentsbegrip; 1^o dat Christus in het sacrament werkt, 2^o praeter naturae modum, niet door symboliek, maar speciali gratia. De elementen kunnen niets doen buiten den Heiligen Geest, evenmin als iets door het oog kan gezien, zonder licht. „At si verum est, quod semel inter nos definitum esse convenit, quod in oculis nostris visus efficit ad lucem conspiciendam, quod in auribus auditus ad perspiciendam vocem: id esse in cordibus nostris

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Spiritus Sancti opus, ad fidem et conspiciendam et sustinendam et fovendam et stabiliendam: utrumque perinde consequitur. Neque sacramenta hilum proficere sine Spiritus Sancti virtute, et nihil obstare quominus in cordibus iam ante a praeceptore illo edoctis, fidem et robustiorem et auctiorem reddant. Hoc tantum interest, quod audiendi videndique facultas naturaliter auribus et oculis indita est: Christus autem praeter naturae modum speciali gratia idem in animis nostris agit." Van een bijna Zwingliaansch standpunt, alsof de sacramenten waren signa gratiae prius factae, komt hij door deze bijvoeging tot eene zuivere opvatting.

In § 17 is toegevoegd: „Praestat igitur vere Deus quidquid signis promittit ac figurat: nec effectu suo carent signa, ut verax et fidelis probetur eorum auctor." Hij had laten voorafgaan, dat God praestantissima Spiritus virtute bij het sacrament tegenwoordig is. Door deze toevoeging nu wordt dit nader geëxpliceerd en komt de actio in sacramento beter tot zijn recht.

Bij Zwingli heeft men dus, dat de mensch in gehoorzaamheid het sacrament gebruikt, en hierin een teeken ontvangt van de gratia prius facta. Het eerste standpunt van Calvijn komt hiermede overeen, schoon hij er dit bijvoegt, dat Gods Geest bij het sacrament tegenwoordig is en het geloof zoo versterkt, als dit versterkt worden moet. Derhalve een signum gratiae prius factae, maar ook een actio Spiritus sancti in, sub et cum.

Het verschil tusschen Calvijns eerste en tweede standpunt is dit, dat hij eerst aanneemt een praestantissima Dei virtus, die haar werking doet, evenals bij het gebed, de meditatie, de prediking enz. en hierin staat hij hooger dan Zwingli, maar in zijn tweede periode legt hij nadruk op de actio Spiritus Sancti, die speciali gratia de versterking des geloofs in ons teweeg brengt. De sacramenten zijn dus slechts organen, media, die de kracht voortplanten, maar niet alzoo, alsof daardoor de primaria operatio werd afgesneden; die blijft altijd.

In deze § is ook nog toegevoegd: „Hic quoque notandum est, quod externa actione figurat ac testatur minister, Deum intus peragere: ne ad hominem mortalem trahatur quod Deus sibi uni vindicat. Id etiam prudenter admonet Augustinus: Quomodo, inquit, et Moses sanctificat et Deus? non Moses pro Deo: sed Moses visibilibus Sacramentis per ministerium suum, Deus autem invisibili gratia per Spiritum Sanctum: ubi totus etiam fructus est visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae, visibilia ista sacramenta quid prosunt?"

In Cap. 15 „de baptismo" vinden wij eveneens zulke bijvoegingen. Zoo b.v. § 14 „Neque tantum nudo spectaculo pascit oculos: sed in rem praesentem nos adducit, et quod figurat, efficaciter simul implet." In de eerste editie wijst hij alleen op wat Christus te voren gedaan heeft, hier wijst hij

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ook op de unio mystica, die door Christus in het sacrament wordt gewerkt.

Deze progressie vinden wij dus in Calvijns sacramentsontwikkeling. Van meet af ging hij van Zwingli af, door te zeggen, dat er een testificatio Dei plaats heeft, door te wijzen op de alomtegenwoordige praestantissima Dei virtus. Zijn teedere godsvrucht en nauwe omgang met God bracht hem hiertoe. Maar hij gevoelde, dat dit niet een speciaal karakter geeft aan het sacrament. Daarom zeide hij, dat Christus door den Heiligen Geest op het oogenblik van de sacramentsbediening speciali gratia in het hart der geloovigen werkt.

Dit rijkere begrip kreeg Calvijn voornamelijk door de beschouwing van het avondmaal. Hij kwam tot de conclusie, dat Christus hierbij de ziel van den geloovige tot zich optrekt in den hemel, om haar daar met zijne genade te voeden. (*Coelitus subvecta anima pascitur corpore et sanguine Christi.*)

De Lutherschen gevoelden het noodzakelijke dier unio ook, maar zij stelden, dat Christus om deze tot stand te brengen, uit den hemel neerkwam, aan Zijn lichaam en bloed alomtegenwoordigheid verleende en nu dit uitdeelde aan den avondmaalsganger. Neen, zeide Calvijn, *natura Christi humana loco circumscripta est, manens in coelo*. Daarom is een subvectio animae in coelum noodzakelijk.

Zoo men nu de Belijdenisschriften, van Calvijns hand, nagaat, zoo vinden wij niet altijd zijn sacramentsbegrip daarin terug. In zijn Catechismus Genevensis o. a. (Niemeijer pag. 160) helt hij iets over tot het Zwingliaansche standpunt. Op de vraag: „*Quid est sacramentum?*” antwoordt hij: „*Externa divinae erga nos benevolentiae testificatio, quae visibili signo spirituales gratias figurat, ad obsignandas cordibus nostris Dei promissiones, quo earum veritas melius confirmetur.*” Toch spreekt hij van een testificatio Dei, en van spiritualis gratiae (m. v.) „*Quum propriae sint Spiritus Sancti partes, Dei promissiones in animis nostris obsignare, hoc tu sacramentis quo modo tribuis? Longum est inter illum et haec discrimen. Movere enim et afficere corda, illuminare mentes, conscientias reddere certas ac tranquillas, solius re vera Spiritus est, ut id totum censeri proprium ipsius opus debeat, illique acceptum referri, ne laus alio transferatur: minime tamen hoc obstat, quominus sacramentis Deus citatur, tanquam secundis organis, eaque in usum adhibeat, prout visum fuerit; idque sic faciat, ne quid Spiritus virtuti derogetur.*” Hij spreekt van de sacramenten als secunda organa, wat Zwingli niet doen zou.

Over de noodzakelijkheid der sacramenten vraagt hij: „*Si verum est, ideo instituta esse a Deo sacramenta, ut subsidia necessitatis nostrae forent, annon arrogantiae damnari merito deberet, si quis iudicaret, illis se, tamquam non necessariis posse carere?*” En hierop antwoordt hij voorzichtig, doch tevens zeer scherp: „*Omnino. Atque adeo si quis illorum usu sponte abstineat, acsi*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

opus non haberet, Christum contemnit, ipsius respuit gratiam, et Spiritum extinguit."

"Cur illic quaerendum esse Christum dicis? Intelligo non esse visibilibus signis inhaerendum, ut salutem inde petamus, vel affixam illic conferendae gratiae virtutem imaginemur ac inclusam: quin potius adminiculi loco habendum esse signum, quo recta ad Christum dirigamur, salutem ab ipso et solidam felicitatem petituri."

Van belang is deze vraag: „Quum ad eorum usum requiratur fides: qui nobis in fidei confirmationem data esse disis, ut nos de promissionibus Dei reddant certiores?" Waarop hij antwoordt: „Fidem in nobis semel inchoatam esse nequaquam sufficit, nisi continenter alatur, et magis in dies magisque aurescat. Ad eam ergo tum alendam tum roborandam tum provehendam sacramenta a instituit Dominus. Quod quidem significat Paulus (Rom. 4, 11) quum ad obsignandas Dei promissiones valere tradit."

Hier gaat Calvijn verder dan in zijn Institutie. Zijn beschouwing over het geloof is zeer juist, maar hem ontbreekt nog de aanwijzing van de speciale genade, die het sacrament werkt.

Nu vraagt hij, of het geloof dan wel goed is, als het nog moet worden gesterkt? Blijkbaar stelt hij deze vraag met het oog op Zwingli. Maar zijn antwoord is niet voldoende. De necessitas sacramenti vloeit uit het antwoord, dat het geloof tot den dood toe onvolkomen is, en de beste kinderen Gods tegen het ongeloof steeds te strijden hebben, niet voort.

Ook moet worden nagegaan het proces, dat in de Confessioneele Actestukken der Gereformeerde kerken op te merken valt.

De *Basileensis prior confessio fidei* is nog geheel Zwingliaansch. (Niemeyer pag. 81). In „Von dem Nachtmal unsers Herren" luidt ze:

„Bekennend wir, das der Herr Jesus, sin heyligs Nachtmal yngesetzt hat, sin heyligs lyden, mit dancksagung zubetrachten und sinen tod zueerkunden, ouch Christenliche liebe und einikeyt, mit waren glouben ze bezugen. Und glych wie in dem Touff, darinn uns die abweschung von den sunden, die doch allein der Vater, Son und heilig Geist, uszrichten muszend, durch den diener der kilchen, angebotten, blybt war wasser. Also ouch, in des Herren Nachtmal, in dem uns, mit des Herren brot und tranck, sampt den worten des Nachtmals, der war lyb, und das war blut Christi, durch den diener der kylchen furbildet, und angebotten wurdet, blybt brot und win. Wir gloubend aber vestigklich, das Christus selbs zyge die spysz der gloubigen Seelen zum ewigen läben, und das unsere Seelen, durch den waren glouben, in den

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

crutsigten Christum, mit dem fleysch und blut Christi gespyset, und getrenckt werden, also das wir sines lybs, als unsers einigen houbts, glider, in im, und er in uns läbe, damit wir am jungsten tag, durch in, und in im, in die ewigen fröwd und seligkeyt ufferstan werdend." Men heeft dus gemeenschap met Jezus, en daarvan is men zich bewust. Maar de subjectieve daad der geloovigen staat geheel op den voorgrond, alle objectieve actie ontbreekt.

In de *Articuli confessionis Basileensis* handelt Disputatio 12 de Sacramentis Ecclesiae. Deze is ook geheel subjectief, Zwingliaansch. In hac Ecclesia usurpantur eadem sacramenta, videlicet Baptismus, in introitu ad Ecclesiam; et Coena Dominica, suo tempore insequentis vitae, ad testificandum fidem, et fraternam charitatem; sicut in Baptismo promissum est." Verband wordt gezocht tusschen doop en avondmaal. In den doop was door de ouders beloofd, dat het kind zich aan de kerk aansluiten zou, bij het avondmaal zegt het kind: Hier ben ik, om mijn doop te bevestigen. Evenzoo disputatio 14.

De *Confessio Gallicana* komt bijna geheel met onze Confessie overeen.

De *Confessio Scotica* 1. (Niemeyer pag. 352), zegt (21. de Sacramentis) „Atque Sacramenta illa tam veteris quam Novi Testamenti nunc a Deo instituta, non tantum visibiliter inter populum eius et eos qui extra foedus sunt distinguere, sed etiam fidem suorum filiorum exercere, et participationem eorum Sacramentorum in illorum cordibus, certitudinem promissionis eius, et felicissimae illius coniunctionis, unionis et societatis, quam electi cum capite suo Jesu Christo habent, obsignare."

De sacramenten zijn dus veldteekenen, exercent fidem, (minder zuiver dan alent fidem, wjl het is, alsof de kracht niet tevens wordt medegedeeld), en zij verzegelen de zekerheid der belofte Gods, en van de mystieke unie, welke de uitverkorenen hebben met Christus. Het essentieele van het sacrament drukt zij beter uit, tegen Zwingli kiest zij partij, en zij komt overeen met het gevoelen, dat Calvijn in zijn laatste periode had. „Sed unio haec et coniunctio, quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto Sacramenti usu, operatione Spiritus Sancti efficitur, qui nos vera fide, supra omnia quae videntur, quaeque carnalia et terrestria sunt, vehit, et ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti, efficit, quodque nunc est in coelo, et in praesentia Patris pro nobis apparet." Verkeerd is de uitdrukking: „certo credimus, per baptismum, nos in Christo Jesu inseri," want deze inplanting geschiedt bij de wedergeboorte. Ze onderscheidt niet het ingeplant worden in Christus quod ad fidem et quod ad vitam.

Het karakter der genade is evenwel niet voldoende gespecialiseerd. Wel spreekt ze van een genieten van Christus, van een fructus mysticae actionis Spiritus Sancti, maar ze zegt niet, waarin dit eigenlijk bestaat.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In de *Confessio Scotica II* vinden wij geen uiteenzetting over de sacramenten. De *Confessio Belgica* is bekend.

Wel van belang is nog de *Confessio Helvetica posterior*, de laatste en meest uitvoerige Gereformeerde belijdenis. De Sacramentis in genere handelt Art. XIX (Niemeyer, pag. 512). Hare definitie is: „Sunt autem sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti aut sacrae actiones, a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia, homini exhibita, retinet in memoria, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quae ipse nobis interius praestat, exterius representat, ac veluti oculis contemplanda subiicit, adeoque fidem nostram, Spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget; quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat, sibi que soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat.”

Als doeleinden der sacramenten geeft zij dus op:

- 1^e om de feiten van het Evangelie in ons geheugen terug te roepen;
- 2^e de obsignatio promissionum;
- 3^e de representatio exterius, quae interius praestat;
- 4^e de fidei corroboratio, en wel Spiritu Dei in cordibus nostris operante;
- 5^e om veldteekenen te zijn, waardoor wij van de niet-geloovigen onderscheiden worden.

„Et ut Deus sacramentorum Author est, ita perpetuo operatur in ecclesia, in qua rite peraguntur sacramenta.”

Deze confessie kenschetst beter dan Calvijn de verhouding tusschen de sacramenten van Oud- en Nieuw Verbond. Het verschil is vierderlei. „Et quidem constituimus etiam in his ampliorem differentiam. Nostra enim firmiora et magis durabilia sunt, utpote quae in finem usque seculi numquam mutabuntur. Sed et rem et promissionem completam vel perfectam in Christo testantur, quam complendam illa significabant. Simpliciora item sunt nostra et minus operosa, minus item sumptuosa et caeremoniis involuta. Pertinent praeterea ad ampliorem populum, per totum terrarum orbem dispersum; cumque etiam illustriora sint, et maiorem per Spiritum Sanctum excitent fidem, insequitur etiam uberior Spiritus copia.”

Niet geheel juist is het omschreven, maar hier en daar het verschil toch scherp geaccentueerd.

Ook in het Oosten van Europa zijn bij de Bohemers, Polen en Hongaren confessies opgesteld, welke over het algemeen het Calvinistisch karakter dragen, maar hier en daar Sociniaansch getint zijn. Uit gebrek aan warmte en bezieling vervallen ze soms ook tot het Zwingliaansche standpunt.

De *Confessio Czengerina* zegt de Veris Sacramentis in een wonderlijken stijl,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en een dorre redeneering onder anderen dit: „Scriptura sacra haec quatuor in omnibus signis novi foederis proponit. Primo foedus seu pactum ipsum, quod est Dei gratia, reconciliatio cum hominibus propter Christum.... secundo materia rei ex qua sacramentum instituitur.... Tertio, causa formalis.... Quarto causa finalis quae respicit Deum et homines, hinc dicta sunt signa foederis, memoria pacti aut Novi Testamenti inter Deum et homines....” De sacramenten zijn dus teekenen voor de herinnering.

Onwaardig is ook de taal in prop. 44 de baptismo infantium. „Infantes omnes Ecclesiae oblatos, qui canes et porci non sunt, in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti baptismo baptizandos esse monemus.”

De *Confessio Tetrapolitina* (Niemeyer pag. 759) is over de sacramenten schrikkelijk oppervlakkig. „Porro quod Ecclesia his in carne, et si non secundum carnem agit, visum est Domino, illam externo quoque verbo docere, monere, et hortari, quoque id commodius fieret, voluit suos externam etiam inter se societatem colere. Qua de causa et sacra Symbola, quae sacramenta vocamus, illis dedit. Inter quae praecipua sunt Baptisma et Eucharistia. Haec credimus veteribus sacramenta dicta, non solum quod sunt invisibilis gratiae visibilia signa (ut divi Augustini verba habent), sed etiam quod his quasi fidei professio fiat.” Dit is al, koud en koel.

De *Confessio Bohemica* is beter. Daar heeft om de zaak van Christus het bloed gevloeid. (Niemeyer pag. 801). „Docent imprimis, Sacramenta per Christum instituta, ad salutem necessaria esse, quorum beneficio fideles, meritorum Christi participes redduntur consortesque fiunt” . . . „Docent praeterea hic nostri, Sacramenta ex Christi instituto, suam perpetuo retinere efficaciam, testificandi videlicet et confirmandi: Dignis quidem praesentem gratiam et salutem, indignis autem peccatum et condemnationem, seu illa per bonos, seu per indignos et malos hypocritas, et occulte impios administrentur.” Het Calvinistische ligt in het „praesentem gratiam” en niet factam. Ook is zeer goed, dat ze de werking van het sacrament ten opzichte van de ongeloofigen even actueels neemt, als die ten opzichte der geloovigen.

Van de *Confessiones Anglicanae* handelen de Articuli 42 Eduardi 6, onder opzicht van Bullinger en à Lasco opgesteld over de sacramenten in Art. 26. Van de Articuli 39 luidt Art. 25 bijna in gelijke woorden: „Sacramenta a Christo instituta, non tantum sunt notae professionis Christianorum, sed certa quaedam potius testimonia, et efficacia signa gratiae atque bonae in nos voluntatis Dei, per quae invisibiliter ipse in nos operatur, nostramque fidem in se non solum excitat, verum etiam confirmat.”

Uitvoeriger en strenger is de omschrijving, die voorkomt in de geloofsbelijdenis der Puriteinen, uit het jaar 1645, dus uit veel later tijd.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bullinger stond tusschen Calvijn en Zwingli in, en laat dus de realiteit der sacramentsgenade niet tot haar recht kómen. Ze zijn volgens hem, *sacra signa et sigilla*, die dienen om ons recht op het heil te bevestigen, en om de kerk van wat niet de kerk is te onderscheiden. Wel spreekt hij, gelijk Calvijn, van een *operatio Spiritus in sacramento*, maar bedoelt hiermede niets dan de alomtegenwoordige werking van den Heiligen Geest.

§ 5. *De Wederdoopers.*

Bij de behandeling hunner sacramentsbeschouwing is het voldoende zich te bepalen tot Menno Simons en hun geloofsbelijdenissen. (Opera Omnia Theologica, of al de Godgeleerde Werken van Menno Simons, bij J. van Veen, Amsterdam, 1681). Menno is geen dogmaticus, maar een populair, boeiend schrijver. Zijn meeste geschriften zijn gelegenheidsschriften in strijdvoeringen. Zijn „Fundamentboek” heeft een meer positief karakter; evenzoo „het rechte Christengeloove”, en „van het kruyse Christi”.

In het fundamentboek staat geen artikel over de sacramenten, maar wel over den doop, en iets over het avondmaal. Op den voorgrond stelt hij, dat het geloof aan den doop moet voorafgaan. Dit is oppositie tegen de Roomsche kerk, tegen welke Menno voornamelijk den strijd aanbond. Uit een eenzijdige reactie tegen Rome's objectief standpunt is M. Simons geboren. Hij zet daarom, gelijk in het begin ook Luther, alle middelen ter zijde. Maar dit subjectief standpunt kan men naar gelang van verschillende omstandigheden innemen. Luther kwam door aard en aanleg weldra er van terug. Zwingli heeft ook de subjectiviteit niet op de spits gedreven. Maar een ander kon ook tot deze conclusie komen: God handelt rechtstreeks met mij; daarvan ben ik mij bewust; en nu is ook alle macht, die mij dit beduiden wil of zich tusschen God en mij poneert, aangematigd. Zoo iemand moet de kerk als instituut geheel verwerpen, de sleutelmacht loochenen en zich aansluiten bij een gezellige vereeniging van gelijkdenkende broeders. Hier gekomen kan men nog verder gaan en zeggen: Met den staat heb ik ook niet van doen; ik heb het licht Gods in de ziel, een overheid is dus niet noodig om mij te regeeren. Eerst verwerpt men dus de genademiddelen, dan de kerk als instituut, en ten slotte de gansche overheid. Deze laatste consequentie trok Jan van Leyden, terwijl Menno meende wel boven de staatsregeling verheven te zijn, maar zij moest blijven bestaan, als dienstig voor andere menschen.

Op dit standpunt moest men natuurlijk het eerst den doop attaqueeren. Zoolang toch de kinderdoop er is, is er een macht in de kerkelijke samenstelling onafhankelijk van mijn wil. Dit objectieve, dat een teugel legt aan mijn vrijen wil, dat men zou gedoopt worden door Gods bestel, zonder eigen goedvinden, moet ook ter zijde.

Wordt men nu subjectief, zoo kan het begin der genadewerking nooit geno-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

men worden achter mijn geboorte of voor mijn doop, maar eerst waar men zelf vrij handelen gaat. Gevolg is, dat de doop dan ook niet plaats mag hebben, dan op het moment, waarop men verkiest gedoopt te worden, en het geloof bewust tot uiting is gekomen. Dit stond bij Menno steeds op den voorgrond.

Dit standpunt is dat van het geestelijk dualisme. Het geestelijke staat los van het natuurlijke. Zoo kreeg Christus nieuw vleesch en bloed; het Christendom staat buiten rapport met het heidendom; de nieuwe mensch heeft niets te maken met den ouden mensch, de opvoeding doet er niet toe.

Dit dualisme vindt zijn oorsprong in de poging om aan de objectieve macht van Rome te ontkomen, en met het Eeuwige Wezen alleen subjectief in rapport te staan.

De aanhangers van Menno nu zijn radicale dualisten. Hun naam is nu eens doopsgezind; maar dit is een onmogelijk woord, dan weer: wederdoopers; maar deze naam is hatelijk. De naam „bekeerdendoopers” zou goed zijn, maar is wat lang. Zoodat het best is ze met een vreemd woord „anabaptisten” te noemen. Een deel van hen was, wat nu de Socialisten zijn. Met geweld wilden ze revolutie, omkeering van den bestaanden toestand. In tijden van krachtige roering treft men juist deze verschijnselen aan. Naast de breede strooming, die zuivering wilde van de Roomsche dwalingen, liep een andere, ook godsdienstige beweging met een analoog karakter. Zij waren ontevreden met het kerkelijke en het politieke. Beide hebben één wortel in het menschenhart; maar ze staan tegenover elkander, wijl de actie op politiek gebied voortvloeit uit atheïsme, op kerkelijk gebied uit de begeerte, om weer naar Gods Woord te leven.

In de eeuw der hervorming hadden ze een trek van innerlijke verwantschap, wijl in die dagen het gansche leven met een kerkelijk net was overtrokken. Het radicalisme trad op met een godsdienstig waas.

Hierbij komt nog, dat de kerkelijk-religieuze actie vaak neigt zich te vermengen met een vleeschelijk-politieke actie. De historie heeft geleerd, dat alle richtingen, die spiritualistisch willen ageeren, d. w. z. de drijving van den geest boven het Woord stellen, in het vleesch verlopen. Indien men het godsdienstig leven te veel gaat zoeken in het gevoel, zoo wekt de eene hartstocht den anderen op.

Toen nu de toenmalige kerkelijke beweging weer dat spiritualistisch karakter aannam, moest het ook uitloopen op een vleeschelijke actie: wellust, roofzucht, moordlust.

Deze anabaptistische actie is in Saksen opgekomen, niet dus op Calvinistisch terrein, maar toch daar, waar een krachtig religieus leven geweest was. In

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Thomas Münzer treedt ze het eerst op; de bestaande toestand der kerk deugt niet; die moet herschappen (niet hervormd); en ik moet dat doen, wijl ik er de macht toe heb door een openbaring Gods.

De reformatie stelde zich onmiddellijk daar tegenover. Luther sprak met al de kracht van zijn geest er tegen, en wapengeweld deed op één dag 5000 hunner sneuvelen. Daarop trokken ze naar Zuid-Duitschland, naar Mühlhausen, Orlamunde enz., en gingen onder Blaurock en Stumpf naar Zwitserland. Voornamelijk in Zürich spelen zij hun tweede rol. Nu was hier reeds verzet van een dergelijke secte geweest tegen Zwingli, wat wij goed moeten keuren. Zwingli toch stelde, dat kerk en staat geheel gehuud moesten zijn. Toen nu de Sakkers daar aankwamen, werd hun richting een andere. Op een samenkomst liet Blaurock zich door Stumpf doopen, wijl hij beweerde nog niet wedergeboren te zijn. Anderen volgden zijn voorbeeld. De politieke raddraaiers gingen onder; een geestelijk element dreef nu boven. Hierop trok het Anabaptisme weder Duitschland in, en nestelde zich in Nürnberg, Augsburg en Straatsburg. Van dit oogenblik af hebben alle reformatoren lijnrecht zich tegenover hen verklaard. De doopsgezinden mogen dan ook eigenlijk niet den naam van protestanten dragen. Ze hebben een geheel eigen levensbeschouwing, wat uitkomt in hun christologie en in hunne verhouding tegenover de Schrift. Hun doel was niet hervorming, maar herschepping.

Ze zeiden, dat er in geen 1300 jaar een kerk van Christus geweest was.

Het Anabaptisme is behandeld door G. de Bray, in: „de oorsprong, wortel of fundament van de Wederdoopers van onzen tijd.” Hierin geeft hij eerst een historisch overzicht, behandelt dan hun christologie en komt in het 3^e boek op de doopsquaestie, het zuiveren, de overheid enz. Het zuiverst en zakkrijkst is de dooperij hierin beoordeeld.

M. Simons heeft, wat de quaestie der christologie betreft, zijn belijdenis gegeven aan Maarten Micron. „Ons geloof is, dat de heele Christus de eerstgeboren eigen Zoon van God is, zienlijk en onzienlijk, van binnen en van buiten, sterfelijk en onsterfelijk.” „Dat onbevindelijke (ontastbare) eeuwige Woord is in onbevindelijke (ontastbare) wijze van den hemel her gekomen.”

Dit nu zegt hij van den Christus, zienlijk en onzienlijk, dus ook zijn lichaam is uit den hemel gekomen, „en boven alle menschelijk begrip in Maria mensch geworden, naar dat zelve vleesch in haar gegenereerd, gewassen en te zijner tijd uit haar geboren.”

Het is een belangrijk punt, wijl toch Johannes zegt (1 Joh. 4): „die niet geloofst dat Jezus in het vleesch gekomen is, deze is de antichrist.”

Zoo God den mensch redden kon, door een nieuwen Christus uit den hemel te doen nederdalen, zoo had dit ook in het paradijs kunnen gebeuren.

Als Christus niet aansluit aan het bestaande, zoo is Hij ook niet aangesloten

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

aan ons menschelijk geslacht, kan dus nooit plaatsbekleeder zijn, en de grond der verzoening vervalst.

Is Christus wel aangesloten aan ons geslacht, zoo is het verbond der genade geënt op den wilden stam (hervorming); maar gaat Christus door de moederschoot van Maria heen zonder organisch verband met haar, zoo blijft het bestaande wat het is, en is slechts enveloppe, waar iets nieuws in komt. Meen ik aansluiting, dan heb ik een factor van boven en van beneden; maar voor M. Simons heeft al wat van beneden is niet de minste waarde.

Het anabaptisme is dus een loochening der historie, van den factor der natuur. Het neemt alleen een nieuwe schepping aan, buiten eenig verband met de bestaande.

Al spoedig openbaarden zich de Anabaptisten in Holland, en voornamelijk hier is de strijd gevoerd. Evenwel moet worden onderscheiden tusschen drie-erlei groep. Vele vromen willen het ook nu nog buiten de kerk om doen, willen liever niet een kerkelijk ambt, en verwerpen het Woord niet, maar hoogste openbaring voor hen is toch de bevinding, welke zij zelf hebben ervaren.

Anderen zijn de geuzen, die een socialistisch element vertoonen.

In de 3^e plaats kwam daarbij, dat er zendelingen, zich apostelen noemende, naar Holland kwamen. Zij traden op als profeten, met fanatieke bezieling, zoodat geheele dorpen hen achterna gingen, voornamelijk in Noord-Holland en Friesland.

Het anabaptisme heeft twee fasen doorloopen, een schriftuurlijke phase, en een, waarin het zich boven de Heilige Schrift stelde.

Zij traden op met de bewering, dat de christenen, zooals ze daar leefden, niet beantwoordden aan het ideaal der Schrift. Om nu te beoordeelen, hoe de kerk dan wel zijn moest, ging men het dualisme van kerk en wereld tot het uiterste drijven. De christenheid, uit den hemel afkomstig, heeft met de wereld, haar enveloppe, niets gemeen. Aanvankelijk was dit ernst. Maar als de band tusschen de kerk en de wereld absoluut is doorgesneden, zoo mag ook de kerk in niets op de wereld gelijken. De wereldling dekt zich met een kleed, welnu, zij moesten als een engelenkring, ongekleed te midden der wereld verkeerden. Alle ordeningen voor het burgerlijk leven waren door en voor de wereld gegeven. In Munster besloot men daarom tot veelwijverij.

In de eerste periode ontwikkelde het zich schoon. Letterlijk vatte men bv. op: Verkoop al uwe goederen, enz. Maar die band werd hun weldra te eng. De Schrift, welke men vaak verkeerd verstond, verloór haar waardij. Daarom zei men: Weg met de Schrift, ze is goed voor eerstbeginnenden, maar wij worden van God geleerd.

Hun belijdenis omtrent het sacrament is moeilijk na te gaan. In het eerst

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

waren ze een woeste massa zonder confessie; later werden de vrije denkbeelden wat getemperd, en ontstond er een kerkelijke formatie. De Duitsche anabaptisten gingen gemeentelijke vergaderingen houden te Keulen; in Vlaanderen had men de vergadering van „de Olijftak”; bij ons kwamen ook de Waterlanders en Friezen in vereenigingen saam. Deze vier groepen wilden ze vereenigen tot ééne societas, wjl ze de kerk beschouwden niet als instituut, maar als vrije vergadering. De confessies nu dier verschillende afdelingen zijn in een bundel in het licht gegeven te Rotterdam, „om aan te toonen het nietig verschil”. Deze uitgave was officieel, op last van de dienaren.

Allereerst worden meegedeeld de artikelen in het concept van Keulen (opgemaakt 1 Mei 1591, maar toen nog niet uitgegeven). Vervolgens een request, ingediend aan de Staten van Holland en West-Friesland in 1626, toen hun staatsrechtelijke positie moest worden geregeld. Daarna de belijdenis van de Olijftak, gedrukt in 1629; dan de confessie der vereenigde Friesche en Hoog-Duitsche gemeenten, gedrukt 1630.

In 1633 werd te Dordrecht de eerste poging gedaan, om tot vereeniging dier onderscheiden belijdenissen te komen. In 1660 zijn die pogingen hervat te Leiden. Daarop vergaderden te Utrecht allen, die zich met de besluiten van Leiden niet konden vereenigen. In 1664 hield men te Utrecht de definitieve vergadering.

In het voorbericht leggen zij er nadruk op, dat het een algemeene belijdenis is, 1^e wjl ze door velen gemaakt is; 2^e om de stof, 3^e om haar aanneming.

Wat Keulen aangaat, vinden wij een kort stuk over de christologie, maar geen karakteristieke uitdrukking omtrent de sacramenten. Alleen, dat de bekeerde uit eigen aanzoek moet gedoopt worden, dat de gedoopten het avondmaal zullen gebruiken, en dat wederdoop niet geoorloofd is.

In de missieve van 1626 aan de Staten staat niets over de sacramenten, en over de menschwording Christi „dat Maria geen ander, maar Denzelve gebaard heeft, zoodat Christus God en mensch uit den hemel nedergedaald is”.

De belijdenis van de Olijftak geeft omtrent de sacramenten een meer uitvoerig gevoelen. Zij beschouwt ze als zienlijke teekenen, om voor te dragen een historische zaak, deels om de consciëntie te verzekeren, deels om de societas te verbinden. De doop wordt beschouwd als een testificatio onzerzijds; God betuigt alleen de heilige schatten, in het Evangelie aangeboden. Het avondmaal is een daad van 's menschen zij, om ons het lijden van Christus in gedachte te brengen, wat meer plaats vindt door de verkondiging, die er bij geschiedt, dan door brood en wijn.

De confessie der Friezen en Hoogduitschen is meer breedvoerig in de christologie. Ze heeft geheel het gevoelen van Menno Simons, dat Christus geen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vleesch aangenomen heeft, maar vleesch en bloed is geworden (dus niet uit Maria geboren, maar in Maria gevormd). Bij het avondmaal, „de christelijke eenigheid” genoemd, heeft alleen een betuiging van den mensch plaats. De voetwassing wordt genomen als appendix der twee sacramenten, en moest plaats hebben, als vreemde geloofsgenooten hen bezochten.

In de vergadering van Dordrecht in 1632 beleden ze omtrent de christologie „dat Hij zich een lichaam bereid heeft”. De eigenaardigheden lieten ze schier geheel zoo, terwijl zij zich bepaalden tot uitdrukkingen uit de Heilige Schrift.

Er ontstond strijd tusschen de in 1624 geaprobeerde en in 1632 veranderde belijdenis. Telkens werden deze confessies naast elkander gevoegd, en een beoordeeling er aan toegevoegd om het verschil weg te nemen. Omtrent de christologie liet men Menno's gevoelen varen, en men hield vast aan een zeker Eutychianisme.

In 1740 kwam te Rotterdam uit een „korte belijdenis des geloofs” door Hans de Rijs en Lubbertus Gerrits, uit naam van een dominéskrans. Hierin begint het Arminianisme den boventoon te voeren, „dat God geen gepraedestineerd heeft om verdoemd te worden; Hij heeft ze allen geschikt en geschapen tot behoudenis, en Christus is voor allen ter verzoening overgegeven. Maar alzoo Hij voorzag, dat niet elk die aannemen zou, zoo heeft Hij verordend, dat alleen, die het zouden aannemen, uitverkoren waren.”

Ook is er nog een stuk in vragen en antwoorden, een soort catechismus, en hierin werpen zij formeel hun eigen karakter af. Het christologisch verschilpunt wordt er niet in aangeroerd, de sacramenten heeten er verbondsteekenen of zegelen. Van de voetwassing wordt er gezegd, dat het geen sacrament is. Alleen wordt de kinderdoop bestreden.

Ten slotte is er nog een korte schets van onderwijs, zooals ons kort begrip.

Terwijl dus het Socinianisme en Arminianisme insloop, hielden ze slechts aan eenige eigenaardigheden vast. En nu zijn er alleen onder hen modernen, tusschenmannen en reveilmannen.

Keeren wij nog met een enkel woord tot Menno Simons terug. Hij antwoordde uitvoerig op een werkje, dat à Lasco tegen hem geschreven had. à Lasco had hem gevraagd, of Christus niet uit Abraham was, waarop hij antwoordde, dat Christus is hergekomen uit den hemel door den Heiligen Geest, en dat Hij alleen uit den zade Abrahams verschenen, voorgetreden is. Eveneens had à Lasco gezegd, dat zoo Christus een vrucht van Maria is, Hij dan ook uit haar vleesch en bloed moet voortgekomen zijn, waarop Menno antwoordt: „naar de natuur hebt gij gelijk, naar de Schrift niet. Want er staat, dat Maria het door het geloof heeft ontvangen; het is een vrucht niet van haar lichaam, maar in haar lichaam. Aldus blijft Christus Jezus de eeuwige en gebenedijde

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vrucht des lichaams van Maria naar den woorde Elisabeths, welke ze niet van haar lichaam, maar in haar lichaam door den geloove, werkende in haar de Heilige Geest, uit God den almogenden Vader, van boven uit den hoogen hemel heeft ontvangen, gelijk wij dikwijls bewezen hebben." (pag. 531).

Telkens moeten wij in den strijd tegen hen tot de christologie terug. Altijd geldt het: eerst het natuurlijke, dan het geestelijke, geen nieuwe schepping. Wat vergoten moest worden, was Adams bloed, want Adam had gezondigd. Het bloed uit den hemel kan niet verzoenen.

Hun oordeel over de kerk is, dat deze drijft als een oliedrop op de wereldzee. Aan de reformatie konden ze daarom niet medewerken, maar tegen al het bestaande, als van de wereld, hebben zij gereageerd. Hierdoor werden ze revolutionair. Het anabaptisme is dan ook formeel de voorlooper van de Fransche Revolutie, die eveneens op de vernietiging van al het historische bedacht was. Daarom moest het ook uitloopen op de verwerping van den kinderdoop, wijl hierin de aaneenschakeling der geslachten ligt. Wie de historie wil vernietigen, moet op het kerkelijk terrein den kinderdoop als groote zonde verklaren. Steeds moet het dan zijn: „aliquid novum creare."

§ 6. *De Periode van de Reformatie tot op onzen tijd.*

In deze periode heeft er geen ontwikkeling van het dogma der sacramenten plaats gehad; wel is er een historie, maar niet een proces. Eerst in den laatsten tijd heeft men weer van Luthersche en Gereformeerde zijde pogingen gewaagd, om den draad voort te spinnen.

De geschiedenis van het dogma vertoont in dezen tijd een drieërlei karakter:

1^e van terugval in een eens overwonnen standpunt.

2^e van uitholling van het sacrament.

3^e van naturaliseering van het sacrament.

Wat het eerste betreft, zoo heeft men in ons land kunnen waarnemen:

a. een terugval van het Calvinistische in het Zwingliaansche standpunt.

b. een terugval van het Calvinistische in het Anabaptistische standpunt.

De uitholling der sacramenten was gevolg van het rationalisme, dat wel den vorm behield, maar de geestelijke beteekenis er aan ontnam.

De naturaliseering dagteekent ten deele reeds van de Theosophische scholen, maar zoekt eerst wetenschappelijk in te dringen met het optreden van Schleiermacher. Hij ontdeed het sacrament van zijn supranatureel karakter en naturaliseerde het.

Toen het opgewekt godsdienstig leven afnam, het centrale leven verzwakte, kwam er ook een versterving in de peripherie. Wel bleef het sacrament bestaan, maar de kerk oefende er geen zeggenschap meer over uit.

Nu kwam er in de 2^e helft der 17^e eeuw een innerlijk schisma in de kerk tot stand; zoowel in Duitschland als bij ons kreeg men een ecclesiola in ecclesia.

De dieper ingeleide vromen, die geen voedsel meer in de kerk vonden, trokken zich terug. En terwijl de uitwendige kerk, door de usantie gedragen, het sacrament bleef bedienen, maar zonder er kracht uit te trekken, kwam de afgescheiden ecclesiola er toe, weinig waarde aan het sacrament te hechten. Tot eigen kerkformatie kwamen ze niet, en men verliep in het mysticisme. De verborgen omgang met God werd gezocht, maar de uitwendige middelen werden verworpen.

Gevolg hiervan was, dat het sacrament alleen werd gebruikt door hen, die het geestelijk leven niet kenden; en ook dat de sacramenteele strijd zich beperkte tot het avondmaal. Want de mystieken hebben wel den doop voor

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hunne kinderen gezocht, maar van het gebruik des avondmaals onthielden zij zich.

Dat wil nu niet zeggen, dat er ook niet aan den doop is getornd; ook daar trok men de lijn door. En zoodra dit geschiedde, kreeg men als vrucht van het Labadisme terugkeer tot de Anabaptistische zienswijze.

Die strijd gaf in onze kerken aanleiding tot twee bewegingen. De eene knoopte zich vast aan de vragen van het doopformulier, de andere raakte de quaestie van het overspringen der geslachten. Dit laatste alleen kwam tot een officiele behandeling ten gevolge van wat in Bleiswijk voorviel. Ds. De Herder toch stelde daar de vraag, of het recht van het kind op den doop moet worden afgeleid uit de naaste ouders, m. a. w. of een kind alleen dan mocht gedoopt worden, als vader en moeder voor levende leden van Christus moesten worden erkend, of ook, indien zij dat niet waren, zoo de voorouders van dat kind ware geloovigen waren geweest. Nu stelde Ds. De Herder, dat een kind alleen den doop mocht ontvangen, indien de naaste ouders levende leden waren. En daarbij erkende hij wel, dat het onmogelijk is, absolute zekerheid omtrent iemands staat te kunnen erlangen, maar de predikant moest redenen hebben om de ouders voor bekeerd te houden. Daartoe moest hij in eigen persoon een onderzoek instellen.

De classes van Schieland en Rotterdam trokken zich de zaak aan, citeerden Ds. De Herder, en hebben Ds. Fr. Ridderus opgedragen een werkje tegen hem te schrijven. Van zijne hand zag het licht: „Over den doop en zaligheid van kinderen der Christenen, niettegenstaande de naaste ouderen of een van beiden niet zijn bekende ware geloovigen en wedergeborenen door den Heiligen Geest” (Leiden 1745); een werkje van veel belang, wijl dezelfde dwalingen weer ingang vonden, en men ook nu vaak alleen voor wedergeborenen houdt enkelen uit de gemeente, die bij een kring van vromen in goeden reuk staan.

Van belang is ook de quaestie, die daarachter school, en lag in de uitdrukking „naaste ouders.” Men ontmoet vele menschen, die den indruk maken, dat zij het geestelijk leven niet kennen. Maar voor den doop hunner kinderen mag dit geen bezwaar zijn, wijl in de uitverkiezing vaak gansche geslachten zijn overgesprongen. Het is denkbaar, dat in een kerk in de 16^e eeuw zeer vele kinderen Gods waren, in de 17^e eeuw zeer weinige, maar dat daarna weder een zeer vruchtbaar geestelijk zaad werd uitgestrooid. De samenhang tusschen het organisme van het lichaam van Christus en den stam van het menschelijk geslacht wordt hierdoor niet verbroken.

De tweede quaestie omtrent het formulier en de dankzegging is vroeger reeds besproken. Toen de kinderen krachtens hunne geboorte niet meer beschouwd werden, als behorende tot de kerk, moest er ook verzet komen tegen de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eerste doopvraag. De Anabaptisten ontkenden, dat een kind in Adam der verdoemenis deelachtig is, de paedagogen, dat een kind des verbonds moet beschouwd worden in Christus geheiligd te zijn.

Op verscheidene wijzen heeft men getracht de woorden van deze vraag te verdraaien. Maar de provinciale synoden en klassen hebben steeds het goede standpunt verdedigd. Tot een revisie der liturgie kwam het gelukkig nooit. Daarom vormt deze oppositie ook geen schakel in het dogmatisch proces. Maar wel heeft men allengs de andere richting vrijgelaten en daarbij een valsch procédé gevolgd. Op zich zelf toch is er niets tegen, dat men een ander dankgebed na den doop doet, dan hetgeen in het formulier staat. Maar toen men dit eenmaal toestond, gingen velen ook de belijdenis van den doop vervalschen. Onder het schild van de vrijheid der kerken, week men van de belijdenis af. Men liet dit gebed niet na, wijl men meende vrij te zijn om het al of niet te gebruiken, maar wijl men den inhoud er van niet meer beleed. —

Om te bewijzen, dat een onecht kind niet mocht worden gedoopt, beriep men zich vaak op Deut. 23 : 3, waar in de Statenvertaling מִמּוֹר door bastaard is overgezet. מִמּוֹר nu beteekent „vermengen,” in den zin, waarin het bij Israël ongeoorloofd was, מִמּוֹר nu is iemand, die uit een ongeoorloofde vereeniging geboren is. Moeilijkheid evenwel geeft, dat men niet een hiphilvorm, maar een passivum verwacht. Wanneer nu — zei men — onder Israël de spurius niet komen mocht in de vergadering, zoo mag ook zulk een kind onder het Nieuwe Verbond het teeken des Verbonds niet ontvangen. Onze vaderen zeiden, dat er niet staat, dat de מִמּוֹר niet tot het verbond behoorde, maar in de קִרְבָּן niet mocht komen d. w. z. niet handelend op mocht treden, niet alle rechten des verbonds had.

Daarbij is met den מִמּוֹר niet een onecht kind bedoeld, maar een kind geboren uit de vermenging van een Jood en een niet-Jood. De beginsels, vanwaar men uitging, waren 1^e dat overspel en hoererij niet behooren tot de zonde, waarvoor geen vergeving is; dus is de vraag, of iemand, die de zonde begaat, tot waarachtig berouw komt; want vermits iemands deel aan het verbond niet hangt aan een toestand, maar aan den staat, zoo mag ook het kind van een overspeleres, die tot berouw komt, niet uitgesloten worden; 2^e dat de toerekenbaarheid van die daad ligt bij de ouders, en niet bij het kind. Het opleggen van de straf op het kind zou dus tegen de gerechtigheid ingaan.

Hiermede verwant is de quaestie, die zich in 1618 reeds voordeed, nl. van de adoptati. Toen wij in de Oost bezittingen kregen, deed zich het geval wel eens voor, dat iemand een heidenkind in zijn gezin opnam, met het voornemen het in de christelijke religie op te voeden. Nu ging men in Indië uit missionair oogpunt zoo spoedig mogelijk tot den doop van zoo'n kind over. Daarom vroe-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gen de Indische kerken aan de Synode, of men den doop wel toedienen mocht. (19^e sessie). Men maakte nu onderscheid tusschen twee gevallen, nl. dat men Javanen in dienst had, en dat men kinderen geadopteerd had. In het eerste geval moesten ze vóór den doop eerst onderwezen pro eorum captu. En bij den doop moesten getuigen optreden, die voor hun verdere opleiding zouden zorg dragen, en zouden toezien, dat ze niet weêr in het bezit van heidenen kwamen. Omtrent de adoptati is besloten, dat ze gedoopt mochten worden.

Een derde quaestie voor de practijk des doops liep over de vondelingen. Bij hen stond men voor de vraag, of ze christenkinderen waren of niet. Daarom werd deze regel ingesteld: zoo die expositus niet aan zich droeg een uiterlijk teeken van niet-christelijke herkomst, zoo mocht het gedoopt worden, indien de groote meerderheid van de bevolking christelijk was. Het vermoeden was dan sterk, dat het uit christenouders zou geboren zijn. Intusschen hebben de groote steden, Amsterdam, Rotterdam, Middelburg meermalen er op aangedrongen, om toch niet al te toegevend te zijn.

Ook vroeg men, hoe men met kinderen van excommunicati handelen zou? Nu heeft alle excommunicatie ten doel iemands heil te zoeken (1 Cor. 5 : 5), en dus is ze niet een uitsluiting uit het verbond, maar van den uitwendigen omgang. Wordt een excommunicatus weer in de gemeenschap opgenomen, zoo is het ook niet noodig hem weder te doopen. Maar als dit zoo is, dan mogen ook de kinderen niet van den doop worden geweerd.

Wat het avondmaal betreft, daaromtrent is nimmer een theoretisch verschilpunt in kerkelijke behandeling gekomen. En ook buiten ons vaderland was het verloop der quaestiën ongeveer van gelijken aard.

Over de tweede periode is weinig te zéggen. Terugzinking en verflauwing brengt geen actie met zich. Toen het sacrament een uitwendige kerkelijke plechtigheid geworden was, maakte het rationalisme er zich van meester, en gaf het een eigen duiding. Nu ontstond er tweeërlei gevaar: 1^o. dat men het getal der sacramenten ging vermeerderen, gelijk dit in de Middeleeuwen geschied was. In Duitschland bij voorbeeld maakte men de absolutie tot een sacrament, en Göthe vond uit aesthetisch oogpunt het zevental veel schooner; 2^o. dat men het sacrament, als uitwendige plechtigheid aanziende, ging vervalschen. Men vroeg niet naar den eisch des Woords, maar of het wel plechtig genoeg was. Het sentimentalisme deed naar dominés vragen, die door een roerende toespraak de hoorders aan het huilen wisten te brengen. Ook zette men de vaders ter zijde, en liet de moeders, die in dien tijd vooral zeer gevoelig zijn, het kind ten doop presentieren. Hierom moest de doop langen tijd worden uitgesteld. Ook de huwelijksinzegening moest op aandoenlijke wijze plaats hebben, en de vraag, waarom men ook hiervan niet een sacrament maakte, hield telkens de geesten bezig.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De derde periode, die der naturaliseering van het sacrament, mag eigenlijk niet als historie van het dogma worden beschouwd, maar is ondogmatiseering van het sacrament, wegneming van het dogma. Deze periode begint met Schleiermacher. Indien men evenwel zijn „der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt” (1821) inzielt, zoo krijgt men den indruk, dat hij een vroom, orthodox man is, die tot den tijd der reformatie schijnt terug te willen keeren. Evenzoo als men Alex. Schweizer opslaat, wiens dogmatiek een historisch karakter draagt, waarin hij thesis naast thesis passeert, en zijne bewijsgronden uit Calvijn, Zwingli, Luther, Alstedt en anderen poogt bij te brengen. Dit alles schijnt heerlijk en schoon, als men het vergelijkt met wat de Rationalisten en Supranaturalisten gaven. Zoo men evenwel nauwkeuriger de citaten nagaat, dan bemerkt men, dat Schweizer datgene weglaat, waarop de meeste nadruk moest vallen, en door algemeene uitdrukkingen, alle objectiviteit mist. Zijn onderzoek is tendencieus; hij ontleent eenige woorden, om die dienst te laten doen om de kerk te leiden in het spoor, waarin hij ze hebben wil. Zoo bijvoorbeeld zegt hij, dat het karakteristieke van de gereformeerde ecclesiologie zou zijn, dat de kerk is een instituut, om de genademiddelen uit te reiken, en haalt hiervoor aan een plaats uit Calvijn, waarin deze zegt, dat de kerk ook dit karakter draagt (Deel II, pag. 207.)

De historische dogmatiek van Ébrard is onvergelykelijk veel beter. Hij heeft meer kennis van zaken en staat nader aan de gereformeerde linie. Maar ook zijn pogen is om de antithese tusschen de gereformeerde belijdenis en de filosofie der wereld weg te nemen. Hun verschil is dus niet principiëel, maar quantitatief. Ook Heppe, die rijke citaten geeft, is in zijn dogmatiek, in zijn hart een „unirte”.

Deze treden allen op in den rationalistischen tijd, toen evenwel het hart van het volk verbijzeld was onder de machtige teekenen des tijds. Het koude dogmatisme werd door het christelijk reveil omvergeworpen. Maar nu was de vraag, welk standpunt men tegenover de filosofie zou innemen. De Nachtschool bij ons, de Alt-Lutheranen in Duitschland en de Presbyterianen in Engeland wilden van een bondgenootschap niet hooren. Maar een breede stroom dacht anders en ging de filosofie, voornamelijk van Fichte en Schelling, vriendschappelijk te gemoet. Kant en Hegel, die gevoelden, dat het publiek voor hunne filosofische stellingen nog niet rijp was, traden vroom op om allen schijn van oppositie tegen het christendom te vernijden. Zoo nu ontstond er een huwelijk tusschen de filosofie en het reveil. En met name is Schleiermacher de theoloog geweest, die de vermenging van beide tot stand heeft gebracht. Vandaar dan ook, dat uit hem twee richtingen moesten voort-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

komen, een philosophische en een christelijke: de school van Schweizer, Lipsius, Biederman e. a., die van den Christus afgingen, en de Ethische, o. a. Chantepie, Gunning enz. Hiernaast stond de Gereformeerde theologie uit onze nachtschool, welke niet in het reveil wortelde, maar in de taaiheid en doorzettingskracht, die het Gereformeerde beginsel haar schonk.

Schleiermacher's principium theologiae was dan ook niet de Heilige Schrift, maar hij redeneerde uit de gegevens van den natuurlijke mensch. Bij een huwelijk met de filosofie kan de theologie niet leven. Bij behoud van eenige vormen moest ze onder het ius maritale philosophiae komen. Dit geschiedde. En nu blijkt reeds meer en meer, dat de modernen en de ethischen stoelen op éénen wortel.

Op naturalisering van het sacrament moest dit noodzakelijk uitloopen. Wilt toch de filosofie alleen kan redeneeren uit gegevens der natuur, is het principium theologiae supra naturam egrediens. Geeft men dit prijs, zoo moet men wel komen tot de dwaze redeneeringen, dat het natuurlijke en bovennatuurlijke eigenlijk hetzelfde is, en dat het christendom eenvoudig de natuur, die diep weggezonden is, weer tot haar hoogte zou terugbrengen.

Nu droeg de filosofie, die sedert Kant opkwam, van meet af, het pantheïstisch karakter der Grieksche filosofie. En dit brengt met zich, dat ze in zich droeg de leer van het proces, dat nl. iets allengs zich zou ontwikkelen van wat het was, naar zijn idee toe. De uitwisseling der grenzen deed jagen naar een algemeene generalisatie.

Deze idee nu, om de species te doen ineenvloeien, moest ook worden toegepast op de antithesen, zoodat men tusschen de species peccatum, en de species sanctum slechts een gradueel verschil zag. En nu kan op de vraag, of de christelijke religie als absolute species naast de andere godsdienstopenbaringen mag geheeten worden, niet dan ontkennend worden geantwoord. De religie, die een proces doorloopt van lager tot hooger, bereikte in het opkomen van het christendom de hoogste phase, die men tot dusver kent. Natuurlijk niet de hoogste. Daarom oefent men tegenwoordig op de zedenleer en op de godsdeed van den Christus critiek, om zich boven den Christus uit te werken.

Bij deze poging, om de christelijke religie te naturaliseeren, vond de toenmalige tijd in de theosophie een praecedens. Böhm en Oetinger waren wel niet uitgegaan van de bedoeling om filosofie en christendom dooreen te mengen, maar om de gansche leer der natuur in de dogmatiek op te nemen. De natuurkunde was eerst door Baco van Verulam tot een zelfstandige beoefening gekomen; bij de philosophische faculteit was de natuurkunde nog steeds ingedeeld. Maar de theologische, juridische en medische faculteiten stonden in veel meer aanzien. Als men nu in de theologie aan de zaken der natuur toekwam, zoo moest men de natuurkunde in de theologie gaan inlas-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

schen. Zoo neemt Zanchius bv. in zijn „de creatione” de gansche natuurkunde op. Langs dezen weg kreeg men een geheel theologischen blik op de natuur. Paracelsus was inzonderheid de man, die de natuur heeft getheologiseerd. Maar nu kwam men ook in de noodzakelijkheid om de tegenstelling tusschen het zichtbare en onzichtbare, tusschen natuur en geest te verzwakken. En als men nog een stap verder gaat, naturaliseert men het geestelijke. Dit streven vindt men bij Böhm en Oetinger.

Nu zeggen Schleiermacher c. s. „De theologie moet worden genaturaliseerd, en niet de natuur getheologiseerd”. Geboren uit Hernhuttersche ouders, die aan de richting van Böhm een kerkelijke uitdrukking geven, wijl zij de theologiseering der natuur vinden in den persoon van Christus, had hij van huis uit de neiging om natuur en geest monistisch te beschouwen, en was hij voorbereid om filosofie en theologie met elkander te vermengen.

Tot de naturaliseering der christelijke religie zocht hij te komen langs den weg der historie. Historisch poogde hij na te gaan, hoe hetgeen is, te verklaren valt uit hetgeen was, maar natuurlijk met de philosophische bedoeling, om het historisch-pantheïstisch proces na te gaan. Intusschen moet onderscheid worden gemaakt tusschen de natuur buiten en in ons (ratio). Hoe moest hij nu de harmonie tusschen de christelijke religie en de ratio verkrijgen? Hiertoe zette hij de ratio om in het bewustzijn, waaraan gelegenheid gegeven wordt om een historisch proces te doorloopen. Het bewustzijn, dat begon met natuurbewustzijn te zijn, ontwikkelde zich tot een „Selbstbewustsein”, en werd eindelijk „Gottesbewustsein”. Daarnaast nam hij de historische onderscheiding aan van het kinderlijk, het heidensch, en het christelijk bewustzijn.

Het christelijk Gottesbewustsein was dus eigenlijk niets dan de ratio, maar gequalificeerd in een bepaald moment van haar historische ontwikkeling.

Op deze fundamenteen heeft Schleiermacher dit stelsel opgebouwd. „Daar is een God, en er is een natuur. De natuur klimt al hooger op, en vindt in den mensch haar hoogste openbaring. Uit de natuur komt in den mensch een sluimerend leven, dat ontwaakt en al helderder wordt, totdat het ten slotte zoo hoog klimt, dat het Gottesbewustsein wordt. Dit doorloopt een historie en is tevens sociaal.”

Want het Gottesbewustsein in mij is het Gottesbewustsein der menschheid, dat in mij opkomt. Nu is de menschheid van lager naar hooger trap opgeklommen, en toen ze reeds zeer hoog stond, kwam Christus, in wien ze haar rijkste ontplooiing vond. Wat in zijn bewustzijn leefde, was zoo rijk, dat het normatief werd voor ieder, die naast en onder hem stond. Christus heeft dit bewustzijn uitgesproken, en het is te boek gesteld in de Heilige Schrift. Om anderen tot die hoogte op te trekken, moet de Heilige Schrift worden bekend gemaakt. Hiertoe dient de prediking des Woords. Allen, die aan hem dit

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bewustzijn danken, worden hierdoor aan hem geaffilieerd. Zoo ontstond er een kring van menschen, die allen door datzelfde bewustzijn werden beheerscht. Zij vormden de christelijke kerk. Maar de handhaving der idee mag niet aan het toeval worden overgelaten, maar menschen moeten er worden aangesteld, die de gave bezitten om den groei te bevorderen. Deze Leitung und Führung moet een karakter dragen in overeenstemming met het hooge bewustzijn van Jezus. Daarom heeft hij zelf bepaald, wie hiertoe in de kerk zouden mogen optreden, en welke middelen zij zouden moeten gebruiken. Die middelen nu zijn de prediking des Woords en de bediening der sacramenten. Ieder heeft zich hieraan te onderwerpen, wijl Jezus het noodzakelijk heeft gekeurd. En nu hebben de sacramenten geen ander doel dan om iemand in den kring op te nemen en de aaneensluiting van dien kring geestelijk hecht te maken.

Als men nu aan Schleiermacher vraagt, wie de werking in het sacrament doet, zoo zegt hij ook: Christus leeft in de gemeenschap in en voert allen saam. Maar vraagt men: Hoe doet Christus die werking? Doet hij nu nog een werking? Doet hij nu nog een werking uit den hemel? Zoo wil hij daarvan niets weten: alleen werkt de geest van Christus, die voor 18 eeuwen was, nog op de gemeenschap in. De werking van Christus is dus uitsluitend een historische overeenkomstig den eisch van het pantheïstisch-naturalistisch proces.

Door Martensen, een leerling uit zijn school, zijn deze denkbeelden tot uiting gekomen in zijn: „Die Christliche Dogmatik“, in menig opzicht onovertreffelijk. Na verwant aan de Hernhuttersche Theosophen vindt hij de hoofdzaak van het sacrament in de pantheïstische, geistleibliche gemeenschap van ons met het lichaam van Jezus.

Leggen wij hiernaast het werk van den Alt-Lutheraner Kahnis „System der Lutherschen Dogmatik,“ zoo vinden wij daarin terug de oude taal der reformatie, geen philosophische bespiegeling. Toch mag de opmerking niet uitblijven, dat ook in zijne sacramentsbeschouwing een Pantheïstische trek loopt, en wel in deze woorden: „Sofern sie von Gott eingesetzt ein Gotteswort verkörpern.“ De theorie, waarop dit doelt, de tegenwoordigheid van Christus' lichaam in, cum et sub sacramento is de duidelijke aanwijzing van den Pantheïstischen grondtrek, die de Luthersche Reformatie van de Gereformeerde onderscheidt. Wel heeft de Luthersche Reformatie, die dezen trek uit Rome's transsubstantiatieleer overnam, het kwaad bezworen, door den ernst van haar geloofsbelijdenis en het vasthouden aan de Heilige Schrift als unicum theologiae principium, maar toch is de Luthersche kerk de bodem gebleken, om de Schleiermacheriaansche ideeën te doen opkomen. In een Gereformeerd land zou dit onmogelijk geweest zijn. Geheel de Ethische richting is dan ook niet van ons land uit naar Deutschland overgegaan, maar is uit Deutschland hierheen overgekomen.

