





BR
118
.K89
1908
v. 3

KUYPER BR118 .K89 1908 v.3
Kuyper, Abraham,
Encyclopedie der
heilige godgeleerdheid



ENCYCLOPAEDIE
DER
HEILIGE GODGELEERDHEID.

BIJZONDER DEEL.

ENCYCLOPAEDIE

DER

HEILIGE GODGELEERDHEID

DOOR

Dr. A. [✓]KUYPER.

DERDE DEEL.

BIJZONDER DEEL.

TWEEDE, HERZIENE DRUK.

KAMPEN. — J. H. KOK. — 1909.

VOORWOORD.

Bij dit derde of *Bijzondere* deel gelieve men in het oog te houden, dat de geschiedkundige overzichten der onderscheidene vakken, alsmede de bibliographische toevoegselen, opzettelijk zijn weggelaten. Reden hiervan is gegeven in §§ 74, 75 en 76, weshalve hier met verwijzing naar deze paragrafen kan volstaan worden.

Hiermede hangt tevens het niet geven van een Register saam. Ook Von Rübiger liet dit weg. En wie uit de registers op Hagenbach (12e ed.) en Heinrichs uitschiet wat op de geschiedkundige overzichten slaat, zal zelf inzien, dat hetgeen daarna overblijft, hoogstens een arenlezing, nauwelijks een schoof biedt. Hier, waar die geschiedkundige overzichten uitvielen, verviel alzoo voor het geven van een register de ratio sufficiens. In wat systematisch geordend is wijst de oeconomie van het systeem van zelf den weg, zonder de hulp van een alphabetisch register te behoeven.

.
Aan mijne hooggeachte ambtgenooten Prof. Dr. F. L. Rutgers, en Prof. Dr. W. Geesink, die de goedheid hadden hetgeen over de door hen onderwezen vakken in deze Encyclopædie geschreven werd, na te lezen, en er mij hun instemming mede betuigden, bied ik voor de genomene moeite mijn vriendelijken dank. Een dank, die in niet minder mate geboden zij aan mijn hooggeschatten ambtgenoot Prof. Dr. J. Woltjer, voor de bereidwilligheid, waar-

mee hij het grooter deel van dit werk doorlas, en voor menige belangrijke opmerking, waarvan hij mij veroorloofde partij te trekken.

Van recensien, die deze Encyclopædie mocht uitlokken, mag door den schrijver van dit werk wel beleefdelyk toezending worden gevraagd.

KUYPER.

Amsterdam, 17 Juni 1894.

*Het copy- en vertaalrecht van dit werk is door deponeering, volgens
de wet van 28 Juni 1881, Staatsblad No. 124, verzekerd.*

ENCYCLOPÆDIE

DER

HEILIGE GODGELEERDHEID.

DEEL III.

BIJZONDER DEEL.

§ 1. *Inleiding.*

Gemakshalve neigt men er toe, om de onderscheidene *Disciplinae theologicae*, die saam het geheel der Theologische wetenschap uitmaken, met den naam van Theologische *vakken* te bestempelen of als *deelen* en *onderdeelen* van de Theologie aan te dienen. Dit spraakgebruik kan ook hier niet geheel gemeden worden; en juist daarom behoort vooraf een zacht protest tegen de onjuistheid dezer wijze van uitdrukking te worden ingediend. Immers de uitdrukking van *vakken* of *deelen* past niet bij wat organisch leeft. Een organisme heeft *leden* en functionneert door levende *membra*, terwijl de uitdrukking *vakken* wijst op een indeeling, door het inzetten van schotten of het trekken van strepen verkregen, en evenzoo de uitdrukking *deelen* denken doet aan een mechanisme, dat door de bijeenvoeging van de samenstellende deelen tot stand kwam. *Deelen* wordt daarom ook gebezigd, waar sprake is van de anorganische natuur of van een organisme dat te niet ging. De chemie scheidt vaste stoffen, vloeistoffen en gassen in hun samenstellende deelen. Ook een lijk wordt door het ontleedmes in deelen uiteengelegd. Maar het levend organisme eischt, althans in de hoogere sferen, eigenlijk de uitdrukking van *membra*. Zelfs op vereenigingen, hoewel deze niet organisch, maar mechanisch door de wilsuiting van zeker aantal personen tot stand komen,

wordt, omdat ze in de hoogere sfeer van het menschelijk leven optreden, de uitdrukking van *leden* toegepast, en de vereeniging zelve een *corpus* of *corporatie* genoemd. Ook spreekt men, hoewel minder juist van een zedelijk *lichaam*. Een lichaam, corpus of organisme, vindt ge in het huisgezin, in de familie, in den staat en in de kerk, maar juist niet in een vereeniging; en het is alleen om den *mensch* in zijn digniteit te eeren, dat desniettemin ook bij zulke vereenigingen van *corpus* en *membra corporis* gesproken wordt. Juist dit echter maakt het des te meer ongeoorloofd, om waar, gelijk bij de *wetenschap der Theologie* van een wezenlijk *organisme*, en van een organisme *dat leeft*, sprake is, de hierbij passende uitdrukkingen van *corpus* en *membra* te bannen, en er die van complex, aggregaat en deelen voor in de plaats te schuiven. Te minder mocht hiertegen het protest uitblijven, nadat Schleiermacher de opvatting van de Theologie, als ware ze slechts een complex of aggregaat van studiën, tot beginsel heeft verheven. Wat organisme is moet organisme blijven. Er is hier een kiem, opgekomen uit een *σπείρα*, dat werken ging, zoodra het de geschikte aard vond; en uit deze kiem zijn vanzelf de stengels, en even vanzelf aan deze stengels de sprieten en halmen uitgelopen. Iets wat ten deele reeds bij elke wetenschap geldt, maar te meer nadruk erlangt bij de Theologie, omdat deze, als in het organisch leven der kerk ingeweven en als in haar ontwikkeling door den Heiligen Geest als *Doctor et magister ecclesiae* geleid, deze organische eenheid van leven, die elke wetenschap kenmerkt, nog accentueert.

Intusschen zou het een overdreven *purisme* zijn, indien hier deswege van *leden* in plaats van over vakken of deelen gesproken werd. In het Latijn zou dit nog gaan. *Membra corporis theologia* heeft niets dat afstuit. Ook onze Duitsche naburen beschikken over het schoone woord „*Gliederung*,” en vinden in „*Gliedmass der Theologie*” niets, dat hun taalgevoel kwetst. Ging men daarentegen in het Nederlandsch van leden of ledematen van het lichaam der Godgeleerdheid spreken, dan zou de bijsmaak van pedantisme moeilijk te loochenen zijn. Het gebruik heerscht in zulke quaestiën nu eenmaal despotisch. „*Verba valent usu, quem penes arbitrium*

est et ius et norma loquendi", en ook wij zullen ons wel wachten, ons ten deze aan majesteitsschennis schuldig te maken. Ons protest strekt dan ook uitsluitend, om door de min juiste uitdrukkingen van *vakken* of *deelen* geen schade te laten toebrengen aan het bezielend besef, hoe de Theologie als één organisch geheel metterdaad leeft, en naar den drang van haar innerlijke levenswet haar ontwikkelingsproces doorzet. Alleen wie er zich van bewust is, dat niet hij met anderen de Theologie *maakt*, en dat dus zoomin hij als die anderen naar willekeur over haar te beschikken hebben, maar dat de Theologie vanzelf ontkiemt en opspruit als gevolg van eene door God in het menschelijk bewustzijn veroorzaakte actie, neemt als theoloog tegenover de Theologie de juiste verhouding in.

Nog een ander belang hangt hiermee samen. Ook bij het nauwkeurigst opsporen en vaststellen van de grenzen, die het ééne membrum theologiae van het andere afscheiden, stuit men telkens op de bedenking, dat toch de ééne disciplina gedurig op het erf eener andere disciplina overtreedt, zoodat beide schijnbaar ineenloopen. Kerkgeschiedenis en Kerkelijke oudheidkunde, Dogmatiek en Dogmengeschiedenis, Ethiek en Dogmatiek, en zooveel meer, laten u telkens in verlegenheid, zoo ge, in stede van centraal, in de peripherie de grenzen, die deze disciplinae vaneenscheidt, wilt afpalen. Dit nu heeft, zoo ge de Theologie als een levend organisme opvat, niets dat u verwonderen kan. Veeleer mag gezegd, dat deze onmogelijkheid, om in de peripherie de juiste grens tusschen membrum en membrum aan te wijzen, een bewijs is voor het organisch karakter van het geheel dat ge onderzoekt. Ontvangt ge daarentegen door de uitdrukking van *vakken* en *deelen* te zeer de voorstelling van een mechanisch ineengezet compositum, dan maakt dit gedurig ineenvloeien van vak en vak allicht den indruk van iets gebrek-kigs. Wie toch zeker geheel door strepen of schotten in vakken indeelt, levert *slecht* werk, zoo hij zijn lijnen onzuiver trekt; en zoo ook wie met het ontleedmes en lijk onzuiver in zijn deelen ontleedt, schiet in de praestatie van goeden anatomischen arbeid te kort.

§ 2. *Uitgangspunt.*

Alvorens de vier groepen van studievakken, waarin de Theologie uiteenvalt, afzonderlijk te bespreken, behoort hier kortelijk uit het Tweede Deel dezer Encyclopaedie geresumeerd, hoe het subject aan de eerste groep, t. w. aan de Bibliologische, toekomt. Logische orde eischt, dat de eerste groep u brenge op het punt waar de tweede begint, de tweede u den weg ontsluit voor de derde, en de derde u inleide in de vierde. Maar aan de eerste groep gaat geen andere vooraf, en hier ter plaatse dient alzoo aangetoond, hoe we toekomen tot de eerste groep. Dit is nu wel in het Algemeene Deel dezer Encyclopaedie volledig uiteengezet, maar dient hier in korte saamvatting herinnerd te worden.

Evenals elke wetenschap, zoo moet ook die der Theologie, haar starting-point *in het subject* bezitten. Eerst uit dit subject komt men tot het object óók der Theologische wetenschap, en het is in de eerste plaats door de relatie, die tusschen dit subject en dit object bestaat, dat het onderzoek wordt beheerscht. Subject nu der Theologische wetenschap is de mensch, ook hier genomen als representant der menschheid. Niet het individueele bewustzijn van A of B treedt hier op, maar het communale bewustzijn als zoodanig. Dit subject nu komt hier voor *in een bepaalden modus* maar in een modus, waardoor zijn grondtrek niet te loor gaat. Die grondtrek bestaat hierin, dat er in dit subject is een semen religionis, een sensus divinitatis, levensgemeenschap met den immanenten God. Deze grondtrek, gevoegd bij den drang naar helder bewustzijn, die in alle bewust subject is, drijft uit, om van dien immanenten God *kennisse* te zoeken; een kennisse die echter het subject zich zelf niet verschaffen kan, maar die *aan* dit subject moet worden geopenbaard. Deze grondtrek erlangt nu intusschen een bepaalden modus *door de palingenesie*. De noodzakelijkheid voor dezen bepaalden modus is het gevolg van de versterking door de zonde, zoowel in den grondtrek van den sensus divinitatis, als in het overige bewustzijn van het subject aangericht. Deze modus der palingenesie heeft ten gevolge, dat de sensus divinitatis weer tot kracht komt, en dat er licht valt in de σκοτία

van het bewustzijn; voor alle weten, dat hier reëel zal zijn, een onafwijsbare voorwaarde.

Door de palingenesie wordt echter de grondtrek van den *sensus divinitatis* niet eenvoudig in oorspronkelijken vorm hersteld. De palingenesie kan noch buiten het zondig verleden, noch buiten den actueelen toestand van het subject omgaan. Ze is geen nieuwe schepping, maar herschepping; enting, geen nieuwe planting. Vandaar dat ze potentieel zich te midden van eene met haar wezen strijdige actualiteit openbaart, en alzoo op die actualiteit berekend moet zijn. Dit nu geschiedt door de inwoning van den Heiligen Geest, die het ideale subject is, in tegenstelling met het actueele. Maar dit is niet genoeg. Immers de herstellende *sensus divinitatis*, die door den inwonenden Heiligen Geest geleid wordt, dringt opnieuw naar *kennisse* van God; en ook nu kan deze aan het subject niet toekomen dan *door Openbaring*; ook deze Openbaring moet alzoo een *modus* aannemen, die met den aard van het subject der palingenesie overeenstemt. Ze moet daartoe tweeledig zijn: ten eerste een *reële* Openbaring, die, in onderscheiding van de actueele realiteit, waarin het subject leeft, hem een realiteit biedt, die bij zijn nieuwen toestand past. Deze is centraal in de incarnatie van den Logos gegeven, en wel in organischen samenhang met wat aan die incarnatie voorafgaat en er uit volgt. Maar ze moet in de tweede plaats ook een Openbaring aan *het bewustzijn*, d. i. een aankondiging van het te incarneeren, straks geïncarneerde Woord zijn, en dus een Openbaring *van waarheid*. Zelf toch kan het subject uit de ideale realiteit, die zich voor ons ontsluit, de kennisse Gods niet opmaken. Vandaar het *ἁλκῆν* van God, ter openbaring van zijn *gedachten*. En ook, overmits het subject een historisch proces van eeuwen doorloopt, en toch èn de openbaring van deze realiteit èn deze *ἁλκῆ τοῦ Θεοῦ* in een bepaalden tijd afloopen, moet èn deze realiteit èn deze *ἀλήθεια* geconserveerd en gedistribueerd. Vandaar de Heilige Schrift.

Aan deze Heilige Schrift nu ligt het subject gebonden door het *Testimonium Spiritus Sancti*. De Geest in het subject herkent den Geest in de Schrift in zijn identiteit. De in die Schrift ge-

boden andersoortige realiteit spreekt het subject in zijn andersoortigen modus van palingenesie toe; en de in die Schrift geboden ἀλήθεια over den mensch, past en sluit op den aldus tot stand gekomen vorm van het menscheijk bewustzijn. Het rechtstreeksch verband tusschen het subject en de Heilige Schrift klemmt alzoo in het geestelijke *centrum* der Heilige Schrift. Het subject grijpt de Heilige Schrift in haar kern aan, zonder nog iets te weten omtrent de peripherie. En eerst doordien in die Heilige Schrift organisch al meer alles tot in den buitensten omtrek met dat centrum blijkt saam te hangen, voelt het zich ten slotte onlosmakelijk gebonden aan die Schrift als Schriftuurlijk geheel. Tot wetenschappelijk onderzoek overgaande kan het subject dus niet anders dan met het onderzoek van deze Heilige Schriftuur beginnen. Vandaar dat de *Bibliologische* groep vooropgaat.

EERSTE AFDEELING.

DE BIBLIOLOGISCHE GROEP.

§ 3. *Deze groep als eenheid genomen.*

Uit wat hoofde de gewone benaming van *Exegetische* vakken voor deze groep verworpen werd, om er dien van *Bibliologische* groep voor in de plaats te stellen, is in het tweede deel aangetoond, toen de *indeeling* der Theologie ter sprake kwam. De samenstelling van *Biblia* met den uitgang *logische* duidt, evenals bij alle andere soortgelijke benamingen, niets anders aan, dan dat de menscheijke λόγος in het aangegeven object indringt, ten einde het te leeren verstaan in zijn bestand en werking. *Psychologische*, *Physiologische*, *Zoölogische* vakken zijn studiën, waarbij de λόγος des menschen τὴν ψυχὴν, of τὴν φύσιν, of τὸ ζῶον tot voorwerp van zijn onderzoek kiest 1). Ook hier kan derhalve Biblio-

1) Uitzondering maakt alleen het woord: *Philologische*. Naar den gemeenen regel had hiervoor *Logologische* moeten genomen zijn. Waarschijnlijk echter heeft men, euphoniae

logische groep niet anders beduiden, dan dat ons een groep van studiën wordt voorgelegd, wier onderscheidend kenmerk ligt in de *Biblia*, als het gemeenschappelijk object, waarin door alle deze studiën de menschelijke λόγος, zij het ook op onderscheidene wijze, poogt in te dringen, met het doel om het te doorzien en te begripen. De rechtvaardiging van deze groep ligt derhalve in het eenheidsbegrip der τὰ Βιβλία, Heeft men onder τὰ Βιβλία niet anders te verstaan dan een ten deele altoos toevallig complex van eenige Palestijnsche schrifturen, dan bestaat er geen bibliologische groep als onderdeel van de Theologie. Zelfs zij, die in stee hiervan de *exegetische* groep aandienden, hebben daarom steeds behoefte gevoeld, om, ten bewijze van de juistheid hunner encyclopaedische indeeling, zeker eenheidsbegrip voor de Heilige Schriftuur vast te stellen. Oudtijds nu bestond er geen geschil over, dat dit eenheidsbegrip lag in het feit, dat in de Heilige Schrift het Woord Gods voor ons lag. Sinds echter dit standpunt door de meesten word prijsgegeven, deed men tweeërlei nieuwen voorslag, den eenen meer litterarisch, den anderen meer historisch getint, en zocht men die onmisbare eenheid of in het begrip van Israelietische en oud-Christelijke Letterkunde, of in de opvatting van de Schrift als Oorkondenboek voor het ontstaan der Christelijke Kerk. In zoverre nu deze Encyclopaedie aan de aloude voorstelling vasthoudt, en de beide nieuwe voorstellen niet *kan* aanvaarden, is het hier de plaats, allereerst op deze thans meest gangbare voorstellingen critiek te oefenen. Toetsen we daartoe elk dezer beide voorstellen afzonderlijk.

De eerste voorslag bedoelt dan, dat in de boeken der Heilige Schrift, die dan natuurlijk den eeretitel van „heilig” inboet, twee verzamelingen van schriften zijn saamgevat. Eenerzijds zeker aantal schriften, die ons de letterkunde van het Israelietische volk bieden, en anderzijds een veel kleinere collectie van schrifturen en brieven, die ons het letterkundig product voorleggen van de

causa, dit logge logologisch gemedend; en dienvolgens zijn toevlucht genomen tot een afwijkende formatie, die, evenals φιλοσοφία, φιλομαθία en φιλομουσία, na φιλεῖν het object van zijn studium noemde, en zoo ook hier het φιλεῖν τὸν λόγον gekozen.

Christelijke Kerk in de eeuw van haar ontstaan. Dit eenheidsbegrip is alzoo niet bloot formeel bedoeld, want *letterkunde* is hier sensu praegnanti genomen. De bedoeling is niet, dat ons *al* het in Israel of in de eerste Christelijke Kerk geschrevene zou zijn voorgelegd, maar alleen datgene wat als de *letterkunde*, zoo van Israel als van de eerste Christelijke kerk, in edeler zin kon gelden. Die letterkunde wordt dan in verband gebracht met Israels eigenaardige geestesrichting, als het „volk der religie”, gelijk men het noemt. Bezat de Griek de gave voor dialectische en aesthetische voortreffelijkheid, was aan den Romein het charisma voor de juridische ontwikkeling verleend, Israel bezat een geheel andere uitnemendheid in de geheel eenige rijpheid van zijn religieuze ontwikkeling. Dit bracht te weeg, dat de hoogste intellectueele levensuiting van dit volk in zijn letterkunde een bijna uitsluitend religieus karakter droeg, en het is in dit religieus karakter dat derhalve deze letterkunde de haar eigenaardige eenheid vindt. Verwant hiermede is dan de letterkunde der eerste Christenen. Van hen ging een geheel nieuwe actie op de wereld uit. Ook voor die actie grepen hun beste mannen naar de pen. En overmits nu deze actie in eminenten zin een even religieus karakter vertoonde, en genetisch aan de religieuze actie van Israel verwant was, kon deze oud-Christelijke letterkunde met die van Israel onder één hoofd worden gebracht, als vertegenwoordigende *de* letterkunde van de relatief zuiverste religieuze ontwikkeling, die aan den nieuwen tijd voorafging en nu nog het religieuze leven der meest ontwikkelde volkeren beheerscht.

Hiertegen nu zij opgemerkt, dat deze humanistisch-litteraire opvatting van de Heilige Schrift de groep van studiën, die men op het oog heeft, buiten de Theologische faculteit sluit, en er dus nooit toe kan leiden, om ze als onderdeel van het organisme der Theologische wetenschap te laten optreden. Letterkunde toch is en blijft letterkunde. En zoomin het iemand in den zin zou komen, de Romeinsche letterkunde, uit hoofde van het eigenaardig juridisch charisma van dit volk, onder de juridische faculteit thuis te brengen, even weinig gaat het aan, een stuk letterkunde aan de Theologische faculteit toe te bedeele, alleen uit het motief, dat

in deze letterkunde de religie de machtigste factor bleek. Wie van letterkunde spreekt en letterkunde beoefent, beweegt zich op philologisch terrein. Hem is het om de classieke producten te doen, waarin het menschelijk bewustzijn als zoodanig, d.i. *ὁ λόγος*, zijn rijkdom van taal, den schat zijner verbeelding, de fijnheid van zijn denken, en zijn zin voor het schoone heeft uitgesproken. De letterkunde van een volk moet daarom niet gewaardeerd naar den geest, die haar bezielde, maar naar de hoogte van ontwikkeling, waartoe ze opklom, en den rijkdom van vorm, waarin ze zich ontwikkelde. Naar dien maatstaf nu staat in de oudheid de letterkunde van Griekenland en Rome ongetwijfeld bovenaan, en is wat Israel voortbracht hiermeê ternauwernood vergelijkbaar. Zelfs op het Semietisch terrein moet Israel, wat zijn litterarische productie betreft, zeer stellig voor de Arabische letterkunde de vlag strijken. En wie nu desniettemin, enkel om het religieus karakter van deze litteratuur, haar een eereplaats aanwijst, verwacht eenvoudig tweërlei maatstaf, en verzuimt hier dien maatstaf aan te leggen, die, als het op letterkunde aankomt, alleen aangelegd worden mag. Letterkunde valt onder den scepter der Philologie. Zij en niet de Theologie heeft hier recht van keur. En het is op dit litteraire standpunt eenvoudig roof aan de Philologie gepleegd, zoo men zulk een bundel litteraire producten in de qualiteit van „letterkunde” aan de Theologische faculteit toewijst.

Doch er is meer. Welk philoloog is ooit op de gedachte gekomen, om de letterkunde van eenig volk in één bundel saam te voegen? Dat men de producten van een zelfde klasse saamvoegt heeft nog zin. Maar èn in Oud èn in Nieuw Testament zijn geschriften bijeengevoegd van den meest uiteenloopenden inhoud, van geheel verschillend *genre*, soms door eeuwen in oorsprong van elkander gescheiden. Ook al plaatst men zich dus op het litteraire standpunt, dan is hiermeê nog in het minst niet het eenheidsbegrip voor den bundel gevonden. Bovendien, letterkunde in praegnanten zin is niet omne scriptum dat tot ons kwam, maar alleen datgene wat in zijn soort classiek is. De letterkundige opvatting keurt en schift. En al zijn er nu zeer zeker onder de boeken des Ouden Testaments onderscheidene geschriften, die óók uit letterkundig oogpunt

eminent hooge waarde bezitten, wie zou dit van Nehemia, wie van de Kronieken, wie zelfs van Jozua durven beweren? Waar dan ten slotte nog bij komt, dat de letterkundige opvatting noch de apocryphen noch de overige litteratuur, zoo uit den Israelietischen kring als uit de eerste Christelijke Kerk, zonder nadere keur op zij mag leggen. Jezus Sirach staat litterarisch ongetwijfeld hooger dan Daniël, en zelfs de Maccabeën hooger dan Esther. Geheel dit standpunt blijkt dan ook, hoe nader men het toetst, des te onhoudbaarder. Het poogt tweeërlei motief: het aesthetische en religieuze, te vermengen, en is daardoor buiten staat ook maar één dier twee tot zijn recht te laten komen. De Regeering ten onzent beging dan ook geen geringe onvoorzichtigheid, toen zij in 1876, kwalijk door haar adviseurs ingelicht, deze valsche titulatuur in Art. 42 van haar wet voor het Hooger Onderwijs opnam. (Wet van 28 April 1876, Stbl. n^o. 102.)

Verre boven dit litterarische standpunt staat dan ook het andere, waarop men zich vooral in Schleiermacher's school begon te plaatsen, en dat men het *historische* kan noemen. Men rekent dan in de Theologie in hoofdzaak met het notoire feit van het bestaan eener Christelijke Kerk en Christelijke religie. Men gaat in de historie van dit phenomeen terug tot op zijn ontstaan; onderscheidt dit ontstaan als normatief van de historie der kerk, als aan de critiek van dit normatieve steeds onderworpen; en hecht daarom exceptioneele waardij aan die oorkonden, die, uit de eerste Christelijke actie voortgekomen, haar ontstaan toelichten. Dit leidt dan tot de waardeering van het Nieuwe Testament. En overmits nu de Christelijke religie wel eerst ongeveer 30 à 40 jaren na onze jaartelling de wereld intreedt, naar toch zeer beslist haar wortels in den Israelietischen bodem had liggen, acht men ter verklaring van het Christendom ook de oorkonden, waaruit Israels godsdienstig leven gekend wordt, van aanbelang, en redt zoo de beteekenis van het Oude Testament. Wel erlangt ook zoo het Oude Testament slechts secundaire waarde, maar in het begrip: Oorkonden ter verklaring van het ontstaan van de Christelijke religie in haar orgineel-normatieve

vorm, is op die wijs dan toch zekere saamvatting voor den inhoud van Oud en Nieuw Testament gevonden. Dat nu wie deze voorstelling aankleeft hooger standpunt inneemt dan wie den nadruk legt op de Israelietische en oud-Christelijke *Letterkunde*, springt in het oog. Immers, met de historische opvatting treedt beslist de religie, en wel de religie, gelijk ze in de Christelijke Kerk leeft, op den voorgrond, en blijven we derhalve op theologisch terrein. En toch ook met deze opvatting mag geen vrede worden genomen, overmits ze in het minst niet in staat is, om een eigen groep van exegetische of bibliologische vakken te constitueeren, en evenmin de eenheid van de Schrift als bundel eeren kan.

Bij de verklaring van elk historisch phaenomenon heeft men op oorkonden terug te gaan. Die oorkonden als zoodanig zijn letterkundige producten. Voor zoover dus ons bewustzijn in die oorkonden poogt in te dringen, is de critische, linguïstische en hermeneutische arbeid, die aan het recht begrip dier oorkonden wordt ten koste gelegd, niet iets specifieks juridisch of theologisch, maar van den beginne tot den einde philologisch van aard. Wel dient toegestemd, dat voor de verklaring van den inhoud kennis noodig is van het onderwerp, dat behandeld wordt; maar dit bewijst alleen, dat ook de philoloog soms anderer kennis moet te hulp roepen. Wat ons van de Romeinen over militaire-, oeconomische- en andere aangelegenheden is overgeleverd, kan niet dan met behulp van de kennis, die landbouw of krijgskunde aanbiedt, tot volkomen helderheid gebracht. Maar door wien is nu op dien grond ooit beweerd, dat de schrijvers over deze onderwerpen aan de classieke studiën moesten ontnomen worden, en dat de hermeneutiek er van moest toevertrouwd aan militairen of oeconomen? Vat men derhalve de schriften van Oud en Nieuw Testament eenvoudig als oorkonden op, die betrekking hebben op het ontstaan van het Christendom, dan heeft het geen zin, van theologische exegese, van theologische hermeneutiek enz. te spreken, en moet zoo de hermeneutiek als de critiek, zoo de exegese als de resumtie van deze geschriften eenvoudig toegewezen aan de litterarische faculteit. Deze studiën hooren dan in de theologische faculteit niet thuis; en nooit mag

gedoogd, dat ge gemakshalve, en met het oog op de vorming van dienaren voor de kerk, toch deze studiën maar in de theologische faculteit opneemt. Immers op die wijs gaat het organisch verband van uw faculteiten te loor; wischt ge de juiste grenzen uit; en neemt ge onder de theologie op, wat dan niets is dan propædeuse. Want wel kan het dan nog theologie heeten, zoo ge er aan toe komt, om uit deze geschriften uw historisch en dogmatisch resultaat op te maken, maar dat hoort dan thuis in de historische en systematische groep, en laat in geen geval plaats voor een groep van exegetische of bibliologische vakken. Vóór Schleiermacher beging men de fout, om ook de propaedeutica in de Theologische Encyclopaedie te behandelen. Zelfs bleek ons, hoe menige theologische encyclopaedie meer dan twee derden van haar inhoud aan deze propaedeutische studiën wijdde. Maar nu Schleiermacher eenmaal, volkomen juist, aan dit niet-theologisch deel in de Theologie een plaats ontzeide, late men niet nogmaals dezelfde fout insluipen, door een puur litterarisch vak, gelijk alle bestudeering van oorkonden is, in een theologisch kleed te steken.

Blijkt aldus hoe ontoereikend ook deze opvatting is, om het bestaan van een exegetische of bibliologische groep in de Theologie te rechtvaardigen, evenmin slaagt deze opvatting er in, om de eenheid van de Schrift als bundel tot haar recht te doen komen. Zeker, er bevinden zich in dien bundel zeer gewichtige schriften, die tevens oorkonden zijn voor het ontstaan der Christelijke Kerk; maar al aanstonds mag niet verheeld, dat bij deze opvatting het Oude Testament met het Nieuwe eenvoudig in geen vergelijking komt. Moeilijk zelfs kan gezegd, dat de boeken van het Oude Testament in dien zin *oorkonden* zijn. Ze lichten, ja, de Nieuw-Testamentische oorkonden toe, ze toonen ons de praeformatie van de Christelijke religie in Israel, meer dan één punt zelfs in het leven der eerste Christenen, hetwelk in het Nieuwe Testament geen verklaring vindt, maken ze ons duidelijk. Maar *oorkonden* in den eigenlijken zin zijn ze dan voor de Christelijke religie nooit. Het zijn dan oorkonden, niet voor het Christendom, maar voor het levensmilieu, waarin en waaruit het Christendom opkwam. Voor de scheiding tusschen Oud en Nieuw Testament, waartoe deze

opvatting noopt, is men dan ook niet teruggedeinsd; en reeds hierdoor was de eenheid van den bundel prijsgegeven. Doch er is meer. Kom ik tot de Schrift met het uitsluitend doel, om in haar zekere oorkonden voor de kennis van het ontstaan der Christelijke religie te vinden, dan dekt dit begrip alleen datgene wat als oorkonde dienst doet. Er moet dan geschift. Wat als oorkonde geen belang heeft, verliest dan zijn waarde, en alleen wat als oorkonde wezenlijken dienst praesteert, blijft belangrijk. Van een eenheid, als in *τὰ Βιβλία* ligt uitgedrukt, blijft op die wijs schier niets over, en zelfs in die boeken, die als oorkonden nog zeker belang vertegenwoordigen, moet dan nogmaals geschift tusschen hetgeen in haar inhoud ons historische kennis omtrent het ontstaan det Christelijke Kerk oplevert of onthoudt. Handelingen wordt dan veel gewichtiger dan het Evangelie van Johannes, en in Johannes' Evangelie het verhaal omtrent Johannes den Dooper veel belangrijker dan de capita XIV—XVII. Bovendien, als het ons om oorkonden, en niets dan dit, te doen is, valt niet in te zien, om wat reden de boeken van het Nieuwe Testament een eigen karakter moeten dragen, daar toch deze geschriften niet de eenige zijn, die ons uit de eerste eeuwen zijn toegekomen. Zoo valt de grens tusschen de Nieuw-Testamentische geschriften en de overige oud-Christelijke geschriften noodzakelijk weg. Want wel dient de traditie deze geschriften als van ouder dagteekening en van meer apostolischen oorsprong aan, maar voor hen, die de door ons bestreden opvatting bepleiten, geldt deze beweegreden niet. Immers, volgens hun zienswijze zijn de meeste Nieuw-Testamentische geschriften pseudepigrapha, en komen andere geschriften hun in ouderdom zeer na. De belangstelling waarmee nu onlangs de ontdekking van enkele fragmenten uit aan Petrus toegeschreven geschriften werd begroet, gaf dan ook al den indruk, dat men c. q. geneigd was, om ook aan dit onechte Petrus-document onder de oorkonden, die men raadpleegde, een plaats in te ruimen. De onechtheid deed er daarbij niet toe; immers onecht zijn ook de thans gangbare Evangelien. Onze slotsom kan derhalve geen andere zijn, dan dat ook de *historische* opvatting van deze groep, die zich met het begrip

van *oorkonden* poogt te redden, onmachtig is, om de critische en exegetische bestudeering van deze oorkonden als specifiek theologisch te rechtvaardigen, en ten andere niet in staat is, om hetzij de eenheid, hetzij het uitsluitend karakter van den heiligen Bundel te handhaven.

Als laatste argument zij hieraan met opzicht tot beide opvattingen nog dit toegevoegd, dat noch de ééne noch de andere de betekenis verklaart, die het Oude Testament voor de eerste Christenen en Nieuw met Oud Testament saam voor de latere Christenheid als religieus en heilig Boek erlangde. Dit wordt niet verklaard bij de *letterkundige* opvatting; immers, eenerzijds lijdt het geen tegenspraak, dat onze belletristen, die, o, zoo hoog met de Grieksche, de Italiaansche, de Fransche of de Engelsche letterkunde loopen, de Heilige Schrift bijna nimmer, om aesthetisch te genieten, opslaan; en anderzijds staat het evenzeer vast, dat de Heilige Schrift juist de meeste waardeering vindt in kringen, die nauwelijks weten wat letterkunde of letterkundig genot is. En evenmin komt deze religieuze betekenis van de Heilige Schrift tot haar recht bij de *historische* opvatting van de Schrift als bundel van oorkonden. Hoe groote waarde toch ook voor de geschiedenis van het vaderland aan de oudste documenten of oorkonden zij toe te schrijven, nooit heeft dit eenig volk bewogen, deze oorkonden zelve tot zijn dagelijksche lectuur te kiezen. Om zijn geschiedenis te kennen, leest een volk niet die oorkonden, maar wat uit die oorkonden door de historieschrijvers van zijn tijd is te boek gesteld. Naar dien regel zou dus ook het Christenvolk nooit zelf die oorkonden tot zijn vaste lectuur hebben gekozen, maar uitsluitend zich gehouden hebben aan wat schrijvers uit zijn eigen tijd uit die oorkonden hadden samengesteld; aan hen en aan hen alleen het onderzoek dezer oorkonden overlatende.

Op grond van het vorenstaande vereischt het dan ook geen nader betoog, dat voor de eerste groep der Theologische studiën (hetzij men die dan Exegetische of Bibliologische noeme), geen

zelfstandig recht van bestaan te handhaven is, tenzij men de geheel exceptioneele positie van de Heilige Schrift, in onderscheiding van alle overige schriften, belijde; en voorts aantoon, in hoeverre deze exceptioneele positie invloed oefent op de studiën, die zich met haar bezighouden. Het steeds klimmende geroep, dat de Heilige Schrift juist zoo moet gemanipuleerd worden als men dit andere schriften doet, leidt dan ook rechtstreeks tot de vernietiging van deze groep als onderdeel der Theologie. Wat zijn theologisch stempel kwijtraakt, verhuist toch ongemerkt en vanzelf naar een andere faculteit. Natuurlijk had dit geroep beteekenis en recht, toen men eertijds het gewoon-menschelijke en natuurlijke element in deze Schriftuur theologisch kleurde. Zoo averechtsche overdrijving riep vanzelf reactie in het leven, en die reactie bewees ons uitnemenden dienst; al denkt ge slechts aan ons nu zooveel helderder inzicht in het Nieuw-Testamentisch Grieksch. Maar omdat dit gewoon-menschelijke element thans in zijn normaal en natuurlijk karakter beter geëerd wordt, vervalt nog het exceptioneele niet, dat als exponent bij dit natuurlijke bijkomt; en juist aan dien exponent ontleent elke studie, die zich op de Schrift richt, haar eigenaardig en daarom theologisch gehalte. De houding van hen, die dezen exponent, althans in zijn invloed op de studie, die men aan de Schrift besteedt, loochenen, en desniettemin deze studie als een afzonderlijk te qualificeeren *exegetische groep* aandienen, kan voor de rechtbank der formeele eerlijkheid dan ook moeilijk bestaan. Van tweeën, één toch. Ge erkent en belijdt, dat er een exceptioneele openbaring heeft plaats gegrepen en dat de Schrift hiervan het exceptioneele product is, — of wel ge loochent en betwist deze beide. Neem nu eerst het laatste. Er greep dan niets plaats, dat afweek van den gewonen regel, en bij de teboekstelling van wat plaats greep, ging 's menschen geest te werk, gelijk hij dit, aan zichzelf overgelaten, steeds deed en doet. Maar wat beweegreden zou er dan ooit zijn aan te voeren, om de bestudeering van deze Schriften anders te qualificeeren dan die van alle overige litteratuur? Toch niet het feit, dat er op religieus gebied soms machtige impulsen uit een heiliger sfeer op het menschelijk gemoed inwerken? Immers ditzelfde kan in die

algemeenheid, zelfs in nog sterker zin, van het aesthetisch gebied gezegd worden, zonder dat het deswege iemand ooit in den zin kwam, geschriften van aesthetischen aard uit vroeger eeuwen buiten den gemeenen kring van alle overige litteratuur te sluiten. Stelt ge daarentegen het tweede, waarop we wezen; heeft er metterdaad een exceptioneele Openbaring plaats gegrepen, en is zoo het verhaal als de inhoud van deze Openbaring op exceptioneele wijze gedocumenteerd, en aan de Kerk gegeven, dan natuurlijk laat zich reeds zonder nader bewijs vermoeden, dat de bestudeering der Heilige Schriftuur op meer dan één punt het volgen eener eigenaardige methode zal eischen, en dat ze uit dien hoofde van de andere documenten of oorkonden zal zijn af te zonderen.

Reeds hieruit volgt, dat het recht tot het vormen van zulk een afzonderlijke groep, dat aan de *letterkundige* en *historische* opvatting moet worden betwist, op het door ons ingenomen standpunt zich zelf uitwijst. Voor ons toch komt de Theologie op uit het door palingenesie en *ῥωτισμός* gewijzigd menschelijk bewustzijn, en aan dit gewijzigd bewustzijn is het geloof in de Schrift inhaerent. Zelf, in dezen gewijzigden toestand, vrucht van een exceptioneele inwerking, tast en zoekt dit menschelijk bewustzijn naar een andere voorstelling der dingen dan de reële wereld aanbiedt, en juist *dit* is het, wat zulk een hersteld bewustzijn vindt in de Schrift, tegelijk met de genetische en kwalitatieve verklaring van de wijziging, die in dit bewustzijn zelf plaats greep en van den toestand waarin het zich bevindt. Dit nu scheidt met noodzakelijkheid voor het herboren menschelijk bewustzijn de wereld der Schrift van de wereld der actualiteit af, en dienvolgens die Schrift zelve van wat overigens in die actueele wereld in schrift is gebracht. Op dit standpunt is alzoo het exceptioneel karakter der Schrift niet bevreemdend, maar geëischt. Niet hinderlijk, zoodat men het poogt te verkleinen, maar gepostuleerd, zoodat men eer neigen zou om het te vergrooten. En dit postulaat gaat uit niet van een betoog, niet van een redeneering, en is veel minder nog resultaat van wetenschappelijk onderzoek, maar vloeit rechtstreeks voort uit de bestaanswijze van het menschelijk bewustzijn

in den kring der palingenesie. Alleen in oogenblikken, waarin men aan de realiteit der wedergeboorte, en alzoo aan de juistheid van zijn eigen onmiddellijk bewustzijn vertwijfelt, kan men binnen dien kring de Heilige Schrift loslaten. Maar zóó is die twijfel aan eigen palingenesie en aan de realiteit van het eigen bewustzijn niet teruggedrongen, of onmiddellijk keert in het zelfbesef de *necessitas S. Scripturae* terug. Op dit standpunt is derhalve het formeeren van een afzonderlijke groep uit de studiën, die zich met de Heilige Schrift bezighouden, van dit exceptioneele karakter der Heilige Schrift het onmiddellijk en noodzakelijk gevolg. Immers de samenhang tusschen wezen en vorm is veel te innig, om ook maar de mogelijkheid toe te geven, dat zoo exceptioneele Openbaring niet noodwendig ook van invloed ware geweest op den vorm van haar documenteering. Nu toch hebben we niet met letterkundige producten, noch enkel met historische oorkonden te doen, maar met een univocum, dat als zoodanig een bundel, een eenheid vormt, en waarin ons volstrekt niet alleen het verhaal, maar ook de substantie zelve van die Openbaring wordt voorgelegd.

Schier overbodig is het, hier bij te voegen, dat op dit standpunt aan de *letterkundige* en *historische* waardeering van de Heilige Schrift in het minst niet wordt te kort gedaan. Voor wat het laatste aangaat, volgt dit reeds uit het feit, dat deze exceptioneele Openbaring niet in één punt des tijds is gegeven, maar een periode van eeuwen doorliep, en derhalve, zoo wat haar vorm als wat haar inhoud betreft, om historische uiteenzetting vraagt. En zoo ge wijst op de *letterkundige* waardeering der Heilige Schrift, zoo schoot men zeker eertijds over zijn doel heen, toen men de *maiestas stili* als een der sterkste uitwendige bewijzen voor de auctoritas *S. Scripturae* aanvoerde. Veel toch van deze *maiestas* is weinig anders dan Oostersche schrijftrant, gelijk men die ook in andere Semietische producten terugvindt. Evenzeer moet toegegeven, dat de verhevenheid van het te behandelen onderwerp ook in andere geschriften vaak tot hooge eloquentia leidde. Alsook, dat deze *maiestas stili*, die bij Jesaïa en Johannes onmiskenbaar is, volstrekt niet alle boeken van de Schrift kenmerkt.

Maar ook al trekt ge dit alles af, zoo blijft er toch nog ook in den stijl van menig stuk der Openbaring iets over, dat voor ons menschen onnavolgbaar is, en van uit aesthetisch oogpunt een exceptioneel karakter draagt. In Jesaia en Job, in de Psalmen en niet het minst in wat Jezus sprak, zijn brokstukken van zoo alles overtreffende schoonheid, dat hier meer dan het relatief geniale, dat er iets *absoluut* geniaals te bewonderen valt.

§ 4. *Deze groep in haar ontleding.*

De ontleding van deze groep wordt bepaald door haar omvang en den loop van haar organische geledingen. Ze zal dus een geheel andere zijn, indien men haar als *exegetische* dan wanneer men haar, gelijk in deze Encyclopædie geschiedt, als *bibliologische* groep opvat. Is ze *exegetisch*, dan valt al wat niet exegetisch is, met de exegeze niet rechtstreeks saamhangt, en niet uit haar voortvloeit, buiten haar kring. Op dit standpunt gaat het niet aan om b.v., de archaeologie en de historie van Israel in deze groep op te nemen. Ook het onderzoek van den Canon valt dan buiten haar, om verwezen te worden naar een afzonderlijke historia litteraria. Anders daarentegen komt het te staan, als men niet, naar formeele indeeling, van exegetische, maar, naar materiële indeeling, van bibliologische vakken spreekt. Dan toch staat men voor een *gegeven* object, en vallen onder deze groep alle studiën, die zich rechtstreeks op dit *object* richten. Geheel de wetenschap van de Heilige Schrift is dan tot haar domein te rekenen, en haar omvang wordt veel breeder. Met name de exegetische studiën, die zij geheel opneemt, vormen dan slechts een *onderdeel* van haar taak, in stee van die taak uit te putten.

Slechts ééne bedenking dient hierbij onder de oogen gezien. Indien de Heilige Schrift, zoo zou men kunnen tegenwerpen, het principium theologiae is, en de Theologie geen ander object van onderzoek heeft dan de cognitio Dei revelata, behoort dan niet geheel uw Theologie in deze groep geplaatst te worden, en is dit zoo, blijkt dan niet, dat ge als groep naamt, wat geen *deel*, maar het *geheel* is? Deze bedenking ligt voor de hand, en behoort daarom getoetst te worden. En dan zij hiertegen tweeërlei opge-

merkt. Vooreerst, dat de Heilige Schrift geen oogenblik iets anders dan instrumentum Spiritus Sancti is. Op zichzelf, buiten die heerschende macht van den Heiligen Geest, is ze even waardeeloos, als de diamant waardeeloos zou zijn in een wereld zonder licht. De Heilige Geest is alzoo niet slechts de factor, die haar het aanschijn schonk, maar tevens de factor, die alleen machtig is haar het Woord Gods voor het menschelijk besef te doen zijn. Vandaar dat die Schrift evenals een afgesloten electriche batterij is, indien ze niet door den Heiligen Geest gemanipuleerd en gebruikt wordt. Zeer zeker is het de Heilige Schrift, die als middel dienst doet om de kerk in stand te houden en voort te planten; maar de Schrift op zichzelf bewerkt dit effect nooit. Deze vrucht komt eerst uit, als de Heilige Geest de Schrift, die Hij wrocht, zelf aanwendt. Dit nu maakt, dat de Theologie volstrekt niet alleen de Schrift als zoodanig heeft te bestudeeren, maar, behalve dat, ook de Schrift in haar aanwending door den Heiligen Geest, zoo rechtstreeks als middellijk, heeft te onderzoeken, en zulks met inbegrip van de uitwerkingen, die hierdoor worden te weeg gebracht. Er is voor de Theologie dus een veelzijdige arbeid weggelegd. Deze arbeid eischt indeeling. En deze indeeling nu is het, die dwingt, om, ook afgezien van die verdere onderzoekingen, eerst bij die Schrift *als zoodanig* stil te staan, en haar in haarzelve te onderzoeken. Dit laatste nu juist is het, wat de Bibliologische groep zich tot taak stelt. Zij onderzoekt, als we ons zoo mogen uitdrukken, de electriche batterij, geheel afgezien van het veelzijdig gebruik, dat er van kan gemaakt worden, en gemaakt is.

In de tweede plaats geldt tegen de ingebrachte bedenking, dat bij de onderzoeking van elk object te onderscheiden is tusschen een oorspronkelijke en een meer verwijderde taak. De zoöloog moet zeer zeker ook het rund classificeeren en, zoo anatomisch als physiologisch toelichten; maar hieruit volgt nog geenszins, dat de zoöloog ook het verschillend gebruik behoeft aan te wijzen, dat van de melk, van het vleesch, van de huid, van de hoornen, en van de beenderen van het rund gemaakt wordt. Een botanicus leert u wel den boom en de geaardheid van het hout kennen, maar daarom

laat hij zich nog niet in met het meer verwijderd onderzoek van wat bij het bouwen, kerven en verbranden met het hout geschiedt. En deze onderscheiding nu geldt ook hier. Al is het, dat de Bibliologische studie het onderzoek omtrent τὰ Βιβλία volledig hebbe te leveren, daaruit volgt nog geenszins, dat onder deze studie ook thuis zou behooren het onderzoek naar wat de Heilige Geest in de kerk en in den enkelen geloovige op allerlei terrein des levens en in allerlei worsteling met de Schrift gedaan heeft. Het onderzoek van een goudmijn, dat leiden moet tot de constateering van haar inhoud en gehalte tot de kennis van haar ontginning, en tot het uitstallen van alles wat noodig is, om het erts uit de mijn te voorschijn te brengen, is in zichzelf compleet en afgelopen, zonder dat de ontginning van de mijn tevens goudstukken tot munt sla of Castellani te Rome in de keurigheid van zijn filigraan-siradiën evenare. En zoo nu ook is het hier. Ongetwijfeld legt de theologische wetenschap als haar bibliologische arbeid ten einde is, de Heilige Schrift niet ter zijde. Veeleer blijft ze die hanteeren tot in de fijnste applicatiën, gelijk de geestelijke nood der wereld en der kerk, die in elke eeuw en onder elk volk eischt; maar deze meer verwijderde studie ontnemt daarom aan de studie in engeren zin, die ze aan de Heilige Schrift ten koste legt, haar zelfstandig karakter niet. En dit nu juist is het karakter der Bibliologische studie. In deze studiën komt de theoloog tot de Heilige Schrift als tot de goudmijn, en deze studiën zijn afgelopen, zoodra de mijn en haar ontginning gekend, en het erts te voorschijn gebracht is.

Hieruit nu volgt vanzelf de drieërlei geleding, waarin deze groep organisch uiteenvalt. De mijn moet onderzocht, de wijze van ontginning nagespeurd, en het erts te voorschijn gebracht. Drieërlei arbeid, die vanzelf tot zijn recht komt, zoo men in deze Bibliologische studiën onderscheidt tusschen de *canonische*, de *exegetische* en de *pragmatische* vakken, waarvan de eerste soort zich met τὰ Βιβλία als *Boek*, de tweede met τὰ Βιβλία als *Geschrift*, en de derde met τὰ Βιβλία als *Getuigenis* bezighoudt. De nadere toelichting van deze ontleding kan vanzelf eerst bij de toelichting dier onderscheidene vakken worden gegeven. Hier volsta derhalve de aanwijzing van het logisch recht dezer indeeling, en van de nadere

groepeering van de onderdeelen van elk vak, waartoe ze noodzaakt.

Voor wat nu het logisch recht van deze indeeling aangaat, zoo zij er op gewezen, dat de *Canon* de historische formule is, die èn het exceptioneel karakter èn de eenheid van *τὰ Βιβλία* uitdrukt. Alleen door den Canon is deze bundel van geschriften organisch één. Het onderzoek van dezen bundel kan dus niet anders aanvangen dan met het onderzoek van dit canonisch karakter der Heilige Schrift *als boek*. Is dit onderzoek ten einde gebracht, dan volgt in de tweede plaats de vraag, op welke wijze moet te werk gegaan, om den zin van wat er staat te vatten, en in onzen vorm van gedachten te vertolken. Zoo volgt dan op de canonische groep de exegetische, die den Bijbel onderzoekt *als geschrift*. En is ook dit afgelopen, dan komt in de derde plaats *de inhoud* van deze Heilige Schrift aan de orde, en is het de taak genetisch de wording van dezen inhoud in zijn historisch verband bloot te leggen; de *pragmatische* groep, zich richtend op den Bijbel *als getuigenis*.

De verdere ontleding van elk dezer drie groepen kan hier slechts bij wijze van sylloge worden aangegeven. De Canonische studiën vallen vanzelf in tweeën uiteen; de *Canonica generalis* en de *Canonica specialis*, waarvan de eerste het canoniek karakter der Schrift als geheel onderzoekt en de tweede gelijk onderzoek instelt voor de afzonderlijke geschriften. Isagogiek, de vroeger veel gebruikte term, deugde daarom voor deze vakken niet, omdat „isagogiek” geen verband hield met het speciaal karakter der Heilige Schrift, en een algemeen woord is, dat men bij elk soort van studie bezigen kan. Ook sloot isagogiek deze studiën eigenlijk buiten de Theologie. Ze leidde er *heen*, maar niet er *binnen*. — De *exegetische* studiën splitsen zich in tekstcritiek, philologia sacra, hermeneutiek, exegese en metaphrase, waarbij dan als hulpvakken dienst doen de geographie, de chronologie, de fauna, de flora, de studie der apocryphen enz. — Tewijl eindelijk de *pragmatische* vakken drie in aantal zijn: de archaeologia sacra, de historia sacra en de historia revelationis. Van de Theologia Biblica wordt hier met opzet geen melding gemaakt, omdat deze begrepen is onder wat wij liever: de geschiedenis der Openbaring noemen. En evenmin is in deze Syllabus van vakken sprake van een „Leven van Jezus”, naardien het onze

overtuiging is, dat niemand een biographie van den Middelaar *kan* geven, en reeds de poging hiertoe den *Christus* uit den Rabbi van Nazareth wegneemt. Voor de rechtmatigheid van deze afwijkingen, evenals voor de juistheid van de aangewezen onderverdeeling zij het ons vergund naar de bespreking der afzonderlijke vakken te verwijzen, zoodat we hier volstaan met het boven gezegde in schema te zetten, en de „Gliederung” der Bibliologische vakken aldus in schets te brengen.

I. *Tà Biβλία* als *Boek*: De *Canonische* vakken.

1. de Canonica generalis.
2. de Canonica specialis.

II. *Tà Biβλία* als *Geschrift*: De *exegetische* vakken.

1. de tekstcritiek.
2. de philologia sacra.
3. de hermeneutiek.
4. de exegese.
5. de metaphrase.

III. *Tà Biβλία* als *Getuigenis*: De *pragmatische* vakken.

1. de archaeologia sacra.
2. de historia sacra.
3. de historia revelationis.

De hulpwetenschappen, als elders thuishoorende, nemen we niet in dit schema op. Alleen zij nog opgemerkt, dat we in de derde groep de *Biβλία* niet als *oorkonde*, maar als *Getuigenis* nemen, om ook hier in de benaming het eigenaardig karakter der Schrift niet te loor te laten gaan. „Getuigenis” is hier het Schriftuurlijke woord. Cf. Jesaia VIII: 20, alibi.

HOOFDSTUK I.

DE CANONISCHE VAKKEN.

§ 5. *De Canonische vakken als zoodanig*:

Onder „Canonische vakken” vatten we al datgene saâm, wat zich gemeenlijk als Isagogiek of Historisch-Critische inleiding

aandiende, en bovendien de dusgenoemde Leer van den Canon, met inbegrip van een deel uit den Locus de Sacra Scriptura. Deze drieërlei studie toch, ook al is ze door haar, deels critisch, deels historisch, en deels systematisch karakter onderscheiden, richt zich op éénzelfde object, en heeft éénzelfde doel, t. w. om de Heilige Schriftuur in haar eenheid, en in het eigenaardig karakter van die eenheid, in te denken, en, zoover ons dit mogelijk is, te leeren verstaan. De naam van Isagogiek of Historisch-Critische inleiding is voor het grooter deel dezer studiën niet wel te verdedigen. Hij was dit, toen men op het eind der zeventiende eeuw hieronder niets anders verstond dan een summier opgave, die aan de uitlegging van elk Bijbelboek voorafging, van hetgeen meer algemeen omtrent den schrijver van dit boek, de aanleiding tot het schrijven er van, en zijn lotgevallen bekend was. Juist omdat er toen geen eigenlijke studie achter school, en niemand er aan dacht, dat uit deze summier opgaven allengs een afzonderlijke wetenschap zou opkomen, was toentertijd de naam van *Inleiding* op zijn plaats. Thans echter is deze naam niet wel te handhaven. Reeds hierom niet, wijl een inleiding altoos *kort* moet zijn, en hier de inleiding in omvang het eigenlijke werk, waartoe het inleidt, zeer verre zou te boven gaan. De studiën hier bedoeld hebben thans almeer een *zelfstandig* karakter erlangd, en mogen uit dien hoofde niet langer tot bijkomstig hulpvak gedegradieerd blijven. Niet meer in het voorportaal, dat tot den tempel der Theologie inleidt, maar in de zalen der Theologie zelve moet ook aan deze soort studiën een plaats worden aangewezen. Doch er is meer. Zoo onschuldig toch als deze naam van inleiding in een vroegere periode was, zoo bedenkelijk is, na de groote uitbreiding die deze studiën erlangden, deze naam thans geworden. Wie inleidt, en dit niet doet, als verrichtte hij een bijkomstigen hulpdienst, maar aan dit zijn inleiden een zóó hoog gewicht hecht, zoodat het een zaak van beteekenis wordt, bedoelt niet slechts *in* te leiden, maar ook te *leiden*. Op die wijs beginnen deze studiën overwegenden invloed op geheel het theologisch onderzoek uit te oefenen, en ten slotte hangt het bijna geheel van den gediensligen inleider af, waar ge in de Theologie en wat er van uw Theologie te recht komt. Wie is nu bij

deze opvatting de Cicerone, die aldus geheel uw studiën beheerschen zal? Is het een kamerheer van dienst, die van binnen uit dit paleis u te gemoet treedt, of wel is deze gediensstige inleider een vreemde, die buiten staat, en allicht met minder goede bedoeling jegens den schat in dit paleis bezielt is? En dan is het duidelijk, dat de naam isagogiek op het laatste zinspeelt. Het is de criticus, de man van de rede, die, zonder eenige geestelijke verwantschap met het principium Theologiae, de deelen en stukken van de Heilige Schrift voor uw oog uiteensnijdt, om u op zijn wijs de anatomie der Heilige Schrift te leeren kennen. Zoodoende wordt dan nog, eer ge aan de exegese, laat staan aan de Theologie in engeren zin, toe zijt, zoo bij manier van inleiding uitgemaakt, dat er van een eigen karakter dier Schriftuur niets aan kan wezen, en dat zij met alle andere schrift valt onder den algemeenen regel. De inleider, wel verre van alleen de deur voor u te ontsluiten, en u de trap te wijzen, wordt, dank zij die tactiek, heer in het huis. Deze hypertrophie van de isagogische studiën heeft dan ook feitelijk alle harmonie in de theologische studiën verbroken, en haar eenheid op niet geringe wijze in gevaar gebracht.

Uit dien hoofde is het noodzakelijk, de hoogere beteekenis, die deze studiën allengs erlangden, ook encyclopaedisch tot haar recht te laten komen, maar om ze dan ook te gelijk aan de gemeene huisorde te onderwerpen. Dit doel nu schijnt ons bereikt te worden, zoo we het uitgangspunt van deze studiën zoeken in *den Canon*. Het praedicaat van *Heilig* voor Schriftuur wordt in zijn toepassing op de enkele boeken het praedicaat van *Canonick*. Gelijk de Heilige Schriftuur daar ligt, en gelijk ze subjectief door den theoloog aanvaard wordt, maakt ze exceptie; beweert ze iets te zijn, wat geen ander boek noch collectie van schrifturen is; en maakt ze aanspraak op de uitoefening van zekere autoriteit. Gaat nu de wetenschap er toe over, om deze Biblia te onderzoeken, dan is derhalve dit exceptioneele, dit eigenaardige, deze hooge prententie het hoofdpunt, waarop zich het onderzoek te richten heeft, en hebben alle overige onderzoekingen zich om dit ééne hoofdpunt te schikken. Natuurlijk kan ook iemand, die geheel buiten onze levenssfeer staat, een kundig Buddhist of scherpzinnig Chinees,

zich de moeite getroosten, om deze Schriftuur van alle zijden te bezien en te beoordeelen; maar dit zou geen theologische studie opleveren. De studie der Theologie heeft een eigen uitgangspunt. Dit uitgangspunt ligt in het feit, dat er èn door de historie der Kerk in gemeenen, èn door het testimonium Spiritus Sancti in individueelen zin, zekere band ontstaan is tusschen die Schriftuur en den onderzoeker, een band, in die Schrift zelve aldus gequalificeerd, dat men voor Gods Woord heeft. Dit mystieke feit mag dus geen oogenblik buiten rekening gelaten. Wie er niet op let, rukt de Schriftuur uit het levensverband los, en behoudt niets dan een abstractie. Het is juist dit mystieke feit, waarover deze studiën licht moeten verspreiden, en dat ze niet ignoreeren noch wegcijferen, maar *verklaren* moeten. En overmits nu in het begrip van *den Canon* juist de formule ligt, die dit mystiek karakter van de Heilige Schrift aanduidt, schijnt „canonische vakken” de meest passende naam, om het speciaal karakter dezer studiën uit te drukken.

Dat de Leer van den Canon, en zelfs een deel van den Locus de Scriptura, bij deze opvatting met de dusgenoemde isagogische studiën onder ééne rubriek saamvallen, vereischt nauwelijks nadere aanwijzing. Poogde men tot dusver in de isagogische vakken de *anatomie* der Heilige Schriftuur te leveren, de leer van den Canon zocht physiologisch hare *eenheid* op, terwijl de Locus de S. Scriptura haar in het geheel van de voorstelling der waarheid haar plaats aanwees. Zoo echter werd uiteengerukt wat bijeenhoorde, en werd de juiste evenredigheid verbroken. De leer van den Canon bleef te uitwendig en te eenzijdig historisch, terwijl bij de isagogische anatomie op den polsslag van het leven der Schrift, als organisme, ternauwernood acht werd geslagen. Zal er dus juiste proportie en eenheid in deze studiën komen, dan behooren ze onder een gemeen hoofd als *Canonische* studiën te worden saamgevat, en van uit het centrum van het Schriftorganisme ontwikkeld te worden. Het doel dezer studiën kan nooit zijn, voor u of voor de Kerk te bepalen, wat de Schrift zijn zal. Voor ieders hart en voor de Kerk is de Schrift wat ze is, niet als resultaat van studie, maar als resultaat van historische en geestelijk-mystieke factoren. Wat deze studiën u bieden kunnen,

is alleen het antwoord op de vraag, in hoeverre het u al of niet mogelijk is, dit historisch-mystieke feit geheel of gedeeltelijk te verklaren, en derhalve ook om u te doen inzien, in welk opzicht uw inzicht in de Schrift nog *niet* tot wetenschappelijke verklaring is gekomen, maar schuilen blijft in de diepten der mystiek. Dit moet daarom zoo met klem op den voorgrond worden gesteld, omdat noch de enkele Christen, noch de Christelijke Kerk wachten kon, tot de wetenschap haar eindpaal had bereikt, maar inmiddels bij de Schrift leven moest. Dat leven bij de Schrift moeten dus ook wij geheel onafhankelijk van de canonische studiën kunnen voortzetten, en geen oogenblik mag zelfs de gedachte opkomen, alsof ons leven bij de Schrift, aan het resultaat dezer studiën hing. De Christen *leeft* bij de Schrift, en zet dit leven rustig voort; en daarnaast bewegen zich de studiën, die dit „leven bij de Schrift” onderzoeken, niet opdat de Christen zijn leven gedurig naar de wisselende resultaten der Schriftstudiën wijzigen zou, maar opdat die studiën niet zouden rusten, alvorens ze er in geslaagd zijn, dit rustige, ongewijzigde leven genoegzaam te verklaren. We halen rustig door adem, geheel afgescheiden van de studie, die de physioloog over de ademhaling instelt, en ons leven is wat het is, en blijft dat, geheel afgezien van de vraag, wat de man van wetenschap over den aard van ons leven aan het licht brengt; zonder dat iemand deswege betwist, dat de physiologische en biologische studiën wel ter dege vrucht kunnen dragen, om ons door betere zorg voor versche lucht onze goede ademhaling te doen bevorderen, of door hygiëne in het algemeen ons leven te doen beschermen; *mits* maar steeds erkend blijve, dat noch de ademhaling, noch het leven als zoodanig, eerst door deze studiën ontstaan of gerechtvaardigd worden. En zoo nu ook kunnen de canonische studiën ongetwijfeld in menig opzicht aan het „leven bij de Schrift” zuiverder richting geven, mits maar het „leven bij de Schrift”, in zijn historisch-mystieken zin, daarbij steeds als feit en uitgangspunt op den voorgrond sta, en alle voorstelling blijve afgesneden, alsof de Christen en de Kerk eerst uit de handen dier studiën het verlof en de mogelijkheid, om bij de Schrift te leven en bij Gods Woord te zweren, ontvangen moesten.

De Canonische vakken, aldus opgevat, vallen vanzelf in twee onderdeelen uiteen. Er is een disciplina Canonica *generalis*, en een disciplina Canonica *specialis*, zonder dat het noodig schijnt nog een afzonderlijke wetenschap als *leer van den Canon* hieraan toe te voegen. De indeeling in *algemeene* en *bijzondere* canoniek vloeit vanzelf voort uit het feit, dat de Heilige Schrift, en als Schriftuur een *eenheid*, en als bundel van geschriften een *veelheid* is. Ze heet zoowel ἡ γραφή als αἱ γραφαί. De algemeene canoniek gaat hierbij voorop, en de bijzondere volgt. Niet alsof de algemeene canoniek niet de resultaten der bijzondere gebruikte. Dit doet ze zeer zeker. Maar dit kan daarom geen reden zijn, om de speciale canoniek eerst te nemen, overmits ook op haar beurt de speciale canoniek met de resultaten der algemeene heeft te rekenen. De vraag die beslist, is alleen, of de speciale canoniek bij wijze van introductie tot de algemeene moet leiden, en dus in de via cognitionis eerst komt. En op deze vraag nu moet in ontkenningen zin geantwoord. De uit elkaar genomen deelen van een organisme leiden nooit tot de kennis van het organisme als geheel. Dit is wel het geval bij een mechanisme, maar bij een organisme nooit. Niet door de ontleding van de vliezen en lenzen en zenuwen van het oog is men tot de idee van het gezichtsorgaan gekomen; maar omdat men wist dat ons oog het orgaan is voor ons gezichtsvermogen, heeft men het oog onderzocht en in zijn deelen ontleed, en nu uit deze deelen de werking van het geheel pogen toe te lichten. Wie dus, op de gronden in ons Tweede Deel ontwikkeld, de Heilige Schrift met ons als *organisme* verstaat, kan niet met de bijzondere canoniek beginnen, maar moet uitgaan van de algemeene. Het organisme beheerscht en verklaart den stand en de gesteldheid der deelen, niet omgekeerd de deelen den stand en de gesteldheid van het organisme.

§ 6. *De algemeene Canoniek.*

De opvatting alsof de leer van den Canon, die voor de algemeene canoniek hoofdzaak is, weinig meer had te doen dan historisch te onderzoeken, in welken tijd en door wien de canonieke boeken op den Canon, in den zin van Boekenlijst, waren gebracht,

is thans genoegzaam verouderd. Ze kon alleen waarde hebben op het standpunt, dat men Ezra of wien ook beschouwde als van Gods wege tot dezen arbeid verordineerd en bij dezen arbeid geïnspireerd, en zoo ook later aan de uitspraak van een kerkvergadering als die te Laodicea en Carthago absoluut gezag toekende. Wel was ze ook op dit standpunt nog geheel uitwendig en in hoogen zin onwetenschappelijk, wijl ze de vraag, wat recht op boeking in den Canon gaf, liggen liet, maar formeel had ze op dat standpunt althans een concludeerende kracht. Gebroken echter moest met deze opvatting, zoodra werd ingezien, dat aan den verzamelaar van het Oude Testament, wie hij dan ook moge geweest zijn, elk uitdrukkelijk mandaat ontbrak, en dat de kerkvergadering van Carthago, ook al koos ze niet onjuist, toch het praedicaat van infalibiliteit derven moest. Men is het er thans dan ook over eens, dat niet in de boekenlijst, noch in hem die deze lijst samenstelde, maar in het motief, dat een boek op de boekenlijst deed komen, het eigenlijk beginsel van canonieke autoriteit ligt.

Reeds de Kerkvaders hadden bij het hoogere diapason van hun geestelijk leven de noodzakelijkheid, om zulk een principium canonicitatis op te stellen, ingezien, en achtten dit gevonden te hebben, hetzij in de apostolische, resp. profetische, herkomst van eenig geschrift, hetzij, gelijk Origenes, in den apostolischen geest die een geschrift doorademde, hetzij, gelijk vooral sinds Augustinus, in de traditie der Kerk. Hoe lofwaardig echter deze pogingen waren, men kwam er niet meê vooruit. Niet met de apostoliciteit, want lang niet alle Schrift was apostolisch van herkomst. Niet met de zuiverheid van geest en toon, want op die zuiverheid kunnen ook tal van andere schriften bogen. En ook niet op de traditie der Kerk, want die traditie was reeds op een dwaalspoor. In de Middeleeuwen rustte men daarom in de geheel uitwendige opvatting, tot eerst Luther weer naar een physiologisch kenmerk vroeg, en naar den maatstaf, dat alleen datgene canoniek was wat het rechtvaardigmakend geloof in Christus openbaarde, Jacobus' brief als epistola straminea uitwierp. Later poogden de Rationalisten de zedelijk godsdienstige uitnemendheid tot kenmerk te verheffen. Schleiermacher keerde tot de historische opvatting terug en zocht het

kenmerk van canoniciteit in de kwaliteit der schrijvers als onmiddellijke discipelen des Heeren en de rechtstreeksche dragers van zijn levenstraditie. Philippi inziende dat Schleiermachers canon reeds bij Lukas en bij Paulus geen steek hield, meende het kenmerk van canoniciteit alleen aan de schriften van hen te moeten toekennen, die dragers en werktuigen der Openbaring waren geweest. Anderen weer, de onhoudbaarheid ook van Philippi's standpunt inziende, zoeken de historische lijn op, en pogen met Volck Schleiermacher's voorstelling in zooverre te verbeteren, dat niet de meest origineele traditie van Jezus, maar de volledige geschiedenis van het allengs opkomen der Kerk de oorkonden, die hier *niet* thuishooren, van de oorkonden, die *wel* canoniek zijn, schiften zal. Intusschen, door al dergelijken voorslag komt men niet verder. De nota canonicitatis schijnt toch bij al deze voorslagen bedoeld, alsof men oorspronkelijk deze nota als maatstaf had aangelegd, om wat daaraan beantwoordde op te nemen, en wat daaraan niet voldeed te verwerpen. Feitelijk daarentegen is men historisch zoo nimmer te werk gegaan, en ook nu nog zou het nooit gelukken een maatstaf aan te wijzen, die met genoegzame zekerheid aanwees, of er allicht eenig boek uit den Canon ware uit te wijzen, of eenig nieuw ontdekt geschrift in den Canon op te nemen; en zulks dewege wijl elk procédé van dien aard in onverzoenlijken strijd is met den aard van elk *organisch* verschijnsel. Indien dan ook de algemeene canoniek een aan alle deelen van dit organisme gemeenschappelijke kenmerk poogt op te sporen, geschiedt dit niet, om, met dien maatstaf in handen, het organisme te reconstrueeren, maar enkel om ter voldoening aan onze wetenschappelijke aandrift ons het canonisch karakter van de Heilige Schrift te beter te leeren verstaan. De Heilige Schrift is onder de werking van deels geestelijke, deels historische, 't zij dan goddelijke, 't zij menschelijke factoren, nu eenmaal tot stand gekomen, en het is als product van die factoren, dat ze het eigendom der Kerk werd. Wie haar als product onderzoekt kan dus niet anders doen, dan, voor zooverre de gegevens dit gedoogen, den historischen factor naspeuren en de plaats aanwijzen, waar de onbegrepen, goddelijke factor moet zijn ingetreden. Maar ook waar op die manier de Heilige Schrift als product van

providentieel bestel en wel, van deels middellijke, deels onmiddellijke realiseering, begrepen is, blijft nog altoos de vraag open naar de idee, welke bij dit bestel, en bij de realiseering van dit bestel, de leidende gedachte vormde. Het is dus niet de vraag, welken maatstaf de verzamelaars van den Canon bij hun verzameling hebben aangelegd, maar welke gedachte aan de schepping, als men zoo wil, van dit organisme ten grondslag ligt. Want al is schepping bij een organisme, dat deels door menschenlijke en historische factoren tot stand kwam, op zichzelf een min juiste uitdrukking, toch moet dit krasse woord hier gebezigd, om voor de Heilige Schrift het karakter van een organisme te handhaven en het onderzoek naar de nota canonicitatis tot haar juiste evenredigheden te herleiden.

Na deze voorafgaande opmerking, zij er nu al aanstonds de aandacht op gevestigd, dat het begrip van *Κανών* eerst later en in overdrachtelijken zin van de boekenlijst gebruikt is. In Gal. VI: 16 lezen we: *καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος*, waarmee Paulus in het minst niet verwijst naar een zekere lijst van geboden, maar naar een autoriteit bezittende levensnorma. Die norma, die *κανών* ligt voor hem in den gekruisten Christus, en, in gehoorzaamheid aan het gezag van dit levensbeginsel, ontzegt hij aan de *περιτομή* zoowel als aan de *ἀκροβυστία* alle waardij, en eischt een *καινή κτίσις*. Naar Phil. III: 16, waar *κανόνι* waarschijnlijk ingelascht is, behoeft niet verwezen te worden; maar wel is het gebruik van *κανών* in 2 Cor. X: 13 opmerkelijk, waar het onderscheiden wordt van *μέτρον*. Er staat toch *ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα πανηγυρόμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος, οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ Θεὸς μέτρον, ἐφικέσθαι ἄχρῃ καὶ ὑμῶν*. Hier duidt dus *κανών* aan de lijn, waarop hij zich te bewegen heeft, en *μέτρον* den afstand, waarover hij op die lijn beschikken mag. Ook in de gewone graeciteit bezit *κανών*, overdrachtelijk gebezigd, deze zelfde beteekenis van *κρίτηριον*, afgeleid van de oorspronkelijke beteekenis van staf, staaf of stang. De Patres leggen er dan ook nadruk op, dat het woord *κανών* de nevenbeteekenis van het autoritatieve en dwingende heeft. *Ἐπὶ κανόνος ἡ τελειότης οὔτε κοιλαιομένη τῷ λείποντι, οὔτε ἀνωμαλοῦσα τῷ πλεονάζοντι* (Greg. Nyssaëus, Op. Tom. II, p. 552). Vandaar dat *κανονικός* reeds bij de Alexandrijnen

gebezigd werd ter aanduiding van die Grieksche schrijver, wier stijl als model gold. Hiermee in overeenstemming bezigen de Patres het woord *κανών* dan ook niet enkel van de boekenlijst, maar van de Schrift zelve. *Κανόνα τὸ Εὐαγγελικὸν ἐκάλεσε κήρυγμα* (Theodoretus, p. 337). Of met opzicht tot de geheele Schrift: *ὅτι δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας — τὰς θείας φημι γραφὰς — κατοπτεύσωμεν* (Isidorus Pelusiota, Epist. 114). Onze vaderen eerden de Schrift in gelijken zin als *norma credendorum et agendorum*, juist zooals reeds Chrysostomus van den *κανών* als van een *ρόμος τοῦ Θεοῦ* gesproken had, *καθ' ὃν πάντα πράττομεν*; wat voor hem hetzelfde was als een *κανὼν πρὸς ὃν πάντα ἀπειθύνεσθαι ἔχρη*ν zoodat het *εὐχολον ἦν τὸν παραμετροῦντα λαβεῖν*, d. w. z. dat het licht viel hem, die den kanon verzaakte, te betrappen (Homilia 33 in Acta). Zoo ziet men, hoe *κανών* in het algemeen heenwijst naar wat beheerschend beginsel, geldende regel, vastgestelde norma, of toongevend model is. Als beheerschend *beginsel* heette b. v. *κανών de monochorde*, waarnaar alle toonverhoudingen zich hadden te richten. Als geldende *regel* heeten *κανόνες* de regelen van declinatie en conjugatie in *de grammatica*. Als vastgestelde *norma* noemde men *κανών* elke *ρόμος*, op welk gebied ook. En als toongevend *model* werd b. v. het standbeeld zelf van Polykleitos *ὁ κανὼν* genoemd.

Zal men derhalve tot den diepsten grond doordringen, dan is het niet genoeg van den canon bibliorum op de S. Scriptura zelve terug te gaan, maar moet de onveranderlijke en alleen gezaghebbende *κανών* voor den mensch gezocht worden *in God zelven*. *Ὁ Θεός ἐστιν ὁ Κανὼν*. 1) Omdat God den mensch naar zijn beeld schiep, kan niets minder dan God zelf *ὁ Κανὼν* voor den mensch

1) Dat *κανών* ook van een persoon kan gezegd, blijkt uit schrijvers als Aristoteles, Plutarchus en Lucianus. Bij ARISTOTELES in de *Ethic. Nicom.* 1113a. 29, waar *de goede de κανὼν καὶ μέτρον* heet van de dingen: *καθ' ἑκάστην γὰρ ἔξιν ἰδία ἐστὶ καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλείστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τ' ἀλητὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὦν*. Bij PLUTARCHUS: *de audiendis poetis* cap. 8: *ὡς ἄρα σοφοὶ καὶ δίκαιοι ἄνδρες ἦσαν ἄκριοι τε βασιλεῖς καὶ κανόνες ἀρετῆς ἀπάσης καὶ ὁρᾶτότητας*. En bij LUCIANUS, *Symposium*, cap. 7: *Ἴων ὁ Πλατωνικὸς συνεισιτάτο διδάσκαλος αὐτοῦ ὦν, σεμνὸς τις ἰδεῖν καὶ Τροπρεπῆς καὶ πολὺ τὸ κρύμμιον ἐπιφαίνων τῷ προσώπῳ κανόνα γ' οὖν οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσιν αὐτὸν εἰς τὴν ὁρᾶτότητα τῆς γνῶμης ἀποβλέποντες*.

zijn, en als men dan ook vraagt, wat het eigenlijk en heilig motief is, dat de vromen voor de Schrift buigen doet, dan vindt ge feitelijk, dat ze voor *de Schrift* buigen, omdat ze *voor hun God* willen buigen, en zich door *Hem*, naar de uiting van *zijn* wil en wet beheerschen laten. Had men hierbij nu alleen te doen met de verhouding van afhankelijkheid waarin het creatuur tegenover zijn Schepper staat, zoo zou de Schrift een bloot legaal karakter dragen, en in een stel regelen en ordinantiën opgaan. Nu daarentegen bij den mensch de afhankelijkheid nader in den bepaalden vorm van „Ebenbildlichkeit” overgaat, moet niet het legale, maar, als we ons zoo mogen uitdrukken, het poëtische standpunt worden ingenomen. Want wel ligt er ook in het *ποίημα* wet en regel, maar deze wet en regel worden belichaamd, en God wordt zelf de Opperste *Kunstenaar* (*τεχνίτης καὶ δημιουργός*, Hebr. XI: 10). In deze orde van gedachten nu moet de *νόμος* geïncorporeerd worden in een model, een toonbeeld, een *ὑπόδειγμα*, en vandaar dat in heel de Schrift de Christus, in wien God verschijnt, het uitgedrukte beeld, en in zooverre de *ἐκτετυπωμένος καρὼν* is, waarnaar wij moeten *συμμορφοῦσθαι*. Ware nu de ontwikkeling van ons menschelijk leven in den oorspronkelijk door God voorgestelden gang ingegaan, zoo zou een iegelijk onzer de *ἀντιτύπος* van dit model zijn, en alzoo deze *καρὼν* in zichzelf bezeten hebben. Nu daarentegen deze *καρὼν* in ons vervalscht was, en dientengevolge de weegschaal, waarmee we alle dingen waardeerden, tot onzuivere oordeelen leidde, moest God de Heere als Opperste *καρὼν* zich wel *uitwendig*, d. i. in legalen en phaenomenalen vorm aan ons openbaren, om door de *rechte* lijn, die Hij ons *toonde*, de *scheefheid* van de lijn, waaraan we ons *gewend* hadden, te doen uitkomen. Die rechte lijn nu, het *יָשָׁר* van oud Israels zangers, heeft God voor ons oog getrokken in dat geheel van verschijnselen, waarvan Christus het beheerschend middenpunt is, en waarvan de afteekening ons geboden wordt in de Heilige Schrift. Vandaar dat het op hetzelfde neerkomt, of ge van God als *ὁ Καρὼν* spreekt, den naam van *καρὼν* op den Middelaar toepast, of belijdt die *καρὼν* te bezitten in de Heilige Schrift. De zaak is en blijft dan toch, dat er tweeërlei *καρὼν* tegenover elkander staat, eenerzijds de scheeve, onjuiste en verkeerde *καρὼν τοῦ κόσμου*,

gelijk die κόσμος nu eenmaal ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται; en anderzijds de eeuwige, onveranderlijke, eenig rechte en zuivere καὶ ὧν, gelijk die in dien God, die den mensch naar zijn beeld schiep, vanzelf voor alle kind des menschen gegeven is, en thans in den Christus door ἐρσάκωσις, en in de Heilige Schrift door inscripturatio weer getoond is. Vandaar dat de aanvaarding van de Heilige Schrift, en de onderwerping aan haar, altoos de hoogste principiele daad in ethischen zin is. Immers zulk een aanvaarding sluit in zich een uitwisseling van deze twee καὶ ὧν. De καὶ ὧν τοῦ κόσμου wordt verworpen, en de καὶ ὧν τοῦ Θεοῦ aangenomen. En zoo nu komt het, dat de Heilige Schrift waaruit deze καὶ ὧν τοῦ Θεοῦ ons toespreekt, van dat oogeblik af, voor ons iets ἄπαιτος is, iets dat van alle overige geschriften is afgescheiden, en, met autoriteit, als zelve καὶ ὧν, over ons heerscht. Dat men nu, eenmaal op dit standpunt staande, ter voorkoming van verwarring, ook een Syllabus librorum maakte, en deze, allicht niet zonder zinspelende op Gal. VI : 16, insgelijks καὶ ὧν, en zoo die boeken *canonieke* boeken noemde, ontnemt aan het gezegde niets van zijn beteekenis. Nu nog geeft de uitdrukking: canonieke boeken voor het vroom gemoed volstrekt niet te kennen: boeken die op de lijst staan; maar heel anders: Boeken die van Godswege mij toekomen, en waarvoor ik te zwichten heb. De tegenstelling met de ἀπόκριτοι moge later technisch het woord *κανονικός* meer in bibliologischen zin hebben doen opvatten, en men moge bij het godsdienstonderwijs zelfs de fout begaan, om het bezielde woord van „canoniek” enkel uit deze tegenstelling te willen verklaren, toch blijft het geestelijk besef van Gods kinderen aan dit „canoniek” eene veel hoogere en heiliger beteekenis hechten. Canoniek is en blijft, wat naar den Goddelijken Canon, met gezag en majesteit tegenover ons optreedt. Zelfs het beroep op de oudere qualificatie van γραφαὶ ἐνδιάθετοι of βιβλίοι ἐνδιάθετοι is hier mede niet in tegenspraak. Daargelaten toch de vraag, of deze uitdrukkingen ooit in de volkstaal zijn opgenomen, mag niet voorbij gezien, dat juist ook deze beide uitdrukkingen een mystieken zin hebben. Λόγος ἐνδιάθετος beteekende destijds, in tegenstelling met den Λόγος ἐν προσηγορίᾳ, een niet uitgesprokene, maar in den geest, in de ziel,

in de gedachte levende λόγος, en wees alzoo van het uitwendige op het inwendige leven terug; terwijl ἐνδιάθηκος, door op διαθήκη terug te gaan, vanzelf de onveranderlijke wilsuiting die in alle διαθήκη schuilt, voor zich opeischt. Nooit zal men er dan ook in slagen, de idee van den Canon tot evidentie te brengen, tenzij men, eerst van de boekenlijst geheel afziende, beginne met op het denkbeeld van gezag, van autoriteit, van imponeerende en dwingende zedelijke macht terug te gaan, en hiertoe zijn uitgangspunt neme in God zelf als ὁ Κανὼν vooral wie κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐκτίσθη.

De historisch-phaenomenale verklaring van ὁ κανὼν kan hier niet toegelaten. Gaat men toch op het begrip van oorkonden terug, hetzij dan als oorkonden voor de kennis van Jezus verschijning, hetzij als oorkonden voor de kennis der Christelijke Kerk en haar protoplasma in Israel, dan kan de Canon nooit een hoogere beteekenis erlangen, dan die aan de fides historica wordt ontleend. En hoe zwaar deze fides nu bij het historisch onderzoek ook wege, ze spreekt nooit de menigte toe, maar alleen die enkelen, aan wie het onderzoek wordt overgelaten. Wat daarentegen in Canoniek ligt is een algemeen, rechtstreeksch psychisch gezag. Wat Canoniek is eischt den mensch als zoodanig op, en niet enkel den historicus bij zijn historisch onderzoek. Wie het begrip van Canon uit de litteraire phaenomena der Christelijke Kerk wil verklaren, blijft hangen aan een concreet speciaal verschijnsel, waarvan eerst door vergelijking de eminentie openbaar wordt; en wat eisch is, om het begrip van Canoniek te verklaren, bestaat juist in een rechtstreeksche verhouding, die in absoluten zin, u en al wat mensch heet verbindt en onderwerpt aan de majesteit des Heeren. Niet eerst door den draad van een historische overweging moet het „Canoniek” met de religie in zeker verwijderd verband worden gebracht, maar uw religieus besef moet onmiddellijk door de gedachte aan het Canonieke tot een ἀγχωρωτίζεσθαι van heel uwen geest εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ (2 Cor. X : 5) genoopt worden. Elke andere opvatting verloochent het theologisch beginsel, en is uit dien hoofde onbekwaam, om het zoo alles beheerschend begrip van den Canon, anders dan langs een omweg, die alle energie doet te loor gaan, met het motief dat geheel het

organisch leven der Theologie beheerscht, in verband te brengen.

Eenigzins anders staat het met de afleiding van het Canoniek begrip uit het apostolisch karakter der Schrift van het Nieuwe Testament. Deze voorstelling toch, die reeds bij Irenaeus en Tertullianus voorkomt, en nog heden ten dage voorstanders vindt, steunt feitelijk niet op een toevalligen oorsprong van deze geschriften, maar wel terdege op het denkbeeld van het apostolisch *gezag*. Historisch was deze voorstelling geen oogenblik houdbaar. Het spreekt vanzelf, dat mannen als Paulus en Petrus in hun veel bewogen leven wel honderd en meer malen een brief zullen hebben geschreven, en anderzijds was de uitvlucht, dat Marcus op gezag van Petrus, en Lucas op gezag van Paulus, schreef, niets dan de mislukte poging, om een verkeerd opgevatte theorie goed te praten. De later ingeslagen uitweg, om van de apostolische geschriften alleen diegene, die voor heel de Kerk bestemd waren, als Canoniek te ijken, leed, wat grond van waarheid er ook in school, reeds bij de vergelijking van den Brief van Paulus aan de Laëdicensen met dien aan de Colossensen schipbreuk. Blijkbaar heeft men in deze theorie te doen met een juist besef, maar dat in de uitwerking op een dwaalspoor geraakte. De autoriteit die van den Vader op den Middelaar, en door den Middelaar op zijn apostelen was gelegd, gold voor dit besef als leidend motief, maar slaagde er niet in, dit motief historisch toe te passen. Onbillijk is het daarom deze theorie der apostoliciteit, in hare gebrekkelijke uitwerking, te bespotten; immers, er ligt wel terdege het juiste denkbeeld aan ten grondslag, dat slechts die Schriften Canoniek zijn, die met Goddelijke autoriteit tegenover ons staan.

Origenes en Augustinus, die ook op dit punt twee polen zijn, die tegenover elkander liggen, hebben elk op hun wijs, het ontoereikende van de theorie der apostoliciteit pogen aan te vullen. Origenes door van de apostelen op den apostolischen *geest* terug te gaan, Augustinus door nadruk te leggen op de *traditie*. En metterdaad liggen dan ook in deze twee momenten de beide factoren, die hier samenwerken. Luther, die voor den apostolischen geest den geest van Christus in de plaats schoof, staat principieel op het standpunt van Origenes, en vervalt met hem in gelijk

subjectivisme, terwijl Calvin, met Augustinus, meer de traditie achtende, ook hier een minder spiritualistisch, en meer historisch standpunt inneemt. Toch schaadt hier elke eenzijdigheid. Beide factoren moeten gelijkelijk vastgehouden. De goddelijke en menschelijke factor, die zich in alle religie, in heel de Openbaring, in den persoon van den Christus, en zoo ook in de wording der Heilige Schrift vertoonen, loopen ook daar door, waar de Heilige Schriftuur allengs hare eenheid en daarmee hare afronding en afsluiting erlangt. Ook dit veelbeteekenende feit toch is niet mechanisch, maar organisch tot stand gekomen, en alzoo product niet van menschelijk wikken, maar van goddelijk providentieel beschikken. Dit sluit daarom zulk menschelijk wikken niet uit. Intgendeel zulk menschelijk wikken en wegen kon hier niet uitblijven, zou de samenstelling der Heilige Schriftuur niet door een wonder toegaan, maar product van een historisch proces zijn. Slechts dit beweren we, dat zij, die hierbij wikten en wogen, zonder zich daarvan bewust te zijn, slechts instrumenten waren in de hand van God, evengoed als Nebucadnezar en Cores, bij de beschikking van God over Israël. Zoowel bij de constitueering van den Canon des Ouden als bij die van den Canon des Nieuwen Testaments is daarover een strijd gestreden, hebben de meeningen tegenover elkander gestaan, heeft men gearzeld, en herhaaldelijk zijn oordeel gewijzigd. Dit kon niet anders, omdat wie koos feilbaar was, en de juiste tact gedurig op het dwaalspoor werd geleid door bijkomende sympathieën en antipathieën. Hieruit ontstond een zeer natuurlijke worsteling, en deze worsteling zou nooit tot een vaste conclusie hebben geleid, indien de geesten, die in deze materie den toon aangaven, geen Geest boven zich hadden gehad, en er geen Koning aan Gods rechterhand ware geweest, die met zijn genade en zijn majesteit in zijn kerk aanwezig, den levensgang van zijn kerk bestuurd had. Ja, om nog sterker te spreken, ook die leiding des Geestes was op haar beurt slechts uitwerking van het Goddelijk raadsplan, dat evenals voor heel de heilsopenbaring, zoo ook voor de Heilige Schrift, als het tot haar behoorend instrument, reeds eer ooit één letter van die Schrift te boek werd gesteld, gepraedestineerd was.

Vraagt men nu, welke taak de algemeene canoniek ten opzichte van elk dezer beide factoren te verrichten heeft, dan heeft ze, voor wat aangaat den goddelijken factor, 1^o. de idee van den Canon in opgemelden zin vast te stellen; 2^o. de rijping dezer idee in de voortgaande teboekstelling aan te toonen; en 3^o. de volledige realiseering dezer idee in het geheel der Schrift na te speuren.

Wat betreft het eerste punt: *de vaststelling van de idee van den Canon*, zoo is hier niet bedoeld, naar welke idee de mensch of de Kerk besliste, wat al dan niet in de Schrift thuis hoorde, maar, het zij met eerbied gezegd, de gedachte, die God zelve leidde bij de bepaling, in welke gestalte Hij de Heilige Schrift zou doen uitkomen. Is nu deze gedachte door ons juist begrepen, als hierin bestaande, dat tegenover den valschen Canon der wereld, God de Heere in ons menschelijk bewustzijn zelf weer als *de Canon* zou verschijnen, en dat Hij dienvolgens een Schriftuur tot stand bracht als instrument, om, in verband met de werking des Geestes, dit doel bij zijn uitverkorenen onder alle natiën en in zeer onderscheiden eeuwen te bereiken, dan wordt deze idee voor ons eerst daardoor tot helderheid gebracht, dat ge aantoot: ten eerste wat noodig was, om (gegeven onzen toestand) God weer als *ὁ πατὴρ* tot zijn eere te doen komen, en duidelijk maakt, hoe de Heilige Schrift op volkomen wijze dit noodige u biedt. Bij dit eerste onderzoek is het dus om het praedicat van *Heilige* voor Schriftuur te doen. Alleen toch door deze van Godswege gerealiseerde idee, is deze Schriftuur als *heilige* van alle overige schriftuur onderscheiden.

Hier komt dan in de tweede plaats bij, dat eene studie gewijd worde aan *de rijping dezer idee*. Niet natuurlijk alsof het denkbeeld van zulk een Schriftuur bij God zelf eerst allengs tot rijpheid ware gekomen. Hem zijn alle zijne werken bekend van eeuwigheid, dus ook de Schriftuur. Maar wel is deze idee eerst van lieverleê gerijpt in het proces, waardoor het organisme der Schrift zich uit zijn kiem tot vollen wasdom ontplooid. Bij deze studie komt de algemeene Canoniek het nauwst in aanraking met de Geschiedenis der Openbaring, waarover later. Toch scheidt haar van deze de scherpe grens, dat de Geschiedenis der Openbaring

het proces in al zijn elementen en instantiën naspeurt, terwijl de algemeene Canoniek dit alleen doet ten opzichte van de hoofdgedachte, om God als *ô Karôr* in ons menschelijk bewustzijn te doen verschijnen. Dit nu moet van twee zijden aangetoond, vooreerst om te doen uitkomen, hoe, in verband met de feiten der Openbaring, in de Schrift allengs zoo meer deze allesbeheerschende gedachte aan het licht treedt; en ten andere, hoe de Schriftuur gelijk ze daar ligt, als instrument voor alle eeuwen dienst doet om dit besef in ons menschelijk bewustzijn te handhaven.

Eindelijk in de derde plaats moet de algemeene Canoniek de volledigheid van de realiseering der idee *in het samenstel der Schriftuur* aantonen. Is de Schriftuur een organisch geheel, met deze idee tot levensmotief en levenswet, dan moet er voor elk boek een ratio sufficiens aan deze idee ontleend worden, om zijn plaatsing in de Schriftuur te doen begrijpen, en moet aan den anderen kant duidelijk gemaakt, hoe metterdaad in het samenstel, dat voor ons ligt, deze idee is uitgeput. Eerst als men ook hierin geslaagd zal zijn, zal men zeggen kunnen, dat de Schriftuur in haar Canoniek karakter wetenschappelijk doorzien en in haar samenstelling wetenschappelijk gerechtvaardigd is. Theologie moet altoos Theologie blijven, en theologisch mag daarom de algemeene Canoniek dan eerst heeten, als men den Canon verstaat als de uitdrukking van een Goddelijke autoriteit, die al wat mensch heet breidelt en oproept tot onderwerping.

Toch is ook met dit drieledig onderzoek de taak van de algemeene Canoniek ten opzichte van den Goddelijken factor nog niet voltooid. Daar toch de idee van een Heilige Schriftuur volstrekt niet alleen bij Israël en in de Christelijke Kerk leeft, maar even goed onder de pseudoreligiën opkwam, is het eisch der algemeene Canoniek, dat ze nog tweeërlei onderzoekte: 1^o. wat er in de rudera imaginis Dei aanwezig is, waardoor een heilige Schriftuur gepostuleerd wordt; en 2^o. waarin het principiëel verschil ligt tusschen die velerlei heilige boeken, die als de projectie van dit postulaat bij andere volken ontstaan zijn, en die *alleen* heilige Schriften die God ons schonk. Het eerste onderzoek moet strekken, om de algemeene basis aan te toonen, die in ons zondig menschelijk bewustzijn voor het ont-

staan van zulke schrifturen overbleef, en dus ook om psychologisch de relatieve receptiviteit voor *de* Heilige Schriftuur in den zondaar te laten uitkomen. En het tweede onderzoek moet, door tegenstelling doen uitkomen, hoe in de dusgenaamde heilige boeken der overige volken niets is, dan wat of sublimaat was van hetgeen in de rudera imaginis Dei om God riep, of ook elders uit de Openbaring aan Israël was overgenomen, terwijl juist omgekeerd in de Heilige Schriften datgene hoofdzaak is, wat niet uit den zondaar kan verklaard worden, maar tegen den zondaar ingaat.

Van geheel anderen aard is de tweede groep studiën waartoe de algemeene canoniek zich geroepen ziet. Deze groep houdt zich onledig met den *menschelijken* factor in de vaststelling van den Canon, en is dus *historisch* van aard; de onderstellingen, waarvan deze groep studiën heeft uit te gaan zijn dus: 1^o. dat er een raadsplan Gods bestond, om de Heilige Schriftuur, als organische belichaming van de boven aangeduide idee, te doen uitkomen; 2^o. dat de openbaringsfeiten, waarvan deze Schriftuur getuigen zou, plaats hadden gegrepen; en 3^o. dat eenige of alle geschriften die de Schriftuur zouden saâmstellen, gereed lagen. Eerst bij deze onderstelling toch kan er sprake komen van bijeenvoeging en ordening van hetgeen saam de Heilige Schrift zou uitmaken. Zoodra echter aan den eisch van deze drie onderstellingen voldaan is, kan het historisch proces der ordening en samenvoeging een aanvang nemen, met het tweeledig doel, zoowel om de juiste collectie tot stand te doen komen, als om de collectie in haar juiste saâmvoeging en ordening te doen erkennen. Immers het eerste was niet genoeg, eerst door het tweede kon het doel, waarvoor de Schrift als instrument dienstbaar zou zijn, volledig bereikt worden. Was men bij deze studiën beter met historische berichten voorzien, dan zou het de taak der algemeene canoniek zijn, in haar *historisch deel* geheel het proces van deze saâmvoeging en ordening, alsmede van de erkenning van beide te teekenen. Ongelukkigerwijze echter zijn de berichten, die des-aangaande bewaard zijn, zoo uiterst schaarsch, dat men van de saâmlezing en ordening van de boeken des Ouden Testaments bijna niets verneemt, alvorens men toekomt aan de finale collectie

van alle boeken, en dat alleen bij het Nieuwe Testament van eenig gedetailleerd historisch overzicht sprake kan zijn. Toch wijzigt dit den aard dezer studie in het minst niet. Wat men niet weet kan men niet zeggen, en deze historische studie doet wat ze doen kan, als ze, hetgeen ze te weten kan komen, historisch-critisch uiteenzet, en dat doet zoo volledig en nauwkeurig mogelijk. Daarbij komt dan vanzelf ter sprake de quaestie der apocrypha, die een tijdlang in den Oud-Testamentischen Canon inslopen; de onderscheidene wijze waarop de boeken des Ouden Testaments gegroepeerd zijn; de strijd gevoerd, zoo om *niet* canonicke geschriften uit het Nieuwe Testament te weren, als ook canonicke boeken, die men er uit weren wilde, er in te handhaven; de rangschikking van de boeken des Nieuwen Testaments; hun groepeerings; en zoowel voor het Oude als het Nieuwe Testament de erkenning, die hun boeken, in deze bepaalde rangschikking, allengs gewonnen hebben, zoowel officieel als officieus; als ook ten slotte de indeeling die op onderscheidene wijze beproefd is, om de enkele boeken in onderdeelen, en die onderdeelen weer in verzen te splitsen.

Deze tweede of historische groep der algemeene Canoniek mag intusschen haar resultaten niet los naast de resultaten van de studie der eerste groep plaatsen. Volgt toch uit de eerste groep, dat de Heilige Schriftuur de verwerkelijking en belichaming is van een alles beheerschende Godsgedachte, dan voegt ons bij de overweging van den menschelijken factor de eerbiedige erkenning van de providentia specialissima. Juist de karigheid van de gegevens, waarover deze studie beschikt, zou haar licht verleiden, om te eindigen met de verklaring, dat haast alles op losse schroeven staat, en de samenstelling van den Canon geheel onzeker is. En dit zou ook zoo zijn, indien de Canon eerst uit deze menschelijke actie geboren ware. Nu daarentegen de Schriftuur een organisme is, waarvan de deelen en de saámvoeging der deelen, door innerlijke levenswet bepaald waren, en door de providentia specialissima gerealiseerd werden, nu strekt juist de vergelijkenderwijs schrale bemoeienis van den menschelijken factor, om de attractie en repulsie die in het organisch leven van de Schrift zelve lag, te

sterker te doen uitkomen. Duidelijk moet hierbij echter uitgesproken, dat de verzameling van den Canon niet onder de inspiratie valt. Op zich zelf liet het zich natuurlijk denken, dat de inspiratie ook hier rechtstreeks had ingegrepen. Dit echter is niet zoo, en dat het niet zoo is, mag niet verbloemd worden. De samenstelling van den Canon is van menschelijke zijde het resultaat van wikken en wegen, soms van wat men noemen zou, toevallige omstandigheden geweest, en het is in en door deze menschelijke worsteling en onzekerheid, dat God de Heere de organische samenstelling van den Canon heen, krachtens de *συμφωνία* en *συνοδία*, gelijk Clemens Alexandrinus het noemt, van de deelen der Schrift, tot stand heeft gebracht. Dit was niet slechts zoo met het Nieuwe Testament, maar evenzeer met het Oude. Dat hiermeê echter aan de volstreckte geldigheid van zulk een Canon niet wordt te kort gedaan, blijkt genoegzaam uit het feit, dat de Heere Christus den in zijn tijd geldenden Canon van het Oude Testament gesanctioneerd heeft.

Het bovenstaande samenvattende komen we derhalve tot deze slotsom, dat de algemeene canoniek in twee groepen van studiën, een *ideële* en een *historische*, uiteenvalt, elk met hare onderdeelen. En wel:

I. Onderzoek naar de *idee van den Canon*, als hier de Goddelijke factor; t. w.

- a. De *vaststelling* van de idee van den Canon.
- b. De *rijping* dezer idee in haar historisch proces.
- c. De *volledige uitwerking* dezer idee in haar realizeering.

En II. Onderzoek naar de *verzameling, ordening* en *generale indeeling* van de boeken van den Canon, ter toelichting van den menschelijken factor. En wel:

- a. Historisch onderzoek naar de verzameling, rangschikking en generale verdeeling van de boeken *des Ouden Testaments*.
- b. Historisch onderzoek van gelijke strekking voor de boeken *des Nieuwen Testaments*; ook in verband met het Oude Testament.
- c. Historisch onderzoek naar *de erkenning* van den Canon voor beide Testamenten.

Aan de apocrypha kan zeer zeker een afzonderlijke studie gewijd worden, maar voor zooverre deze studie zelfstandig is, hoort ze in de Litterarische, niet in de Theologische faculteit thuis. En voor zooverre ze slechts de uitbanning van de apocrypha uit den Canon bedoelt, vormt ze geen afzonderlijk deel van de algemeene canonica, maar vindt ze hare plaats bij de tweede groep in hare onderscheidene onderdeelen.

De *geschiedenis* en de *methodologie* van dit vak hooren hier zeer zeker bij, maar staan buiten het schema.

§ 7. *De bijzondere Canoniek.*

Gelijk de canonica generalis zich op de Heilige Schrift als *geheel* richt, zoo richt zich de canonica specialis op het onderzoek der *afzonderlijke* boeken (of ook groepen van geschriften) die in dit canoniek geheel hun plaats vonden. Stond nu zulk onderzoek op één lijn met het gelijksoortig onderzoek naar de gedichten van Homerus of de stukken van Shakespeare, zoo zou de canonica geen theologisch vak zijn, maar onder de Litterarische faculteit zijn thuis te brengen. Omdat de twintig deelen van Galenus' werken meerendeels van geneeskundigen inhoud zijn, zal het toch niemand in den zin komen, het onderzoek naar den oorsprong en den tekst dezer geschriften aan de Medische faculteit op te dragen, alleen wijl voor het verstaan van den inhoud ook eenige medische kennis vereischt wordt; en met welk recht zou men dan het onderzoek naar de geschriften van Johannes of Paulus als theologische wetenschap kunnen qualificeeren, enkel wijl deze geschriften van theologischen *inhoud* zijn? Juist daarom leggen we er nadruk op, dat ook het onderzoek naar de afzonderlijke boeken des Bijbels, voor zooverre dit een theologisch karakter draagt, onder de disciplinae canonicae moet gerekend worden, en niet als historische-critische inleiding mag worden aangediend. Dit verschil toch vloeit voort niet uit een doelloozen strijd over den naam van dit vak, maar uit het *wezen self* der studiën, die in dit vak aan de orde komen. Het probleem toch, dat aan dit vak ter oplossing wordt voorgelegd, is niet, om eens historisch, litterarisch en critisch alles over deze boeken te zeggen, wat daarover bijeen is te lezen; maar

heel anders, om op wetenschappelijke wijze, voor zooverre de gegevens strekken, ons elk dier boeken als een *canoniek geschrift* te verklaren. De theoloog komt tot deze geschriften niet met een tabula rasa in zijn bewustzijn, maar met een vastgewortelde overtuiging; met de overtuiging namelijk, dat elk dezer boeken, zij het ook met onderscheiden beteekenis en verschillend gewicht, deel uitmaakt van die Heilige Schriftuur, die als incorporatie van de waarheid en den wil Gods, voor wat ons bewuste leven aangaat, als vrucht van goddelijke inwerking, en onder het bestel eener Providentia specialissima, van Gods wege aan Christus kerk op aarde, en dus ook aan hem, als geloovige, geschonken is. Noch die Heilige Schriftuur, noch de boeken die haar samenstellen, liggen derhalve los naast hem, maar hij weet zich in de mystiek van zijn hart, door een geestelijken band, dien niets verbreken kan, met die Schriftuur verbonden en gebonden aan haar gezag. Het trekken van dien band is hem geen vrucht van wetenschappelijk onderzoek; ook vraagt hij aan niet ééne wetenschap, dat ze hem het recht verleene, om dien band te laten gelden en werken; zelfs ontzegt hij aan eenige wetenschap, welke ook, het recht en de bevoegdheid om over de realiteit van dien mystieken band uitspraak te doen. Die band aan de Heilige Schrift ligt hem in het leven zijner ziel ingevlochten, en zoomin iemand aan eenige wetenschap het recht vraagt, om adem te halen, zoomin verwacht de theoloog eerst van eenig wetenschappelijk resultaat het recht, om de bindende macht te ervaren en den troost in te ademen, die hem toekomt uit Gods heilig Woord. Wat aan de wetenschap alleen kan worden toegestaan, is de poging te wagen, om deze mystieke werking te *verklaren* en *toe te lichten*. Dit en dit alleen komt aan de wetenschap toe, en tot het instellen van zulk een wetenschappelijk onderzoek prikkelt ons, eenerzijds de drang tot onderzoek, die zich vooral bij zoo gewichtige materie niet laat onderdrukken, en anderzijds de behoefte aan bewust inzicht bij zoo menig ondergeschikt vraagstuk, als bij dezen mystieken band, ook voor de practijk, aan de orde komt. Zij, voor wat het laatste aangaat, hier alleen maar herinnerd aan het groote verschil of men de Schriftuur opvat als een codex van teksten,

waaruit te hooi en te gras geciteerd mag worden, dan wel als een organisch geheel, dat u dwingt rekening te houden met het perspectief karakter van zijn inhoud. Of, en in hoeverre, nu dit wetenschappelijk onderzoek slagen kan, is vooruit niet te zeggen. Dit hangt af van het aanwezig zijn of ontbreken van betrouwbare gegevens omtrent deze boeken, en evenzoo van het aanwezig zijn in hunnen inhoud van genoegzame aanwijzingen omtrent hun ontstaan. Ook bij de profane litteratuur zal het u mogelijk zijn, omtrent het ééne boek tot vrij volledige wetenschap aangaande zijn oorsprong en historie te geraken, terwijl ge u bij het andere met zeer vage gissingen zult moeten behelpen. Of er al dan niet genoegzame uitwendige gegevens tot ons zijn gekomen, is iets waar tegenover wij geheel passief staan; en evenzoo ligt het in den aard der zaak, dat een subjectief lyrisch gedicht u meer omtrent den zanger zal zeggen dan het meer objectieve epos. Met hoeveel zorg de theoloog dus ook alles bijeen leze, wat hem omtrent eenig boek der Schrift is overgeleverd, en hoe ernstig hij den inhoud ervan ook bestudeere, om hem die het te boek stelde, in zijn arbeid te bespieden, niets waarborgt hem, dat zijn onderzoek hem tot een bevredigend resultaat zal leiden, en waar hij stuit op een *non liquet*, ware het onwetenschappelijk dit te verbloemen. De wetenschap poogt ook hier zoover voort te dringen, als ze kan; maar als ze geen weg meer voor zich heeft, eert ze door rustig te blijven stilstaan zichzelf. Stelt nu het uit- en inwendig onderzoek, dat in deze richting moet worden ingesteld, reeds bij geschriften, die duizend en meer jaren oud zijn, zoo meestal teleur, dan ligt het vermoeden voor de hand, dat men zich bij geschriften, die meer dan twee of drie duizend jaren oud zijn, op nog grooter teleurstelling heeft voor te bereiden; vooral waar men te doen heeft met geschriften uit een levensmilieu, waarmee wij historisch veel minder en zwakker rapport hadden dan met de wereld van Rome en Griekenland. Elke toeleg om de waardij die deze geschriften des Bijbels voor ons bezitten zullen, eerst door het resultaat van zoodanig onderzoek te laten bepalen, moet reeds hierom als geheel hersenschimmig worden afgewezen. Wie zulk een toeleg koestert heeft in de mystiek van zijn hart reeds met de Schrift gebroken. Voor hem is ze niet meer van Goddelijke autoriteit.

Doch zelfs hiermeê is op verre na nog niet genoeg gezegd. Immers het probleem, dat deze Schriften ons stellen, is volstrekt niet alleen, om de verschillende vragen te beantwoorden, die omtrent de schrijvers ervan, hun tijd van ontstaan en wijze van compositie rijzen; maar veel meer nog, om ons te zeggen, wat elk dezer geschriften in den Canon doet; waarom dit of dat geschrift een integreerend deel van het organisme van den Canon uitmaakt; en uit wat oorzaak het ons als canoniek geschrift bindt. De mystieke overtuiging, waarvan de theoloog bij zijn onderzoek uitgaat, is dat in deze Schriftuur twee factoren, een goddelijke en een mensche-lijke, hun actie dooreen hebben gevlochten, en zijn onderzoek *moet* zich dus wel op de vraag richten, of en in hoeverre het hem mogelijk is, dezen *goud*draad en dezen *silver*draad, als we ons zoo mogen uitdrukken, voor zijn denken, van elkander af te zonderen, en beide in hun eigen kracht en beteekenis na te speuren. Maar voor dit diepere onderzoek ontbreken hem uiteraard de gegevens nog veel meer, en is hij in nog veel sterker mate gedwongen tot allerlei hypothesen de toevlucht te nemen, en zich met zekere evidentie tevreden te stellen. Reeds bij gewone schrijvers valt het zoo uiterst moeilijk, de beide factoren, van wat uit hun individualiteit voortkwam, en van hetgeen zij aan den tijd-geest of aan den geest van hun volk dankten, met eenige juistheid vaneen te schiften. Met hoeveel grooter moeilijkheden moet dan wel niet het onderzoek naar de boeken der Heilige Schrift te kampen hebben, waarbij vooreerst op deze twee mensche-lijke factoren, maar bovendien nog op den Goddelijken factor te letten is. En hoe wil men dan ooit de aanwezigheid en de beteekenis van dezen Goddelijken factor eerst van achteren door de uitkomsten van zulk een onzeker en hoogst twijfelachtig onderzoek laten bepalen?

De eerlijkheid gebiedt dan ook, onbewimpeld te erkennen, dat een in dien zin *quasi*-onbevooroordeeld en exspectatief onderzoek ten opzichte van deze geschriften nog nimmer is ingesteld, en nooit ingesteld zal worden. Wie zich tot het ernstig onderzoek van deze geschriften zet, voelt zich, eer hij onderzoeken gaat, door hun autoriteit in de mystiek van zijn hart *gebonden*, of wel hij leeft uit een overtuiging, die de erkenning van deze autoriteit *uitsluit*. Het is dus

niet zoo, dat alleen de geloovige hier bevooroordeeld en gebonden zou zijn, de ongelooovige onderzoeker is dit evenzeer. Voor den een staat het vast, dat de Goddelijke autoriteit van deze Schriften hem dwingt er zich aan te onderwerpen; maar ook voor den ander staat het evenzeer vast, dat de autoriteit, waaraan hij zich onderwerpt, moge gelegen zijn in zijn rede, in de communis opinio doctorum, of waarin ook, maar nooit kan liggen in deze Schriftuur. De Schrift zelve dwingt tot dit kiezen van positie. Juist doordien zij zich antithetisch tegenover de vox mundi plaatst, moet men, of de vox Dei in haar eeren of wel die vox Dei aan haar ontzeggen. Neutraal tegenover de Heilige Schrift staat niemand. Noemen we nu het onderzoek, gelijk het wordt ingesteld door wie *voor de Schrift* buigt, een *canoniek* onderzoek, en stellen we daarom een Canonica Specialis, dan volgt hieruit, dat het onderzoek van wie de Schrift *voor zich* laat buigen, *anti-canoniek* is. Beide malen is men, eer het onderzoek aanvangt, gepraedisponneerd door wat in het centrum van zijn bewustzijn den doorslag geeft. Leeft men *uit* de palingenesie, dan zal de mystiek van het hart met die Schrift correspondeeren, leeft men *buiten* de palingenesie, en dus nog uit de zondige menschelijke natuur, zoo zal de mystiek van het hart antipathetisch tegen de mystiek der Schriftuur overstaan. Is men nu wetenschappelijk ontwikkeld, dan zal uit die mystiek van het hart zich tweeërlei leven en levensbeschouwing ontwikkeld hebben, de ééne van dien aard, dat ze de Schrift postuleert, maar ook de andere zoodanig, dat ze voor geen Sacra Scriptura plaats heeft, en haar dus tracht te elimineeren. Bijna zou men kunnen zeggen, dat men beiderzijds van een eigene filosofie uitgaat, en dat deze philosophische praemisse vooraf de uitkomst uwer studiën beheerscht. Zelfs voor het woord *Tendenz* schrikken we ten deze niet terug. Wie, als theoloog, en dus op het standpunt der palingenesie, zich tot het onderzoek van deze Geschriften zet, wordt beheerscht door de bewuste of onbewuste *Tendenz*, om hun Goddelijk karakter te vindiceeren; en zoo ook, wie, als criticus, van filosofisch-naturalistisch standpunt uit, zijn krachten aan deze studiën wijdt, wordt, met of zonder dat hij het zelf bespeurt, beheerscht door de *Tendenz* om alle Goddelijke autoriteit aan deze boeken

te betwisten, Overmits nu deze studiën, alleen op het eerste standpunt, *theologisch* van aard zijn, mogen ze in de Theologie niet als neutrale inleidingsvakken worden aangeduid, en is het uit dien hoofde, dat we ze betitelen met den naam van: *bijzondere canoniek*.

Is hiermee het recht en de vrijheid aan anderen betwist, om ook van hun standpunt, en dus als letterkundige of als philosophische critici, hun kracht aan deze Schrift te beproeven? Uit wetenschappelijk oogpunt natuurlijk in het minst niet. Wie zou hun dit ook beletten? Op het veld der wetenschappen gelden geen andere dan logische banden, en alle uitwendige dwang strijdt tegen haar eere en haar aard. Wel ontzeggen we hun het recht zulke studiën *Theologie* te noemen, maar mits men zijn qualiteit van theoloog varen late, blijve aan den denker of onderzoeker zijn vrijheid van studie en van publicatie zijner studiën onverkort. Mits de Kerk en de theologie haar karakter niet verloochenen en haar hooge roeping verstaan, ligt in zulke tendentieuze studiën, die van uit het naturalistisch standpunt ondernomen worden, dan ook niet het minste gevaar. Toen de Christus op aarde was, is ook Hij *onderzocht*; onderzocht eenerzijds door de mannen der palingenesie, en deze hebben betuigd: „Bij U zijn de woorden des eeuwigen levens,” maar ook de tegenstanders hebben *dienzelfden Christus* gekeurd en beproefd, en zij hebben bevonden dat hij was een wijnzuiper, een van den Duivel bezetene, een verleider des volks, en een Godslasteraar. Ook dat tweede onderzoek heeft God toegelaten, en het heeft aan de Kerk geen schade berokkend, maar haar eer bevestigd in haar geloof. En zoo nu ook staat het met de keuring van het geschreven Woord Gods. Het vleeschgewordene en het in schrift gebrachte Woord Gods zijn ten deze lotgemeen. Ook dat geschreven Woord toch is, en blijft nog altoos, aan *tweeërlei* keur onderworpen; aan de keur van mannen, die uit de palingenesie leven, en aan de keur van mannen, die er buiten staan. En ook van dit geschreven Woord betuigen de eersten, dat de stemme Gods er hun uit tegen klinkt, en betuigen de laatsten, dat ze er de goddelijke autoriteit niet in hebben gevonden. Van elke poging om langs verstandelijken weg de laatsten van ongelijk te overtuigen, moet even beslist afgezien, als Jezus er zelf van afzag, om het

Sanhedrin, dat hem als Godslasteraar veroordeelde, met redenen te bewijzen, dat Hij de Zone Gods was. Dit *kan* nooit gelukken, omdat de aansluiting aan de Goddelijke autoriteit niet verkregen wordt door een verstandsoperatie, maar door een operatie in de mystiek van het hart. Zoolang die mystieke operatie niet bij zulke mannen plaats grijpt, kunnen ze niet anders getuigen dan ze getuigen, en moet hun getuigenis worden vrijgelaten en worden geduld; evenals het geroep op den Pinksterdag, dat het effect van de uitstorting des Heiligen Geestes het effect was van overdadig gebruik van bedwelmenden wijn. We ontkennen daarom niet, dat wie aldus getuigen, zich deswege *voor God* zullen te verantwoorden hebben, maar *geen mensch* bezit het recht, in deze hun vrijheid aan te tasten. Veeleer heeft de Kerk, en heeft met name de Theologie, van deze studiën, voor zooveel ze een ernstig karakter dragen, goede nota te nemen, omdat het profijt waarlijk niet gering is, dat ze ook uit deze studiën trekken kan.

Dit laatste zij op drieërlei wijze toegelicht. En dan zij in de eerste plaats erkend, dat deze studiën, waaraan zoo ongemeen talent en zulk een volhardende ijver is ten koste gelegd, omtrent allerlei detailpunten, ons wezenlijk met kennis verrijkt hebben. Voor wat den menschelijken factor aangaat, is door deze niet-theologische onderzoekingen allerlei aan het licht gebracht, waarin we met vreugde en dank een blijvend resultaat mogen begroeten. In de tweede plaats dient uitgesproken, dat deze niet-theologische, en uit hun aard anti-canonicke studiën, een heilzame prikkel zijn voor de theologie, om een terrein, dat ernstig onderzoek eischte, niet langer verwaarloosd te laten liggen. Wat toch de theologie uit eigen aandrift dusver in dit opzicht geleverd had, verdwijnt als in het niet voor wat deze *anti*-canonicke studiën opleverden. Het inzicht, dat er een *canonica specialis* als eigen vak van theologische studie te beoefenen viel, is zelfs in den bloeitijd onzer orthodox-protestantsche theologie voor onze kundigste mannen verborgen gebleven. Voorzoover ze, half onbewust, soms dit terrein betraden, hebben ze zich beholpen met zeer gebrekkige detaillennis, en er zich van af gemaakt met enkele citaten uit de patristische of profane traditie, op een wijze waarin de ernst

ontbrak. En gelijk de theologische dogmatische studie eerst tot ernst ontwaakt is, toen de heresiarchen voor de poorten der kerk stonden, zoo mag gezegd, dat de canonieke studiën van ernstiger karakter hun ontstaan danken aan den prikkel van deze *anti*-canoniek. En toch is ook hiermeê het principieele voordeel nog niet genoemd, dat de Kerk en de Theologie aan deze, zoo men wil, vijandige studiën te danken hebben, t. w. de noodzakelijkheid waartoe de Kerk door deze studiën gebracht is, om het fundament van haar geloof aan de Heilige Schrift te herzien. Wel poogde men hieraan eerst nog te ontkomen, door tegen deze *anti*-canonieke geschriften slechts breede apologetische vertoogen over te stellen. Maar de uitkomsten van deze apologetische worstelingen liepen meer op verzwakking dan op versterking van eigen standpunt uit, en stelden in steeds helderder licht, dat men den band van ons hart aan de Schrift zocht waar die niet lag. In de 16e eeuw had men ook het Schriftgeloof te verdedigen, toen niet tegenover het naturalisme, maar tegenover de hierarchie; en nadat ook toen de ijdelheid van alle apologetisch vertoog gebleken was, zag men ten slotte in, dat het steunpunt tegenover de hierarchie alleen te vinden was in het *Testimonium Spiritus Sancti*. Later echter, toen het geestelijk peil daalde, gleed men toch weer van deze basis af, en ging vooral het Supranaturalisme bij zijn strijd tegen het Rationalisme heil zoeken in allerlei vage argumentatiën over axiopistie en authenticie; die wel als doekjes voor het bloeden dienst deden, maar de wonde niet heelen konden. Intellectueel, niet geestelijk wilde Kerk en Theologie toen den band vlechten, die ons aan de Schrift bindt, zonder in te zien, hoe hiermeê het eigen karakter van den Goddelijken factor reeds was prijsgegeven. Toen men nu, bij het opkomen van den nieuwen, forschen aanval, als in een oogwenk uit al deze buitenforten werd teruggeslagen, achtte een deel der geloovigen de verdediging der zaak hopeloos en liep tot den vijand over; maar ook een ander deel kwam tot het inzicht van de principieele fout die begaan was, en keerde tot het oud-Protestantsche, met name Gereformeerde, standpunt van het *Testimonium Spiritus Sancti* terug. Het besef ontwaakte weer, dat het Schriftgeloof rusten moet op een basis, die voor

alle eeuwen, en in alle eeuwen voor mannen en vrouwen van allen rang en stand, tot zelfs van de minste ontwikkeling, gelijkelijk vast en onwrikbaar kon liggen, en nimmer afhankelijk kon worden gesteld van het wisselend resultaat der wetenschappelijke onderzoekingen. Zoo kwam dus de vastheid van het Schriftgeloof niet aan het eind van deze studiën, maar vóór deze studiën, als hun uitgangspunt te liggen, en zoo eerst werd, wat eerst isagogiek heette, in vollen, nadrukkelijken zin: *Canoniek*.

Te zeggen, dat deze studiën, indien ze niet strekken om het Schriftgeloof te vestigen, daarom doelloos en overtollig zouden zijn, is onwetenschappelijk. God zelf drijft ons in ons menschelijk bewustzijn aan, om, zoover ons dit gegund wordt, in alle dingen met ons menschelijk denken in te dringen. Maar ook afgezien hiervan zijn deze canonische studiën onmisbaar, om ons een steeds helderder inzicht in het organisme der Schrift te verschaffen; want wel kan dit inzicht eerst volledig geleverd worden door de nasporing van het proces, dat zich in de historia sacra en de historia revaluationis afteekent, maar tot het naspeuren van dit historisch proces is men eerst in staat, zoo ook de *ledematen* der Heilige Schrift, als we ons zoo mogen uitdrukken, vooraf nauwkeurig onderscheiden en bezien zijn, en in hun samenvoeging en ordening en rangschikking zijn begrepen. Te dezen opzichte zonder nadere keur, op de tot ons gekomen traditie af te gaan, is theologisch, d. i. hier wetenschappelijk, ongeoorloofd. Wel is die traditie niet te minachten, en is niets ongezonder dan het criticisme, dat zich sceptisch, en dan bijna altoos veroordeelend, tegen elke traditie overstelt; en mag, met name op het erf der Kerk, nooit voorbijgezien, dat we hier te doen hebben met een stroom van eigen leven, die duizenden van jaren onafgebroken voortvloeide, waarop kundige mannen toezagen, en die, om het gewicht der zaak, te groote lichtvaardigheid buitensloot. Maar welk gewicht men op genoemd historisch standpunt ook aan de traditie toekenne, het recht van onderzoek mag ze ons niet betwisten. Het uitgangspunt van alle canonische studie, die in den mystieken band aan de Goddelijke autoriteit der Schrift gelegen is, eischt dit ook niet. Ongetwijfeld laat deze band niet elke conclusie toe. Alle conclu-

sie toch, die *voorbedachtelijk neergeschreven leugen* onderstelt in hetgeen voertuig van Gods heilige waarheid zal zijn, wordt onmiddellijk en onverbiddelijk gewraakt door het Testimonium Spiritus Sancti, en geen zoet gefluit van de *pia fraus* der ondergeschoven litteratuur kan ons zulk een conclusie ooit aannemelijk maken. Niet alsof men de canonica specialis beletten kon tijdelijk tot zoo stuitende conclusiën te komen; eenslotsom van onderzoek vraagt geen verlof om te mogen verschijnen, maar staat ongevraagd voor u; slechts moet het aan zulk een conclusie dan duidelijk gemaakt, dat ze *niet* geeft wat ze moest geven, omdat ze, wel verre van het probleem op te lossen, het in nog sterker antinomieën verweekt. Het probleem was, hoe het te verklaren zij, dat deze bundel geschriften zich, zoo historisch door de traditie, als mystisch door het Testimonium Spiritus Sancti, als bekleed met Goddelijke autoriteit voor ons plaatst; en zulk een op de *pia fraus* berustende conclusie leidt tot niets anders, dan om deze Goddelijke autoriteit aan den bundel te onzeggen.

Intusschen, zoo volle recht, als èn de Kerk èn de enkele geloovige heeft, om elk canonisch onderzoek, dat bij zulk een *ψεῦδος* uitkomt, als *mislukt* te beschouwen, zoo ongeoorloofd is het, aan alle historisch-critisch onderzoek naar den oorsprong, de samenstelling en latere redactie van de geschriften des Bijbels, enkel wijl de resultaten van dit onderzoek niet met zekere overgeleverde meeningen overeenkomen, den pas te willen afsnijden. Gewapend met hun onderscheiding tusschen den auctor primarius en secundarius hebben, met name de Gereformeerde theologen, steeds de mogelijkheid van stuksgewijze compositie en latere herziening door nieuwe redactie bij de Bijbelboeken toegegeven; en, mits men maar geheel den arbeid aan de compositie van zulk een geschrift ten koste gelegd, met inbegrip van de latere redactiën, onder de inwerking van de inspiratio scripturaria plaatse, kan zulk eene voorstelling nimmer met het testimonium Spiritus Sancti in botsing geraken. In de voorstelling dat de Pentateuch uit onderscheidene stukken bestaat, die ten deele weer berusten op oudere, te loor gegane bescheiden; dat deze verzameling eerst van lieverlede gecompleteerd zij; en dat de eindredactie, waardoor het geheel in zijn

tegenwoordigen vorm werd gegoten, eerst in een latere periode tot stand kwam, ligt niets dat ons stuit, indien maar de realiteit van hetgeen ons aldus bericht wordt door de inspiratio scripturaria gewaarborgd blijve. Dat Mozes zelf met eigen hand *geheel* den Pentateuch, gelijk hij thans voor ons ligt, te boek zou hebben gesteld, wordt nergens in de Schrift beweerd, en wordt door den titel van „Mozes en de Profeten” (Luk. XVI : 31) allerminst ondersteld. Men geraakt met dezen titel, en met uitdrukkingen als in Joh. I : 46 voorkomen, in conflict, zoo men betwist, dat *de stoffe* voor den Pentateuch niet van Mozes herkomstig zou zijn, en dat Mozes niet ook zelf een uiterst belangrijke schriftelijke nalatenschap achterliet; maar dit conflict is niet aanwezig, zoo ge tot de conclusie komt, dat de aldus geleverde stof en de aldus achtergelaten stukken van Mozes' hand eerst later tot dit geheel zijn ineengezet, en dat dit geheel, eveneens onder de leiding der inspiratie, nog nadere redactionelee revisiën ondergaan heeft. Zelfs de voorstelling alsof Deuteronomium eerst later in dezen vorm ware ternedergeschreven, stuit niet op het testimonium Spiritus Sancti af, mits maar vaststa, dat de bronnen, waarnaar het bewerkt is, deugdelijk waren, en de bewerking zelve onder de *οδὴγγις εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* plaats greep. Het is de Kerk van Christus om het eindresultaat, niet om eenige methode van bewerking dezer geschriften te doen. Hoe minder mechanisch en hoe natuurlijker die bewerking oorsponkelijk toeging, des te beter. Niet of de Goddelijke vonk van buiten insloeg of langs den aanwezigen geleiddraad gleed, maar of die Goddelijke vonk tot haar recht komt, is in den strijd die werd aangeboden hoofdzak. Het testimonium Spiritus Sancti kan uiteraard geen eischen voor eenig detail stellen, het kan nooit anders dan een *geestelijken* eisch doen gelden, en deze eisch is positief, dat hetgeen zich als het geheel der Schrift aan ons aandient, ons met Goddelijke autoriteit toespreke, en negatief, dat we door de Heilige Schrift niet *belogen* worden.

En toch dát is het, wat men thans, onder allerlei verzachtenden vorm, als resultaat van de historisch-critische studiën al meer aanneemt. God heeft *niet* waarlijk alzoo tot Mozes gesproken; Mozes heeft *niet* die openbaring alzoo aan Israel gegeven; in wat ons bericht

wordt moge een *kern* van historische waarheid schuilen, maar zooals het daar ligt, zal het inkleeding zijn van verdichting. Eerst tegen het einde van Israëls glorie als volk zal naar den geest der profetische vrijheid, die aanvankelijk geheerscht had, het legale standpunt tot heerschappij zijn gekomen, en, om aan dit legale standpunt gezag bij te zetten, zullen bedriegelijke priesters het hebben voorgesteld, alsof deze legale ordening eeuwenoud, van Mozes herkomstig, en aan Mozes door God geopenbaard zij. Niet slechts de Pentateuch als boek, maar ook wat het in geestelijk opzicht representeert, zal product niet van openbaring, maar van opzettelijk, behendig priesterbedrog zijn, en met name van Deuteronomium zal geen woord waar zijn. Al wat daar voorkomt als door Mozes gesproken, zal nooit over zijn lippen zijn gekomen, maar eeuwen na zijn dood hem door een verdichter op de lippen zijn gelegd. De Nebiïm zijn thans wel meer in de gunst, om, door de vastheid van hun woord, de schaduw der verdichting te donkerder te doen vallen op wat in de Schrift achter hen ligt, maar op Jesaïa, Daniël, Jona en Zacharia, om nu van geen anderen te spreken, wordt reeds voorlang gelijke methode toegepast. Ook hier is niet het auteurschap, maar de vraag of we voor waarheid of verdichting staan, slag op slag aan de orde. Van de Ketubîm eadem narratur fabula. En waar het bij de Schriften des Nieuwen Testaments aanvankelijk scheen, alsof men althans in de eerste Paulinische brieven vasten grond onder de voeten had, wordt thans vooral op deze brieven de aanval gericht, en is ook hier pseudepigraphische verdichting het station, waarheen men op weg is. Er is dus geen sprake van, dat deze studiën zich tot het litteraire zouden beperken; verre over die grenzen heen ontzeggen ze het karakter van *realiteit* aan de feiten en het karakter van *waarheid* aan hetgeen ons geopenbaard is. Ten slotte is er schier niet één feit meer, dat onwrikbaar op vaste basis staat, en niet ééne waarheid meer die, zonder keur onzerzijds, als echt door ons zal gehonoreerd worden. Van de feiten mag dan niets overblijven, dan hetgeen op natuurlijke wijze te verklaren, en om zijn algemeenheid van belang ontbloot is, terwijl hetgeen in onze denkwereld zal indringen, wordt toegelaten, niet omdat het met Goddelijke autoriteit ons imponeert, maar overmits wij

het in overeenstemming achten met wat ons ook zonder de Schrift toeschijnt waar te zijn. Zoo gaat alle Goddelijke autoriteit te loor; van zekerheid is op geen enkel punt meer sprake, en men verwickelt zich in de onoplosbare antinomie, dat een bundel geschriften eeuwen lang met Goddelijke autoriteit ook de geesten der uitnemendsten onder ons geslacht omstrikt heeft, terwijl toch feitelijk die bundel, behoudens enkele bij nader keur betrouwbaar gebleken brokstukken, in hoofdzak het product zal zijn van verzinning, verdichtsel en soms van opzettelijk bedrog. Dit nu is in onverzoenlijken strijd met het *primum verum* der ethische Logiceit, en het is dan ook, aan het *onderstelde bedrog* bij de totstandkoming der Schrift, zijnerzijds, *bewuste oneerlijkheid* in haar gebruik toevoegen, bijaldien men, deze voorstelling huldigende, desniettemin nog van de Schrift als één geheel, van de Schrift als Openbaring, van de Schrift als *norma credendorum* et *agendorum* spreken blijft, en dit dan poogt goed te praten met een beroep op zekere mystieke sympathie, die het gemoedsleven voor de Schrift als heilig boek koestert. Hoe hoog we toch dit mystiek gevoel, dat hoogstens een verflauwde uiting is van het *testimonium Spiritus Sancti*, waardeeren, het gaat niet aan, deze mystiek van het gemoed contradictoir en contrair tegenover zijn historisch-critische voorstelling te plaatsen, en het is noch waar, noch wetenschappelijk, om, indien men alzo over de Schrift denkt, er in zoo mystieken zin van te getuigen te midden der gemeente. Van doornen plukt men geen vijgen, en uit een bundel van schriften, wier inhoud meerendeels op verzinning rust, *kan* geen drijfkracht uitgaan, die ons, met Goddelijke autoriteit, aan *waarheid* binden zal. De Heilige Schriftuur moet óns tot *αληθής* zijn, en op die wijze worden *εἰς καὶ αὐτὴν* over de Heilige Schriftuur. Op dezen tweesprong moet men dan ook van tweeën één doen. Of deze resultaten als waar accepteren, maar dan ook onbewimpeld erkennen, dat het met alle spreken van „de Heilige Schriftuur” voor altoos uit is. Of, waar men op grond van den geestelijk-mystieken band, die ons aan de autoriteit der Schriftuur onderwerpt, dit niet *kan*, daar moeten deze resultaten als ongenoegzaam, en niet verklarende, wat verklaard moet worden, afgewezen.

Daarmeê echter is aan de Canonica specialis volstrekt het ter-

rein niet betwist. Slechts blijkt dan, dat ze óf zijwaarts op een doolpad afweek, óf wel dat haar onderzoek nog niet afliep. Dit nu zou onrust in de gemoederen werpen, en als standpunt onhoudbaar zijn, indien het geloof in de Heilige Schriftuur ook maar eenigszins van *haar* resultaten afhankelijk was. Vandaar dat men in de eeuw na de reformatie, toen men waande ook langs intellectueelen weg het geloof in de Schrift te kunnen en te moeten vastleggen, zich verloor in een inspiratiebegrip, dat tot in de kleinste details, en tot op de punten van de qeri, notarieele nauwkeurigheid bood. Dit noodzaakte toen tot die gedwongene verklaringen en gekunstelde harmonistieke pogingen, die hoe langer zoo meer de Kerk van de mystieke naar de intellectueele basis overleidden. Die weg moest dan ook doodloopen, en loopt thans dood. Klaar als de dag is thans het inzicht, dat de basis voor het Schriftgeloof niet in de resultaten van eenig intellectueel onderzoek, maar *alleen* in het mystieke getuigenis van den Heiligen Geest ligt. Stel al, dat de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek ten leste geheel met dit getuigenis overeenstemden, dan zouden ze dit getuigenis toch nooit, ook maar met een nog zoo gering iets, *versterken*, doch het alleen *verklaren*; niets meer. Doch juist daarom geldt dan nu ook het tegenovergestelde, t. w. dat nu deze resultaten nog veelszins *niet* correspondeeren met dit getuigenis des Geestes, ze dit getuigenis ook niet in het allergeeringste *verzwakken* kunnen, maar alleen dit getuigenis vooralsnog intellectueel *onverklaard* laten. Laat het dus al zijn, dat de Canonica specialis er vooralsnog niet in slaagt, tegenover de resultaten der historisch-critische isagogiek, een uiteenzetting te plaatsen, die in elk opzicht bevredigt en elke moeilijkheid opheft; ja, laat het zijn dat we in de Schriftuur blijven stuiten op cijfers en namen en mededeelingen van feiten, die vooralsnog niet met elkaar in overeenstemming zijn te brengen, dit alles kan wel toonen, dat de Canonica specialis nog niet is, waar ze zijn moet, misschien zelfs dat ze het ideaal waarnaar ze streeft, nimmer zal bereiken, maar mag en zal ons nimmer verleiden om wit *zwart* of plus *minus* te noemen, juist omdat het geloof in de Heilige Schriftuur in niets van de uitkomsten van zulk onder-

zoek afhangt. Op zoo menig ander terrein overkomt het aan de wetenschap eveneens, dat ze ten slotte met een *non liquet* moet eindigen, dat het niets hoegenaamd aan de eere der Canonica specialis te kort doet, zoo haar geen beter lot beschoren bleek. Niet wij hebben Gode voor te schrijven, hoedanige Schriftuur ons door Hem moet verstrekt worden, maar ootmoedig en dankbaar de Schriftuur te accepteren, gelijk Hij ons die biedt, wetende dat zijn Voorzienig bestel deze Schriftuur geen oogenblik verliet, en dat Hij ze ons, krachtens zijnen Raad, op elk gegeven oogenblik zóó toebrengt, als ze zijn moet, om als instrument van den Heiligen Geest ons over te zetten uit de levens- en wereldbeschouwing τοῦ πνεύματος τοῦ κόσμου in de levens- en wereldbeschouwing τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ. Heeft het nu Hem liefd ons daartoe een Schriftuur voor te leggen, die ons elk oogenblik stuiten doet op wat wij niet rijmen of verklaren kunnen, zoo voegt ons hierover zelfs geen klacht. Zooals Hij ze ons gaf, zoo is en bestaat ze voor ons, en ze bestaat niet anders. Zelfs rijst de vraag, of een Schriftuur, die deze moeilijkheden niet bood, haar doel bij ons zou kunnen bereiken, daar ze, bij glashelder intellectueel inzicht, ons bijna noodzakelijk van den mystieken geloofsgrond zou aftrekken, en alzoo het Schriftgeloof zou vernietigen. Het is dan ook opmerkelijk, hoe juist op de gewaande intellectueele zekerheid der 17^e eeuw, de rationalistische dorheid in de 18^e is gevolgd, en hoe het geloof in de Schrift haar geestelijk karakter eerst hernam, toen men voor een intellectueel bankroet vreesde te staan. Men vergeete hierbij niet, dat de Schriftuur opkwam in een wereld, die meer in het *verbeeldend* dan in het *denkend* vermogen van ons bewustzijn haar kracht vond, en dat uit dien hoofde de Schriftuur veel meer aesthetisch als kunstproduct, dan critisch als denkproduct is te waardeeren.

In dien zin nu heeft de Canonica specialis de veelomvattende taak, om elk boek der Heilige Schriftuur èn op zich zelf èn als lid van den Canon te onderzoeken. Het eerste onderzoek richt zich op het ontstaan en de geschiedenis van elk boek; het tweede op zijn canoniek karakter; een indeeling die bijna gelijken tred houdt met de tegenstelling tusschen den menschelijken en den goddelijken factor. Wat nu het eerste onderzoek betreft, zoo rekent

dit èn met de traditie of de testimonia externa, èn met den inhoud van het boek zelf. Voor zoover de gegevens, hetzij dan in-, hetzij uitwendig strekken, moet nagespeurd, van wien zulk een boek herkomstig is, in wat tijd en onder welke omstandigheden het ontstond, wat aanleiding tot het schrijven er van gaf, en c. q. tot wie het gericht is. Daarna volgt het onderzoek naar zijn samenstelling, om te bepalen, of het als nieuw product zijn ontstaan dankte aan eigen uiting, of wel dat bij de samenstelling ervan andere bescheiden of geschriften dienst deden. Bij geschriften die in zichzelf collectanea zijn, gelijk b.v. de bundel der Psalmen en meer dan één profetisch boek, rijst dan verder de vraag naar de rangschikking in zijn samenstellende deelen, en het onderzoek of deze rangschikking van den auteur zelven komt of aan een tweede hand te danken is; als ook of die rangschikking chronologisch of systematisch is op te vatten. En is op die wijs elke vraag onder de oogen gezien, die het boek in zijn *ontstaan* doet kennen, dan dient nagespeurd, of het ook een *geschiedenis* heeft gehad, of wel onveranderd in den Canon kwam. Blijkt dan dat zulk een boek aan redactioneele revisiën is onderworpen, of bijvoegselen opnam, dan dient onderzocht, of men deze revisiën en additamenta nog duidelijk genoeg kan aanwijzen, om ze van het oorspronkelijke te schiften, en of het mogelijk is de beweegreden voor deze revisiën op het spoor te komen. Daarmeê is men dan genaderd tot het punt, waar zulk een geschrift in den Canon werd opgenomen, en de plaats verkreeg, die het nog inneemt. Dat ook daarna de tekst nog wijzigingen kan hebben ondergaan, spreekt vanzelf, maar deze op te zoeken behoort niet meer tot de taak van de Canonica specialis, maar van de ars textualis. De Canoniek rekent met het autographon, gelijk het c. q. uit de hand van zijn laatsten redacteur kwam en in den Canon werd ingedragen, terwijl de ars textualis uit de haar voorhanden teksten op het autographon, zooveel ze kan, poogt terug te gaan.

Daarna komt dan de tweede taak van de Canonica specialis, om namelijk het canoniek karakter van zulk een geschrift te onderzoeken, door de eigenaardige *inspiratie* ervan toe te lichten, zijn beteekenis voor den Canon, en zijn *heilig gebruik* in het licht

te stellen. Het is toch niet zoo, dat de inspiratie voor elk boek gelijk zou zijn. Wel is ze één in uitgangspunt en einddoel, maar in hetgeen tusschen deze beide punten ligt, draagt de inspiratie voor elke groep van boeken, en zoo ook voor elk boek, ja soms voor elk onderscheiden deel van een boek, een onderscheiden karakter. De lyrische inspiratie is een geheel andere dan de profetische, de profetische een andere dan de apocalyptische, de epische verschilt van de chokmatische, en de apostolische wederom van de scripturaire. Doorloopt men nu b.v. de Psalmen, dan springt het in het oog, hoe hier de lyrische, de epische en de chokmatische inspiratie elkander afwisselen, zoodat reeds bij dit ééne boek niet van ééne soort van inspiratie kan gesproken worden. Uitgaande van deze principieel uiteenlopende soorten, heeft nu de Canonica specialis zoo nauwkeurig mogelijk de inspiratie van elk boek te beschrijven, opdat niet een mechanisch begrip van inspiratie door ons aan de Schrift worde opgedrongen, maar uit de Schrift zelve het organische inzicht in de reële inspiratie worde verkregen. Doch ook hierbij mag de Canonica specialis niet staan blijven. Al is toch, zoover dit kan, duidelijk gemaakt, op wat wijs de goddelijke factor in zulk een boek zich den menschelijken factor tot instrument koos, daarmee is nog de beteekenis van zulk een geschrift voor het Canoniek geheel niet aangewezen. Buiten de stukken die saâm de Schriften uitmaken, zijn er ongetwijfeld, al denkt men slechts aan de profeten en apostelen, hun nog allerlei andere redenen, zangen, toespraken en brieven geïnspireerd, die *niet* tot den Canon behooren, en die, ook al werden ze nog teruggevonden, niet in den Canon zouden zijn op te nemen. De Canon is niet een contingente rhapsodie, maar een absoluut organisch geheel. Het is dus niet genoeg, dat duidelijk worde, op wat wijs de sporen der inspiratie in eenig boek der Schrift zijn te ontdekken, maar ook moet, indien mogelijk, aangetoond, uit wat hoofde juist *dit* boek, of *dese* zang, of *dese* brief deel van den Canon uitmaakt; niet toevalligerwijs wjl het werd opgenomen, maar naar het plan van den Canon. Hierbij onderstelt de Canonica specialis uiteraard de resultaten van de Historia revelationis, maar toch bepaalt ze er zich niet toe, om die resultaten over te boeken. Waar toch de Historia revelationis

alleen op den oogst van het kostelijk ooft let, zonder te vragen naar den boomgaard, van welks stammen dit ooft geplukt werd, houdt de Canonica specialis zich juist bezig met de vraag, waarom in dezen edelen boomgaard ook die en die boom een plaats vond, of wilt ge, welke gedachte bij de opneming van juist *dit* boek in den Canon voorzat, en dus ook, wat de bijdrage is, die juist *dit* boek voor den Canon, of, wil men, voor de Historia revelationis levert. Met dit laatste is geen Theologia Biblica bedoeld. Bij de Historia revelationis zal er rekenschap van worden gegeven, waarom het spreken van Theologia biblica ons onhoudbaar voorkomt. Maar in elk geval is het de Canonica specialis er niet om te doen, om te weten, *in welke vormen* de waarheid door dezen of dien schrijver is voorgesteld, maar om aan te wijzen, wat ons door hem, als instrument, van Godswege is toegekomen als bijdrage voor het geheel der Openbaring. Dit leidt er dan vanzelf toe, om ten derde ook het practische gebruik van zulk een boek te onderzoeken. Het canoniek karakter van een boek onderstelt toch, dat het in het geheel als Schriftuur door God *aan zijn Kerk* is gegeven, om èn die kerk, èn de geloovigen in haar, te dienen. Zoo voor de lezing als voor de prediking heeft zulk een boek dus een eigenaardige bestemming, en die bestemming mag niet aan het gevoel overgelaten, maar moet naar den aard van het boek, als canoniek instrument, worden beoordeeld. Men behoeft slechts op het boek Job, op het Hooglied en op de Openbaring te wijzen, om aanstonds te doen gevoelen hoe onmisbaar zulk een onderzoek is, en tot hoeveel misbruik het achterwege laten van zoodanig onderzoek geleid heeft. Vanzelf zal dit onderzoek deels historisch, deels thetisch zijn. *Historisch* om aan te wijzen, welken dienst dit boek dusver vervuld heeft en welk gebruik er van gemaakt is; *thetisch* om te bepalen, hoe dit gebruik zijn moet.

Dat deze onderzoekingen zich niet alleen op een enkel boek, maar ook op een groep van Canonieke geschriften kunnen richten, ten deele zelfs richten moeten, volgt uit het organisch karakter der Schrift. Boeken, die, als in den Pentateuch of Hexateuch, reeds door de traditie als saamhoorig worden aangediend; die gelijk de Synoptici door hun inhoud op elkander verwijzen; of gelijk de

brieven als van één auteur herkomstig voor ons treden, vormen vanzelf reeds een combinatie, die maakt dat het speciale onderzoek der enkele geschriften niet voltooid is, tenzij ook op dit verband gelet zij. Op gelijke wijze nu kan men ook rekening houden met de groepeeringsen, die ontstaan, zoo men de geschriften van eenzelfde strekking, die uit eenzelfde tijd herkomstig zijn, of die uit letterkundig oogpunt tot eenzelfde klasse behooren, bijeenvoegt. En eindelijk kan men ook zijn aandacht wijden aan het verband, dat tusschen boek en boek bestaan moet, volgens de groepeeringsen in Thorah, Nebiim en Ketubim, in Evangelium, Apostolos en Apocalypse, die ons in den Canon zelf als grondtype van indeeling is aangewezen. Hierbij komen dan vanzelf de afwijkende groepeeringsen in sommige vertalingen en Codices aan de orde, en behoort het motief onderzocht, dat tot deze afwijkingen geleid had. Verder gaat intusschen de canonica specialis niet. De taak om ook de bijeenvoeging van deze groepen tot het ééne groote geheel te onderzoeken, ligt niet op haar weg, maar blijft voor rekening van de Canonica generalis. De thans herhaaldelijk gewaagde poging, om op grond van de resultaten der Canonica specialis een nieuwe rangschikking van de voornaamste deelen der Schrift voor te slaan, kan dan ook nimmer tot blijvende inzichten leiden. Een in dien vorm uitgegeven Bijbel zou geen Bijbel meer zijn. Zulk een poging bewijst dan ook slechts, dat de som niet uitkomt, en dat de Canonica specialis er nog *niet* in geslaagd is, om het haar voorgelegde probleem behoorlijk op te lossen. Dat ook zulke mislukte proefnemingen daarom zeer wel haar beteekenis kunnen hebben, en later aanleiding kunnen worden, om op een juister spoor te komen, ontkennen we daarom niet. Gelijk bij alle onderzoekingen naar den oorsprong van een organisch, vooral geestelijk, phaenomenon, moet men zich ook hier op veel aanvankelijke teleurstelling voorbereiden, en blijft het zeer wel mogelijk, dat de genoegzame verklaring, uithoofde van gemis aan gegevens, nimmer gelukken zal. Maar al moet juist met het oog op dit hachelijk karakter dezer studien, ook aan meer gewaagde hypothesen de noodige speelruimte niet aanstonds betwist worden, toch mag nooit afgelaten van den eisch, dat de

Canonica specialis ons uit de deelen het organisch geheel recomponere. Een Canonica specialis die eindigt met het organisme, en dus het geheel, teloor te doen gaan, oordeelt zichzelf.

Resumeerende vinden we derhalve, dat de Canonica specialis in haar vertakking tot deze navolgende studiën leidt.

I. Onderzoek naar de *afzonderlijke boeken* van den Canon, en wel:

1. onderzoek naar den *menschenlijken* factor, voor wat aangaat:

a. hun ontstaan.

b. hun saamstelling.

c. hun geschiedenis.

en 2. onderzoek naar den *goddelijken* factor, voor wat aangaat

a. de hun eigenaardige inspiratie.

b. hun beteekenis als lid van den Canon.

c. hun heilig gebruik.

II. Onderzoek naar de *groepen* van geschriften in den Canon, voor wat hun eenheid als groep aangaat.

Dat ook hier de Historie en de Methodologie van het vak een eigen plaats innemen, spreekt vanzelf.

HOOFDSTUK II.

DE EXEGETISCHE VAKKEN.

§ 8. *De exegetische vakken als zoodanig.*

De canonische en de exegetische vakken zijn hierin onderscheiden, dat de Canonische zich met de Heilige Schriftuur als *boek* bezighouden, terwijl de exegetische zich hebben af te vragen wat dit boek als *geschrift* te zeggen heeft. De exegetische vakken zouden dus overtoellig zijn, en slechts een onnoodig vertoon van geleerdheid geven, indien de Bijbel als geschrift *prima facie* voor een ieder doorzichtig ware. Van een kinderrekenboek waarin de tafels van vermenigvuldiging voluit staan, levert men, althans van de bladzijden waarop die tafels staan, geen exegese. Die tafels zelven moge de onderwijzer verklaren, maar hetgeen de uitgever met die uitgave en met wat hij drukken liet, bedoelde, vereischt zulk een verklaring voor ons niet. De noodzakelijkheid der exegetische

vakken ontstaat dus eerst hieruit, dat de Schriftuur als geschrift, *niet* prima facie doorzichtig is. Dit strijdt in het minste niet met de steeds door onze vaders beleden *perspicuitas Sacrae Scripturae*. Dit dogma toch onderstelde reeds dat de Heilige Schriftuur in vertaling gereed lag, zoodat elk geloovige haar *in zijn eigen taal* lezen kon, en zulk een vertaling heeft immers reeds een niet gering deel van den exegetischen arbeid achter den rug. Doch ook met die gereede vertaling voor zich, beweerden onze vaders volstrekt niet, dat elk geloovige daarom in staat was, elke uitspraak en elke uitdrukking van de Heilige Schrift, in al haar boeken, hoofdstukken en verzen, met volkomen juistheid te verstaan; maar alleen, dat gestadige, godvruchtige lezing der Heilige Schrift zulk een algemeene kennis van God en van onze verdorvenheid en van het heil in Christus schonk, als genoegzaam was, om hem een lamp voor zijn voet en een licht op zijn pad te bieden. En zelfs dan nog verstonden onze vaders dit dogma van de *perspicuitas sacrae Scripturae* nooit anders dan in verband met den dienst des Woords, met het belijdend karakter der Kerk, en met de gemeenschap der heiligen. Dit dogma blijft dus geheel intact, al wordt volmondig erkend, dat de Schriftuur, gelijk ze daar voor ons ligt, niet dan na inspannende studie, ons haar zin ontsluit. Er ligt op de Schrift een veelzijdig *κάλυμμα*, en deswege is het de taak der exegetische vakken dit *κάλυμμα* weg te nemen, opdat de klare zin der Schriftuur van Genesis 1 : 1 tot Apocalypse 22 : 21 zich voor ons onthulle. Voor deze taak nu levert de Canoniek de Schriftuur als organisch geheel aan de Exegese af, en het is de exegese die alsnu aan dit haar voorgelegde Boek heeft af te vragen, *wat het ons zegt*. Natuurlijk is hiermee niet ontkend, dat de canoniek, vooral de Canonica specialis, met name waar ze de samenstelling van den inhoud van een boek naspeurt, reeds het recht verstand van wat er staat, onderstelt, maar deze uitruiling van diensten bestaat tusschen alle vakken, en hier kan alleen de encyclopaedisch logische orde worden aangegeven. Die orde nu eischt, dat de Canonische studiën voorafgaan en de exegetische volgen, overmits de exegese, eerst zoo het resultaat der canonische studiën voor haar ligt, een recht

inzicht in haar taak kan erlangen. Die taak toch is niet, om den voor haar liggenden tekst, als absolute tekst, buiten alle relatiën, te vertolken, maar om dien tekst concreet in haar relatiën, als van dien en dien auteur herkomstig, in dien en dien tijd thuis behoorende, uit dat en dat levensmilieu opgekomen, als deel van een Canoniek geheel, en alzoo niet in zijn abstractie, maar in zijn realiteit te leeren verstaan. Daar het nu de Canoniek is, die de onderscheidene boeken der Heilige Schrift in dien zin classificeert en stempelt, wordt de Canoniek door de exegetische vakken ondersteld. Het is wel zoo, dat men, de traditie buiten vraag latende, beginnen kon, met zulk een boek eerst zelf te hooren, en uit dezen voorloopig ontvangen indruk tot zijn classificatie te besluiten, maar ook dan zou toch eerst daarna de finale uitlegging aan de orde komen. Eerst als ge weet of ge met een echt of met een ondergeschoven geschrift van Augustinus te doen hebt, zijt ge in staat, om, indien het echt bleek, *e mente Augustini* wat hij schreef te verklaren.

Het *αὐθεντία*, dat door de exegetische vakken van de Heilige Schrift moet worden afgenomen, is deels gelijksoortig met den sluier die ook andere geschriften bedekt, deels van bijzonderen aard, en de motieven voor beide liggen zoo organisch dooreengestengeld, dat het niet wel aangaat ze afzonderlijk te behandelen. Dat we geen autographa voor ons hebben, maar slechts altoos feilbare Codices kunnen raadplegen; dat we stukken voor ons krijgen in een taal die de onze niet is; dat we verplaatst worden in een levensmilieu, dat van het onze geheel verschilt; dat de wijze van voorstelling veelal niet de logisch-dialectische, maar de symbolisch-aesthetische is; als ook dat de subjectiviteit der schrijvers, ook bij het verhalen van dezelfde gebeurtenissen, niet zelden tot uiteenlopende berichten leidt, zijn moeilijkheden die aan de uitlegging der Heilige Schrift met de uitlegging van tal van andere geschriften gemeen zijn, en die dus op zich zelf aan deze studiën nog geen theologischen stempel zouden opdrukken. Maar bij al deze moeilijkheden komt nu nog het bijzonder Canonisch karakter dezer boeken, de Goddelijke factor, die er door heen glanst, en het organisch geheel waarin ze zich aandienen. Hier-

mee bij de uitlegging *geen* rekening te houden, ware uiteraard onwetenschappelijk; en ontzeilt men die klip, dan spreekt het vanzelf, dat bij de uitlegging dezer Schriften een element in rekening moet worden gebracht, dat elders op die wijze *niet* voorkomt, en het is hierdoor dat deze exegetische studiën een beslist *theologisch* karakter erlangen. Lag nu deze Goddelijke factor geïsoleerd, en dus mechanisch, naast den menschelijken factor, zoo kon men zeggen, dat deze studiën, voorzoover men alleen de gewone moeilijkheden heeft te boven te komen, van louter letterkundigen aard waren, en dat alleen de studiën, die met den Goddelijken factor rekenen, onder de theologie thuis hooren. Overmits dit echter niet zoo is, maar Goddelijke en menschelijke factor organisch dooreen zijn geweven, is zulk een scheiding ongeoorloofd, en moeten deze studiën in hun geheel als theologisch worden gekenmerkt.

Deze exegetische studiën zijn, gelijk reeds in § 4 werd aangegeven van vijfderlei aard. In de eerste plaats moet de poging gewaagd, om den tekst vast te stellen; ten einde zoo na mogelijk aan het autographon te komen. In de tweede plaats behoort de taal, waarin deze geschriften vervat zijn, ook in haar eigenaardig Schriftuurlijk gebruik, onderzocht. In de derde plaats heeft men zich rekenschap te geven van de regelen, die de uitlegging der Schrift moeten beheerschen. In de vierde plaats komt dan de eigenlijke exegese. En in de vijfde plaats rijst dan ten slotte de vraag, hoe men kan komen tot een *vertaalde Schriftuur*, opdat de Heilige Schrift haar oecomenisch en internationaal karakter erlange. Dat ook de geschiedenis der omliggende volken, de kennis der geographie, van de fauna, van de flora, en van zooveel meer, en niet het minst de kennis der verwante Semitische talen, voor de uitlegging onmisbaar is, wordt wel grif toegestemd, maar toch zijn dit geen theologische vakken. Van een *geographia sacra* te spreken, is de bijvoeging van *sacra* misbruiken. Niet al wat met het heilige in aanraking komt of er meê in rapport staat, maar alleen datgene, wat zelf een heilig element in zich draagt, mag het epitheton van heilig voeren. Ten opzichte van deze *geographia*, fauna, flora, enz. geldt dus de gewone regel, dat ook de exegese van

de resultaten dezer studiën, voor zooveel noodig gebruik maakt en ze in zich opneemt. Met de *historia sacra* en de *antiquitas sacra* staat het natuurlijk anders, doch deze komen als theologische vakken eerst in het volgende hoofdstuk aan de orde. Aan een afzonderlijke exegetiek plaats in te ruimen naast de hermeneutiek schijnt niet raadzaam. Exegetiek, van exegese onderscheiden, is een kunst, geen wetenschap. In het organisme der theologische wetenschap zou dus alleen plaats zijn voor de theorie der exegetische kunst; en wat zin zou het dan hebben, eerst in de hermeneutiek de regels voor de exegese, en daarna in de exegetiek de theorie der exegese uit een te zetten? Het is duidelijk dat men òf zoodoende beide vakken onvolledig zou behandelen, òf wel onder beider hoofd ten deele denzelfden inhoud zou moeten thuisbrengen. Dat we van de Chronologie zwegen, is niet wijl we achten dat deze van ondergeschikt belang is, maar omdat de Chronologie bij de *Historia sacra* ter sprake komt, en als zoodanig geen vak van exegetischen aard is. We blijven ons daarom tot de vijf zoo straks genoemde vakken bepalen, wier afzonderlijke bespreking thans volgt, t. w.

1. theorie der tekstcritiek,
 2. de *philologia sacra*,
 3. de theorie der uitlegkunde of hermeneutiek,
 4. de exegese,
- en 5. de theorie der metaphrase of van de vertaling der Heilige Schriftuur.

§ 9. *De theorie der tekstcritiek.*

De opvatting van dit studievak als *Ars critica* of *Critica Biblica*, moet losgelaten. Kunst en wetenschap wortelen in geheel verschillenden bodem, en al moge de wetenschap kunsttheorie, kunstphilosophie en kunsthistorie kunnen leveren, de kunst zelve als zoodanig ligt buiten haar terrein. Vervalt hiermee de opvatting van dit vak als *Ars critica*, evenmin is de naam van *Critica Biblica*, gelijk Hagenbach die nog heeft, houdbaar. Die naam toch onderstelt, dat er niet alleen de theorie der tekstcritiek, maar ook de critiek op den inhoud van den tekst onder verstaan worde; en dit kan niet om drie redenen. Vooreerst is het gemanieerd,

om, op welk terrein van wetenschap het dan ook zij, alle critische operatie, enkel wijl ze critisch is, in ééne disciplina te willen saamvoegen. Wie zal spreken van een critica medica, van een critica iuridica, of als men het in enger zin wil nemen, wie gewaagt ooit van een Critica Koranica, Pandectica, iuris canonici, of dergelijke? In dien zin formeel bedoeld, als functie van ons onderscheidend en oordeelend bewustzijn, is elke wetenschap critisch van aard, omdat ze ophoudt wetenschap te zijn, zoodra ze zonder oordeel des onderscheids te werk gaat; maar het is onlogisch en gemanie-reerd, deswege als groep onder één hoofd saam te brengen alle deel van uw wetenschap, waarbij de critiek meer op den voorgrond treedt. En toch, alleen in dien zin werd van Bijbelsche critiek gesproken. Ons tweede bezwaar ligt hierin dat op die wijs het vraagstuk der authenticiteit dat bij de Canonica specialis thuis hoort, uit zijn natuurlijk kader wordt uitgelicht, en puur uitwendig met de tekstcritiek wordt verbonden. Waar dan in de derde plaats bijkomt, dat men, op zulk een wijs te werk gaande, onwillekeurig de critiek oproept, om van uit het rationalistisch standpunt, zich boven de Heilige Schrift te stellen. Het wordt dan de verstandsmensch, die zich het recht van oordeelen over de Heilige Schrift aanmatigt, en ze deswege daagt voor zijn vierschaar. De uitkomst heeft dan ook getoond, dat de critiek des Bijbels, op dien voet toegelaten, er in steeds strenger vorm toe geleid heeft, om de Schriftuur in deze schriften te disqualificeeren. Dit is te wijten aan een verwarring. In critiek schuilt namelijk tweeërlei: een *maatstaf* waarnaar ge oordeelt, en het *oordeel* dat ge, in gehoorzaamheid aan dien maatstaf, velt. Die maatstaf nu hangt af van het standpunt dat ge inneemt, en uw critische acribie komt slechts uit in de vaardigheid en juistheid, waarmee ge het overeenstemmen met of te kort schieten aan dien maatstaf constateert. Dit laatste nu is een formeele vaardigheid, die niet van uw standpunt, maar van uw aanleg en van oefening afhangt; maar de maatstaf zelf zal een andere zijn, al naar gelang van het standpunt waarop ge staat. Beiderzijds wordt dus toegegeven 1^o. dat critiek moet geoefend; 2^o. dat hiervoor critische aanleg en oefening noodig is; en 3^o. dat ge voor uw critiek een maatstaf behoeft; maar die maatstaf, waar ten

slotte alles op aankomt, mag niet door wie *buiten* de wereld der palingenesis staat, uit *zijn* levens- en wereldbeschouwing worden aangedragen, om alsnu bij het instrument van het palingenetisch bewustzijn, dat is bij de Heilige Schriftuur, te worden aangelegd. Ook de Heilige Schrift moet van haar eigen standpunt beoordeeld worden, en waar zij nu juist pretendeert, voor eene valsche levens- en wereldbeschouwing ons een hoogere en juistere te ontsluiten, spreekt het toch vanzelf dat critiek op haar van uit het door haar geoordeelde standpunt, alleen op *haar* veroordeeling kan uitloopen.

Is uit dien hoofde de algemeene naam van Bijbelsche critiek hier niet toe te laten, en hoort de critiek over de traditie omtrent de authenticiteit niet hier, maar bij de Canonica specialis thuis, dan blijft voor het vak waaraan we thans toe zijn, alleen de critische operatie over die, zooveel dit kan, den oorspronkelijken tekst van het autographon poogt te herstellen. Doch dan is de naam voor dit vak ook vanzelf gegeven. Er is dan alleen sprake van tekstcritiek, en daar nu de uitoefening van deze critiek een kunst, en geen wetenschap is, hoort hier alleen de *theorie* van deze kunst thuis, en is alzoo *theorie der tekstcritiek* de eenig juiste naam, om dit vak te benoemen. Ook de tekstcritiek heeft zeker aantal gegevens en hulpmiddelen, waarover ze beschikt; ze doorliep een geschiedenis en deed alzoo ervaring op; en het is naar zekere vaste regelen, dat ze bij haar arbeid moet te werk gaan. Zoo geraakt ze allengs tot zeker zelfbewustzijn; ze geeft zich rekenschap van haar handelwijze; en het is deze zelfbewuste rekenschap die in de *theorie der tekstcritiek* aan het woord komt. Iets waaruit vanzelf volgt, dat niet de Encyclopædie, maar deze wetenschap der critica textualis zelve deze theorie te leveren heeft.

Wel daarentegen heeft de Encyclopædie dit vak *als vak* te construeeren, en met het organisme der Theologie in verband te zetten. Met opzicht hiertoe nu spreekt het vanzelf, dat er van tekstcritiek geen sprake zou kunnen zijn, indien het Gode beliefd had, ons de feillooze autographa te doen overblijven. Dan toch zou men deze autographa eenvoudig phototypeeren; deze phototypen kon men afdrukken; en op die wijze zou elke critiek van den tekst overbodig worden. Dit is echter *niet* zoo. Met zulke

autographa zou al spoedig afgoderij gedreven zijn, en blijkbaar heeft het Gode liefeld, ter afwending van dit kwaad, liever zijn Heilige Schriftuur aan den tand des tijds, dan zijn Kerk aan de verzoeking tot bijgeloof bloot te stellen. Theologisch hebben we dus te rekenen met het feit, dat de autographa er niet meer zijn, en dat hetgeen we omtrent den overgeleverden tekst te weten kwamen, geen twijfel gedooft, of de tekst der autographa was, zelfs reeds spoedig, op tal van punten onzeker geworden. Met name van Augustinus weten we dan ook, hoe hij er reeds in zijn tijd op aandrong, dat men vooral bedacht zou zijn op het verkrijgen van goede codices, en de slechte zooveel doenlijk zou verbeteren. Ook hier vinden we dus hetzelfde verschijnsel terug, dat geheel de Openbaring kenmerkt, t. w. het volstreckte gemis aan mechanische, notarieele precisiteit, en dat ons alzoo de gedurige inspanning oplegt, om in het onzekere onzen weg te vinden. De verscheidenheid van tekst bij de Patres, in de versiones, en in de codices, is dan ook zoo aanmerkelijk, dat de Kerk, zoo ze niet in den blinde wilde blijven rondtasten, wel tot tekst-critiek komen moest. Intusschen gaat het niet aan, met dit ééne feit rekening te houden, zonder dat tevens gelet worde op een andere theologische overweging, die er onmiddellijk mee samenhangt. Is het toch eenerzijds theologisch volkomen verklaarbaar, waarom de autographa ons niet bewaard zijn, en het onzeker maken van den tekst is toegelaten, anderzijds mag nimmer uit het oog verloren, dat de Heilige Schriftuur, ook wat den tekst betreft, voorwerp van de providentia specialissima bleef, en dat, ook in de donkerste tijden, de Heilige Geest niet ophield doctor ecclesiae te wezen. Het onzeker maken van den tekst was derhalve wel toegelaten, maar niet dan binnen zekere grenzen, die door God zelf bepaald werden, en die, krachtens den aard en de roeping der Schriftuur, alle zoodanige vervalsching voorkomen moesten, waardoor de waarheid, en alzoo de toekomst der Kerk, op losse schroeven zou zijn gezet. Dit is geen beroep der verlegenheid op een *Deus ex machinâ*; maar de logische consequentie van het principium Theologiae, gelijk dit door het *testimonium Spiritus Sancti* vastligt in het bewustzijn van het geslacht der palingenesie. De

Heilige Geest, als niet slechts alomtegenwoordig, maar ook inwonend God, geeft op het terrein der palingenesie zoodanige dispositie aan het bewustzijn, dat het met τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου, gelijk Paulus het noemt, in conflict komt; maar daarentegen in de wereld der Schrift zich volkomen thuis gevoelt; en in die wereld der Schrift door de overweldigende majesteit des Heeren wordt aangegrepen. Deze gewaarwording is niet een subjectief geïsoleerde, maar een communale, die zich in de lengte der eeuwen en over de breedte der wereld uitbreidt, en alzoo aan het bewustzijn van heel de Kerk van Christus ten grondslag ligt. En dit nu snijdt de mogelijkheid af, om zich deze Schriftuur, waarvan de Heilige Geest zich eeuw in eeuw uit voor het fixeeren van het bewustzijn in Christus' Kerk bediend heeft, als van God verlaten te beschouwen en als onttrokken aan de Providentia specialissima. Wat er ook met deze Schriftuur gebeurde, nooit kon het zoover komen, dat ze ophield het volkomen genoegzaam en betrouwbaar getuigenis omtrent Gods waarheid te zijn. De eenheid van de werking des Heiligen Geestes en het bestel van Gods Voorzienigheid gedooft dit niet. Wie derhalve, zij het ook onbewust, voor deze providentiele grens bij de ontreddering van den tekst geen oog heeft, breekt feitelijk met het principium theologiae en spreekt, als stond hij niet op het terrein der palingenesie. De mystieke achtergrond op geheel het heilige erf wordt dan geïgnoreerd; het geloof is verloochend; en het abstracte rationalisme binnengelaten. Vraagt men nu, welk verschil dit maakt voor de theorie der teksteritiek, dan zij geantwoord, dat de al of niet erkenning van deze providentiele grens beslist voor het standpunt, waarop de criticus zich ten deze plaatst, en de praesumtie, waarvan hij uitgaat. Erkent men die providentiele grens, dan zal men aan de traditie ten deze hooge waarde toeschrijven, zal de critiek, die men oefent, minder een subjectief-ideeël dan een historisch-objectief karakter dragen, en zal alle jacht op emendaties, voor zooverre deze de Goddelijke mysteriën zouden aantasten, zijn buitengesloten. Erkent men daarentegen die providentiele grens niet, dan neigt de critiek er ligt toe, de traditie te wantrouwen, in altoos nieuwe emendaties zichzelf te behagen, en, wat nog bedenkelijker is, om

deze emendaties te misbruiken als middel, om de waarheid der Schrift aan reconstructie te onderwerpen. Reeds de Arianen zijn hierin voorgegaan.

Dat deze providentieele grens door het gewone beloop der dingen getrokken is, spreekt vanzelf; anders toch zouden we ze niet providentieel mogen noemen. De uitkomst toont dan ook, hoe de mystieke factor in het gemeenteleven hierop zelf inwerkte. De „vreeze des Heeren” leidde vanzelf tot een „beven voor zijn Woord”; en uit dezen eerbied voor het Woord werd vanzelf een ongeëvenaarde zorg voor den tekst geboren. De zorg, in den Joodschen kring aan de bewaring van den tekst besteed, zoekt dan ook metterdaad haar wedergade. Doch al staat deze welbewuste zorg voor den tekst hier op den voorgrond, toch put zij alleen het providentieel bestel niet uit. In den loop der eeuwen heeft het uit den aard der zaak telkens van het schijnbaar contingente afgehangen, of de tekst door wilkeur, slordigheid of eenigerlei ramp, zooals het verbranden van zeldzame codices, schade zou lijden; en te dezen opzichte nu bedoelt hier het providentieel bestel, dat hetgeen schijnbaar contingent was, toch niet aan het toeval was prijsgegeven, maar dat God de Heere, in den loop dezer gebeurtenissen, alle ding zóó geschikt heeft, dat de kennis en de zekerheid der waarheid voor Christus’ Kerk niet te loor ging. Juist in de concentratie op één punt van de onderscheidene lijnen van het voorzienig bestel Gods, ligt het eigenaardig karakter der Providentia specialissima. Een iegelijk, die ten leven komt, belijdt dat God de Heere, dank zij deze concentratie, „alle dingen voor hem ten goede doet meêwerken”. Wat nu op die wijs elke uitverkorene voor zichzelf belijdt, belijdt de Kerk als zoodanig in nog veel hooger zin ten opzichte der Schrift. Overmits toch aan de kennis der Waarheid uit de Heilige Schrift de vastheid en juistheid hangt van den inhoud, die het Christelijk bewustzijn zal hebben, is het den geloovige onmogelijk, zelf aan die Providentia specialissima de rust zijner ziele te danken, en diezelfde concentratie van Gods voorzienig bestel niet te belijden voor de Heilige Schriftuur. Hoe hoog men dan ook de verdiensten van de tekstcritiek aansla, nooit mag ze den indruk wekken, alsof de gemeente

feitelijk eeuwen lang een valschen Bijbel had gebruikt, en alsof thans eerst theologische geleerdheid de waarheid eens aan het licht zou brengen. Eer omgekeerd moet de tekstcritiek, zal ze vrucht dragen en ingang vinden, de globale juistheid der traditie ten deze op den voorgrond stellen, van alle hooge pretentie afzien, en zich bepalen tot den nederigen dienst, om allerlei details van den tekst in beter orde te brengen.

Dat hierbij voor Oud en Nieuw Testament de gegevens niet gelijk staan, is een natuurlijk gevolg der omstandigheden. Bij het Oude Testameut is de tekst veel vaster, maar ook de voorraad critische hulpmiddelen zooveel geringer; terwijl omgekeerd bij het Nieuwe Testament het critisch apparaat bijna onoverzienbaar is, maar de fluctuatien in den tekst dan ook zooveel verder gaan. Een nauwkeurig uitgewerkte theorie der tekstcritiek zal voor Oud en Nieuw Testament dan ook niet dezelfde kunnen zijn; met name wat het recht van emendatie door conjectuur betreft. Het ligt toch in den aard der zaak, dat een sober critisch apparaat vaak de conjectuur als eenigen uitweg overlaat, terwijl een overrijk supellectile criticum de geoorloofdheid van de conjectuur, zoo al niet geheel uitsluit, dan toch in hooge mate tempert. Gemis aan gegevens dwingt soms tot gissen, waar overvloed van gegevens de gissing zoo goed als afsnijdt. Op zichzelf echter mag nooit beweerd, dat het theologisch karakter dezer studiën de conjectuur, als zoodanig, eens vooral buiten hun kader zoude sluiten. Uit een bedorven tekst kan scherpzinnigheid soms den oorspronkelijken tekst met zulk een evidentie te voorschijn brengen, dat ge er de waarheid onmiddellijk van inziет. Dit ligt aan het conventioneel karakter van alle schrift, dat nooit anders dan een teeken is, waardoor de geest van den schrijver in het bewustzijn van den lezer, naar vaste wet, gedachten wil opwekken, gelijk aan de zijne. Bij de Quipa's der Peruanen kon deze conventionele traditie *sichselve* niet voortplanten, en kwam een magistraatpersoon telken jare les geven in de beteekenis der onderscheidene reeksen van knoop en kleur in de koorden. Ons schrift daarentegen is zoo wonderkunstig ingericht, dat hier de conventionele traditie *sichselve* vertolkt, en, bij genoegzame scherpzinnigheid, ons in staat stelt minder scherpzinnig copïisten,

waar ze fout gingen, te betrappen, en in te zien, hoe ze hadden moeten schrijven. Dat nu van het hieruit geboren recht tot conjectuur over het algemeen misbruik gemaakt is, erkent men thans ook op philologisch gebied. De jacht op conjecturen, waartoe pasbeginnenden geprikkeld werden, kweekte oppervlakkigheid en aprioristische wilkeur. Het nauwkeurig raadplegen van het voorhanden apparaat werd dan bijzaak, eigen vindingrijk uit te stallen hoofdzak; tegen alle reden in den regel ondersteld, alsof elk auteur altijd volkomen zuiver geschreven had; de beweegreden van een afwijkende spraakwending vaak niet ingezien; het ontstaan van de fout niet verklaard; elke *crux interpretum* voor een te emendeeren plaats aangezien; en op die wijs de min correcte tekst juist door de *would-be* conjectuur eerst recht tot een *cacographie* gemaakt. Werd nu deze „Conjectur-hascherei”, die als spel van het vernuft reeds bij gewone teksten door ernstiger critischen zin geoordeeld was, ook op de Heilige Schrift toegepast, dan werd dit spel der luchthartigheid soms weinig minder dan heiligschennis. En waar men jonge mannen reeds bij hun promotie met eigen gevonden conjecturen van dien aard op de Heilige Schrift zag losgaan, was zeer stellig de grens overschreden, die ernst op critisch terrein scheidt van balddadigheid. Hoezeer hierdoor echter de gegiste emendatie ook in discrediet kwam, toch ware het irrationeel de conjectuur als zoodanig bij de tekstcritiek der Heilige Schrift te willen uitsluiten. *Ze kan* waarheid vinden en bezit deswege een onbetwistbaar bestaansrecht; minder bij het Nieuwe, meer bij het Oude Testament; en om de verschillende gesteldheid van het critisch apparaat, waarop we reeds wezen, en om de punctuatie. De later aangebrachte punctuatie strekt toch ten bewijze, dat het schrift met enkel radicalen conventioneel minder volkomen was, en meer overliet aan de mondelinge traditie. En al kan nu niet hoog genoeg geloofd de zorg, die juist door de punctuatie aan de bewaring van deze mondelinge traditie besteed is, toch ligt het in den aard der zaak, dat juist die punctuatie minder waarborg van zekerheid opleverde, en niet zelden alleen door conjectuur te rectificeeren is. Toch stelle men zich van den oogst, die dit veld belooft, nie te veel voor. Slechts zeer zelden

bezit een conjectuur die mate van in het oog springende evidentie, dat ze aan alle tegenspraak het zwijgen oplegt. De Kerk gebruikt de facto de Heilige Schriftuur alleen in vertaling; een conjectuur is derhalve dan eerst gelegitimeerd, zoo ze ook in deze vertalingen, als vanzelf sprekend, is opgenomen; en de gevallen waarin dit kan en mag zullen, ook bij meerdere energie op het terrein der vertaling, niet licht vele zijn.

De hoofdtaak der tekstcritiek kan uit dien hoofde moeilijk een andere zijn, dan om de verschillende lezingen der nog voorhanden, of uit vertalingen en citaten ons althans bekende teksten, zóó in haar onderling verband te bestudeeren, dat die tekst er uitkome, waaruit de geheele vertakking van variante lezingen zich het gereedst laat verklaren. Hierbij mag echter niet zoo worden te werk gegaan, alsof de textus receptus geen andere waarde bezat, dan ééne dier vele lezingen te vertegenwoordigen. Dat wie zoo averechts oordeelde, er van zelf toe kwam, om zeer uit de hoogte op den receptus neer te zien, lag voor de hand. Weinig oordeelkundig was dan voor de uitgave van den receptus, zoo achtte men, het toevalligerwijs meest gereede handschrift genomen. Stelde men zich dus voor, dat de vaststellers van den receptus toentertijd b.v. den Codex Sinaïticus reeds hadden bezeten, zoo moet men wel oordeelen, dat alsdan de tekst van dezen Codex de receptus zou geworden zijn. Op zoo jongen codex echter, als waaruit de receptus thans genomen is, kan men moeilijk anders dan minachtend neerzien; en op die wijs geraakt ook hier de traditie in het hoekje van de schuldigen. Zoo echter oordeelt niet, en kan niet oordeelen, wie weet dat er *geen* toeval bestaat, en niet kan aflaten van de overtuiging, dat de Providentia specialissima steeds de Schriftuur als het genade-instrument der Kerk van Christus verzeld heeft. Iets waaruit volstrekt niet volgt, dat de receptus vast zou staan; integendeel, de precisiteit is aan geheel de Openbaring vreemd, en de speelruimte, die tot onderzoek uitdrijft en prikkelt tot critiek, ontbreekt ook hier niet. Maar wat wel beduidt, dat de receptus, als grondslag voor de in te stellen critische operatie, in zekeren zin, zelfs voorkeur kan verdienen.

Dit kon van de zijde der tekstcritiek niet worden toegegeven,

zoolang men bevangen lag in de onjuiste voorstelling, alsof de ouderdom van een tekst voor zijn zuiverheid besliste. In die periode scheen het, alsof een minuskel *per se* in gezag bij een maiuskel achterstond, en alsof een Codex uit de 6^e eeuw *eo ipso* voor een Codex uit de 5^e, of 4^e eeuw de vlag moest strijken. Onnatuurlijk was het niet, dat men aanvankelijk in die dwaling verviel. De oudere teksten lagen chronologisch zooveel nader aan het oorspronkelijke. Zoo werd onze eigen ervaring met *gedrukte* teksten maar al te gereed op de *geschreven* teksten overgebracht. Wat zeer oud was, boezemde daarom vanzelf meerderen eerbied in. Voor het werk der middeleeuwsche monniken had men weinig ontzag, terwijl de dunk omtrent hetgeen in het eerste opkomen der Christelijke Kerk gepresteerd was, zeer hoog stond. En zoo kon het wel niet anders, of de textus receptus van het Nieuwe Testament moest al meer in discrediet geraken, en, naar de wet der affiniteit, ook het oordeel over den receptus van het Oude Testament in ongunstigen zin gewijzigd worden. Het is dan ook een schrede vooruit op den goeden weg, dat deze wissel op de oudheid der Codices allengs is ingetrokken, en, dat, vooral dank zij het krachtig initiatief der Engelsche critici Westcott en Hort, ook hier de mechanische opvatting door de organische op zij is gedrongen. Thans begint men in te zien, wat overigens zoo duidelijk mogelijk is, dat een minuskel van betrekkelijk jonge dagteekening zeer wel een nog ouderen tekst kan vertegenwoordigen dan de oudste majuskel, die tot ons kwam; en bovenal, dat een jongere codex zeer wel nader aan het autographon kan staan dan een oudere codex, al ware die uit de derde eeuw. Stel toch, dat van een autographon, dat we *a* noemen reeds in de eerste eeuw drie afschriften gemaakt zijn, die in graad van zuiverheid kunnen worden onderscheiden als *a*—1, *a*—2, en *a*—3, zoodat *a*—1 de betrekkelijk *zuiverste*, *a*—2 de reeds *minder* zuivere, en *a*—3 de *minst* zuivere copie aanduidt, dan behoeft men de verdere genealogie van elk dezer drie Codices zich slechts in een bepaalde orde voor te stellen, om beide stellingen be-
wezen te zien. Neem aan dat van Cod. *a*—1 twee rechtstreeksche afschriften waren gemaakt, het ééne aan Cod. *a*—1 gelijk, en het andere *minder zuiver*, en daarom aan te duiden als (Cod. *a*—1)—*x*;

en onderstel nu verder dat door een reeks van afschriften de tekst èn van Cod. a — 1, èn van (Cod. a — 1) — x in later eeuwen wordt voortgeplant, zoodat ik in de 10^e eeuw minuskels krijg, die *beide* teksten tamelijk zuiver overleveren; maar met dit verschil dat de handschriften van tekst Cod. a — 1 uit vroeger eeuw zijn te loor gegaan, terwijl toevalligerwijs van den tekst (Cod. a — 1) — x een afschrift uit de derde of vierde eeuw tot ons kwam; dan zouden we immers voor dit resultaat staan: 1^o. dat de tiende-eeuwsche minuskel van den tekst Cod. a — 1, ons een ouderen tekst zou geven dan de tiende-eeuwsche minuskel van den tekst (Cod. a — 1) — x; 2^o. dat de tiende-eeuwsche minuskel van den tekst Cod. a — 1 een ouderen tekst en een beteren tekst zou leveren dan de derde-eeuwsche codex van den tekst (Cod. a — 1) — x; en 3^o. dat de tiende-eeuwsche minuskel van den tekst Cod. a — 1 ons nader aan het autographon zou brengen dan de codex uit de derde of vierde eeuw. Het inzicht nu in deze eenvoudige waarheid wierp niet alleen het stelsel omver, dat de waarde van den tekst naar de oudheid van den codex schatte; maar stuitte ook het discrediet, waarin de textus receptus was geraakt. Immers, om niet sterker te spreken, was thans de *mogelijkheid* niet meer uitgesloten, dat de codex uit jonger tijd, die bij het vaststellen van den textus receptus ten grondslag was gelegd, metterdaad een ouderen en beteren tekst gaf dan een maiuskel van hoogere oudheid.

Bij dit negatieve resultaat kon men intusschen niet staan blijven. De preferentie ter oorzaak van oudheid van den codex was nu wel gevallen, maar, zou men verder komen, dan moest een andere en betere methode voor de onhoudbaar gebleken theorie in plaats komen; en die methode nu vond men in de genealogische opvatting van het verband der Codices, of wel in het naspeuren van hun organischen samenhang. Juist dit echter heeft de taak der tekstcritiek op ongelooflijke wijze verzawaard. Terwijl toch vroeger het gewicht, door de oudere codices in de schaal geworpen, zóó overwegend was, dat op de Patres en de minuskels, ja, ten deele zelfs op de versiones, slechts tot op zekere hoogte acht werd geslagen, ontstond nu de mogelijkheid, dat de gewichtigste teksten juist in deze autoriteiten van tweede orde schuil-

den. Zoo kwam men tot het klare inzicht, dat elke vertaling en elk citaat een eigen codex representeerde, en dat derhalve het critisch apparaat dan eerst volledig gereed zou zijn, indien men de behoorlijk gewaarborgde lezingen voor zich had, niet alleen van alle ons overgebleven codices, maar ook van die codices, die bij de vertaling en bij het citeeren dienst hadden gedaan, maar sinds waren verdwenen. Dit nu gaf ongemeene vermeerdering van arbeid, niet alleen door de verplichting, om ook de variatiën der minuskels te registreeren, maar veelmeer nog door de groote bezwaren, die verbonden waren aan het vaststellen van den tekst, die oorspronkelijk stond in de codices, die voor vertaling, paraphrase of citaat gebruik waren. Nu toch kwam het er op aan, om ook bij het raadplegen van deze vertalingen en citaten critisch te werk te gaan, en al spoedig bleek maar al te pijnlijk wat dit reeds enkel voor de Septuaginta zeggen wilde. Immers aan elke vertaling, en aan elk geschrift, waaruit men citaten nam, moest nu bijna dezelfde arbeid ten koste gelegd, die aan den tekst der Schrift zelve was besteed. Ook de teksten dier vertalingen toch bleken niet alleen zeer uiteen te loopen, maar zelfs het critisch apparaat voor die teksten moest nog grootendeels bijeengezocht; terwijl bovendien duidelijk uitkwam met hoeveel minder zorg deze teksten geconserveerd waren dan de teksten der Heilige Schrift zelve. Evenzoo moest, eer men een citaat als testimonium voor een verloren codex kon gebruiken, de tijd vastgesteld, waarin het geschrift, waarin dit citaat voorkwam, was opgesteld; moest uit de beschikbare codices voor dit geschrift de tekst er van critisch worden vastgesteld; en dan nog afzonderlijk nagegaan, in hoeverre de later aangewezen textus receptus al dan niet onder de hand des overschrijvers den oorspronkelijken vorm van het citaat had verdrongen. Een citaat bij Augustinus, dat later naar de Vulgata gewijzigd was, bewees voor den Codex, dien Augustinus gebezigd had, niets. En ook, waar Augustinus, althans in de verschillende perioden van zijn leven, onderscheidene en uiteenlopende codices gebezigd had, mocht men zijn onderscheidene citaten niet als getuigen voor eenzelfde tekstrevisie laten optreden. Die veelomvattende arbeid is dan ook

nog in het minst niet afgeloopen, en dus ook de mogelijkheid nog volstrekt niet uitgesloten, dat de genealogie der teksten, die thans voorloopig is vastgesteld, nog aanmerkelijke wijzigingen zal ondergaan. Alleen het genealogisch denkbeeld mag daarom thans als blijvend resultaat worden aangenomen. De varianten zijn nu niet meer een eindelooze reeks van grillige afwijkingen, maar ze vormen groepen; die groepen vertoonen een eigenaardig karakter; in dat eigenaardig karakter ligt het resultaat van een eigen historie, deels van een bepaalde tendenz, voor ons; en eerst langs de vertakkingen dezer genealogie zal het allengs mogelijk blijken het echte vruchthout van de waterloten te schiften.

Met hoeveel zorg, acribie en onpartijdigheid deze arbeid echter ook volbracht worde, toch kan hij niet buiten verband met het geestelijk verstand van de Schrift volbracht worden. De exegese, in verband met de dogmenhistorie, is vaak alleen in staat zekere reeks van opzettelijke afwijkingen in den tekst te verklaren, en de ontworpen ramificatie van den tekst tot evidentie te verheffen. En waar duidelijk blijkt, dat de ramificatie niet pas van later dagteekening is, maar reeds aanving in een periode, die ouder is dan de hoofdbestanddeelen van ons critisch apparaat, zal het zeer dikwijls onmogelijk blijken, alleen op grond van wat dit apparaat ons biedt, tot een eenigszins gemotiveerd oordeel over den vermoedelijken tekst van het autographon te geraken. Vandaar dat de hoogere critiek, die haar maatstaf aan den gedachtengang van den schrijver ontleent, niet slechts de lagere critiek, die op het critisch apparaat rust, steeds heeft te verzellen, maar ook, waar het critisch apparaat u in den steek laat, ten slotte den doorslag moet geven. Vooral in dit deel van dezen critischen arbeid ligt dan ook het theologisch karakter van deze studiën, overmits alleen, wie uit den geest der Schrift leeft, en sympathetisch tot haar komt, in staat is zóó in den geest des schrijvers in te dringen, dat het hem mogelijk is, met eenige waarschijnlijkheid te gissen, wat hij wel en wat hij niet kan geschreven hebben.

De taak dezer studie is derhalve:

- 1°. de nog voorhanden afschriften te verzamelen en de lezingen er van vast te stellen;

- 2^o. de lezingen vast te stellen van de te loor gegane codices, die dienst hebben gedaan voor de vertalingen, paraphrasen en citaten;
- 3^o. de genealogie dezer onderscheidene lezingen bij elken tekst, en in het generaal, op te sporen;
- en 4^o. met behulp van dit critisch apparaat, en in verband met den geest van den auteur en van de geheele Schrift, de lezing te bepalen, die vermoedelijk in het autographon van elk boek heeft gestaan.

Als hulpmiddel hierbij ware het zeer aan te bevelen, indien men voor het Oude Testament den critisch gerevideerden tekst van de LXX in het Hebreeuwsch uitgaf, en voor het Nieuwe Testament een uitgave bezorgde van wat Westcott and Hort noemen den Westerschen, Neutralen en Syrischen tekst, elk met de hoofdzakelijke varianten uit de codices, die dezen tekst geven.

De Historie en de Methodologie van dit vak komen ook hier bij de materieele studie bij.

§ 10. *De Philologia Sacra.*

In den zin, waarin men dit vroeger deed, spreekt thans niemand meer van *philologia sacra*. De overtuiging, waarvan men, vooral in de 17^e eeuw, bij dit vak van studie uitging, wortelde in een te mechanische opvatting van het begrip der Openbaring, en in het bijzonder der Inspiratie. De straal van het Goddelijk licht, zoo waande men, was ongebroken en zonder gekleurd te worden tot ons verloren geslacht doorgedrongen; en uit dien hoofde moest elk product der Openbaring het merk van Goddelijke volkomenheid, niet enkel wat haar inhoud betreft, maar ook wat haar vorm aangaat, voor elks oog vertoonen. Dat geheel deze voorstelling in strijd was met den canon voor alle openbaring, die in de incarnatie, als centrum van alle openbaring, gegeven is, merkte men niet op. Natuurlijk zou, indien alle openbaring, ook wat den verschijningsvorm aangaat, in Goddelijke volkomenheid tot ons ware gekomen, ook de Christus *ἐν σχέσει τῆς δόξης* hebben moeten optreden. Nu Hij daarentegen *ἐν μορφῇ δούλου* verscheen, en *ἐν σχέσει ταπεινώσεως* optrad, was hiermede uitgemaakt, dat de straal van

het Goddelijk licht *wel* brak in de atmosfeer van ons zondig-creatuurlijk leven, en dat uit dien hoofde aan den verschijningsvorm der Openbaring het *onvolkomene* en *gebrekkige* van ons gebroken aanzijn *kleven* moest. Het mechanische openbaringsbegrip is in zijn grond anabaptistisch. Immers ook het *σάφς* en *αἴμα* van den Christus daalt dan als nieuwe schepping, uit den hemel tot Maria neer. Het is dan ook aan geen twijfel onderhevig, of de theorie der volmaaktheid, die men ook op *de talen* der Heilige Schrift heeft pogen toe te passen, is in strijd met het Gereformeerde beginsel, gelijk ze door Calvijn en zijn beste epigonen eer afgesneden werd dan gehuldigd. De wijze waarop men het karakter van volkomenheid voor de talen der Heilige Schrift zocht te handhaven, oordeelde daartoe te zeer zichzelf. De voorstelling alsof het Hebreeuwsch de oorspronkelijk taal van het paradijs geweest ware, was zelfs bij de weinige linguïstische kennis, waarover men destijds beschikte, volstrekt onhoudbaar. Wie zoo spraken, begrepen noch van het wezen eener taal, noch van haar ontwikkeling, noch van haar genealogisch verband met andere talen ook maar iets. En zelfs, al nam men aan, dat de Hebreeuwsche taal in rechter lijn dan andere talen van de oorspronkelijke taal was afgestamd, en er dus het naast aan stond, dan nog had de verscheidenheid van taalvorm binnen den kring van het Oud-Testamentisch Hebreeuwsch van het aannemen van zulk een absolute theorie moeten afmanen. Ten opzichte van het Nieuwe Testament geraakte men nog verder van de wijs. De voorstelling toch alsof de schriften des Nieuwen Testament in het zuiverste Grieksch waren geschreven, ging uit van de op zichzelf reeds onjuiste opvatting, alsof men de schrijftaal, die ten slotte over de dialecten zegeviert, als de volkomenste vorm eener taal beschouwen mocht. Naar dien eisch zou dan veeleer het Dorisch-getinte Grieksch der Choren de aangewezen taal voor het Nieuwe Testament zijn geweest, daar er blijkbaar voor het Grieksche oor zeker verband bestond tusschen het plechtigsonore van dit strenge dialect en de heiligste gewaarwordingen van zijn zielsleven. En niet minder onoordeelkundig was de methode, om de eigenaardigheden van de uitdrukkingswijze der Nieuw-Testamentische schrijvers te willen dekken met gespannen

of afwijkende uitdrukkingen van analogen aard, die men bij dezen of genen Griekschen auteur op het spoor kwam. Daargelaten toch, dat deze analoge voorbeelden in menig opzicht te kort schoten, had het geen zin, eene afwijking, die in een bepaald verband natuurlijk was, buiten dat verband te generaliseeren, en hieruit de taal te willen verklaren van schrijvers, die van deze abnormale uitdrukkingswijze reeds daarom geen kennis droegen, omdat ze de schrijvers, waarbij ze voorkwamen, eenvoudig niet kenden.

In zooverre het rationalisme deze mechanisch-dualistische voorstelling in al haar onhoudbaarheid op de kaak stelde, was het dan ook in zijn recht. Te ver ging het echter, en stelde zich op zijn beurt aan ernstige critiek bloot, toen het, elk denkbeeld van philologia sacra verwerpend, de studie van de talen der Heilige Schrift eenvoudig naar de philologische faculteit verwees. Thans mag ook dit standpunt reeds als verouderd worden beschouwd, en won steeds meer de overtuiging veld, dat, met name uit lexicologisch oogpunt, de inhoud der Schriftuur genoegzaam sterk op de taal die ze bezigt heeft ingewerkt, om het bestaan van een *theologisch* element in de studie dezer talen niet langer te loochenen. Het *Biblisches-theologisches Wörterbuch der neu-testamentlichen Gräcität*, van Dr. HERMANN CREMER, heeft, althans wat het Nieuwe Testament betreft, het deugdelijk recht van dezen theologischen factor bij de beoefening dezer talen althans voor een deel boven allen twijfel verheven. Thans blijkt duidelijk hoe zelfs de exegese, en door haar de dogmatische en ethische inhoud der Heilige Schrift, op zeer gewichtige punten derwijs door deze lexicologische studiën beheerscht wordt, dat het prijsgeven van deze philologie aan niet-theologen, feitelijk aan wie buiten de theologie stond, het recht van beslissing over de gewichtigste theologische problemen in handen zou spelen. Reeds het enkele woord *δικαιος* en *δικαιοῦν* grijpt, al naar men het vertolkt, zoo diep in het dogmatisch organisme in, dat het zoowel de confessioneele grens tusschen het Protestantisme en Romanisme, als anderzijds de verklaring der Bijbelsche ethiek beheerscht.

Toch is hiermede, zoo men scherper toeziet, de aloude naam van *Philologia Sacra*, die ook Hagenbach nog bezigt, nog niet gerechtvaardigd. Op het standpunt, door Cremer ingenomen, is er

wel sprake van een theologische Philologie, maar nog niet van een Philologie, die het praedicaat van *sacra* kan vandiceeren. Dat zekere philologische arbeid een theologisch karakter draagt, is op zichzelf niets onnatuurlijks. Dit verschijnsel toch vindt zijn analoon in de juridisch-philologische studiën der Twaalf Tafelen en der Pandecten, en evenzoo in de medisch-philologische studiën die aan Galenus worden gewijd. Hierin heeft men alleen te doen met het feit, dat zulk een philologische studie op zichzelf bloot formeel is, en nochtans vaak in aanraking komt met een inhoud, die een eigen sfeer van onderzoek oplevert. Daardoor ontstaat dan een vermenging. Naar den inhoud zouden deze soort studiën bij de Iuridische en Medische faculteit thuishooren, maar formeel blijven ze philologisch. Bleven hierbij nu vorm en inhoud zelfstandig en gescheiden, op de manier waarop Geulinkx zich lichaam en ziel als in elkaar gezet dacht, zoo zou er geen quaestie van zijn, of deze studiën waren en bleven Philologisch, evenals het Engelsch Germaansch blijft, al romaniseert het zich steeds meer in zijn woordenschat; en zou het alleen wenschelijk zijn, dat, in de Philologische faculteit, deze studiën konden worden toevertrouwd aan iemand, die *tevens* Iurist of Medicus ware. Nu is dit echter niet het geval. Taal en gedachte zijn *niet* los in elkaar ingeschoven, maar staan in organisch verband. En het is uit dien hoofde, dat deze soort studiën altoos een *tweezijdig* karakter zullen dragen. De Iurist en Medicus zullen nooit het philologische in deze geschriften genoeg tot hun recht laten komen, en de philoloog zal altoos te kort schieten in de juiste verklaring van den inhoud. Naar hun gemengd karakter zullen deze studiën dus tweeërlei bewerking eischen, eenerzijds van philologen, die zich ook iuridisch en medisch op de hoogte stellen; en anderzijds van iuristen en medici, die philologisch niet te achterlijk zijn. Juist zóó nu, zou ook hier te constateeren zijn, dat de philologie van de talen der Heilige Schriftuur *gemengd* van aard is, in substantie philologisch, maar theologisch getint door den inhoud der Schriftuur, en dat ook hier derhalve een tweezijdige studie aan deze talen ware te wijden, eenerzijds van philologen, die op theologisch terrein niet als vreemdelingen goldén, en anderzijds van theologen, die ook philologisch

op de hoogte waren. Doch hoeveel ook hiermeê reeds gewonnen ware, toch zou dit nog geen recht geven, om van philologia Sacra te spreken. Zulk een Bijbelsche philologie zou dus geen eigen plaats in het organisme der Theologie kunnen opeischen. Ze zou in het organisme der Philologie blijven thuishooren, en hoogstens zeker recht van meêspreken geven, niet aan de Theologie, maar aan den Theoloog.

Geheel anders daarentegen komt de zaak te staan, zoo men in het Goddelijk plan, dat in de Heilige Schriftuur gerealiseerd is, de talen niet onverschillig en bijkomstig, maar als in dit Goddelijk plan ingeweven beschouwt. Dit nu is noodzakelijk. Elke voorstelling toch, die het plan Gods in het werk der *genade* los naast het plan voor het werk der *schepping* stelt, breekt de eenheid in het Goddelijk bestel. Men heeft dit wel zóó uitgedrukt, dat de belijdenis van God den *Zoon* altoos de belijdenis van God den *Vader* onderstelt; doch ook al is op de juistheid van deze uitdrukking af te dingen, toch eischt het herstellingsprincipe van het Christendom, en dus de palingenesie zelve, dat steeds het werk der schepping als uitgangspunt voor het werk der herschepping worde genomen. Het pneumatische komt niet, tenzij er eerst het natuurlijke zij. Is dit aldus bij de werken Gods ad extra, dan is het uiteraard evenzoo bij de werken Gods ad intra, en mag dus ook het plan of bestel der genade nooit losgedacht van het plan der schepping. De vraag is dus ook bij deze linguïstische quaestie niet, of de talen der Schrift niet, wat haar oorsprong en structuur betreft, op den bodem van het natuurlijk leven staan; maar wel of op dezen natuurlijke stam al dan niet een hogere en fijnere loot zij ingeënt, als uitvloeisel van supranatureele openbaring. Studiën als Dr. Cremer gaf zijn uitnemend, maar deze studiën rekenen alleen met het resultaat, ontleden dit en bezien het van de zijde des menschen; maar hiermede is het karakter dezer studiën nog niet encyclopædisch toegelicht. Is toch geheel het terrein, dat door de theologie als wetenschap bestreken wordt, van speciefiken, niet uit de natuur voortkomenden, maar in die natuur, coelitus, inwerkenden aard, dan moet ook bij het vraagstuk der Schrifttalen onderzocht, of hetgeen in deze talen anders is dan in haar natuurlijke stam, al dan niet

aan den Goddelijken factor moet worden toegekend. Ontbreekt die factor, dan hebben we in de Schriftalen met een gewoon philologisch object te doen. Is daarentegen die hoogere factor wel ter-dege aanwezig, dan is het karakter van Philologia Sacra voor deze studiën onbetwistbaar. Het Sacra heeft ook hier dan de dubbele beteekenis, dat deze studiën zich bezighouden met een voorwerp, dat een niet uit de natuur verklaarbaren factor in zich bevat; en ten andere dat ook bij deze studiën de verklaring van dezen hooger factor alleen op het terrein der palingenesie mogelijk is. Dat dit eigenaardig karakter slechts een klein deel van den lexica-lischen inhoud geldt, en zoo de grammaticale structuur als de syntaxis slechts op zeer enkele punten raakt, doet hierbij niets ter zake. Niet de quantiteit, maar de qualiteit beslist hier. Ten overvloede toont de 7^e uitgave van Cremer's werk, dat ook de quantiteit eer verrast dan tegenvalt; waarbij vooral in het oog worde gehouden, dat onder zijn arbeid gaandeweg de woordenschat, met pneumatischen exponent, zich nog steeds bleek uit te breiden, en Cremer zelfs nu nog niet aan het einde van zijn onderzoek is.

Toch bega men niet de fout, van hierbij uitsluitend op de taal van het Nieuwe Testament te letten. Het is zoo, voor de Hebreeuwsche taal ontbreekt de stof ter vergelijking. Lag er achter de schriften des Ouden Testaments een even rijke Hebreeuwsche litteratuur van *niet* godsdienstigen inhoud, als ons bij het Nieuwe Testament een Grieksche litteratuur van paganistischen inhoud ter beschikking staat, zoo zou het weinig moeite kosten eenige honderden Hebreeuwsche woorden op gelijke wijze lexicalisch toe te lichten, als Cremer dit voor het Nieuwe Testament deed. Thans is dit alleen in zooverre mogelijk, als het *natuurlijk* gebruik van menig woord naast het *pneumatisch* gebruik stand-hield; een latere periode in de Schrift met een oudere vergelijkbaar is; of ook de etymologie, en de vergelijking met het gebruik van hetzelfde woord in verwante talen, zulk een onderzoek toelaat. Maar ook al moet deze oogst bij het Oude Testament steeds schraal blijven, toch is reeds het enkele gebruik van woorden als שׂאוֹל מֹשֶׁה אֲמוֹנָה צִדִּיק enz. van zoo overwegende beteekenis, dat de pneumatische factor ook hier zeer wel aanwijsbaar is.

Doch hiermeê is niet genoeg gezegd. Die factor is toch bij het Hebreeuwsch niet minder, maar veel sterker werkzaam geweest dan bij het Nieuw-Testamentische Grieksch. Immers bij het Grieksch vindt vooraf een rijke, geheel zelfstandige taalontwikkeling plaats uit den natuurlijken factor, die daarna plotseling in heilig gebruik wordt genomen, en nu op eenmaal die krasse wijziging ondergaat, die de inenting van den pneumatischen factor er in te weeg bracht. Bij het Hebreeuwsch daarentegen staan we voor een taal, die haar hoogere scripturaire ontwikkeling bijna uitsluitend onder de inwerking van dien pneumatischen factor volbracht heeft. Al is er toch ook een Hebreeuwsche litteratuur buiten het heilig terrein geweest, zooals in de kronieken, genealogieën, ambtelijke stukken en volkszangen, toch is het Hebreeuwsch eerst op heilig terrein een litterarische taal in den hooger zin van dit woord geworden. Gelijk op heel Israels volksbestaan. zoo heeft de Openbaring ook op Israels taal beslag gelegd; die Openbaring heeft er haar eigen heilig stempel op afgedrukt; en niet dan door de inwerking van dien hooger factor bekwam deze taal de gestalte, waarin wij haar kennen. Ook hier heeft dus inenting plaats gegrepen, maar reeds zeer vroeg, zoodat er van een voorafgaande ontwikkeling van den nog wilden stam nauwelijks sprake kon zijn. Feitelijk is dan ook het Hebreeuwsch schier nooit anders dan om zijn theologische belangrijkheid beoefend. Philologisch is het Arabisch, en niet het Hebreeuwsch, de Semietische taal, die op den voorgrond staat; en met het oog op de algemeene taalgeschiedenis zijn de Arameesche formatiën van den Semietischen stam veel gewichtiger dan die van Israel.

Encyclopædisch komt het er dan ook op aan, de talen van Oud en Nieuw Verbond niet los naast elkaar te laten staan, maar ze uit pneumatisch oogpunt in onderling verband te zetten. Het is toch bij beide éézelfde omstandigheid, die aan deze beide talen en aan de studie van beide talen een theologisch karakter leent; en dit moment is voor beide het onloochenbaar feit, dat op haar formatie, gelijk we die in de H. Schriftuur vinden, een element, een factor heeft ingewerkt, die niet uit haar natuurlijke ontwikkeling te verklaren is, maar van buiten af, bij wijze van

inoculatie, op deze talen inwerkte. Het is hierdoor, en hierdoor alleen, dat deze talen, voor zooverre ze uit de Schrift gekend worden, een eigen karakter vertoonen. Want wel dient toegegeven, dat de vertaling der H. Schrift ook op onze moderne talen invloed heeft geoeffend, in zooverre het begrip van woorden als *geloof*, *versoening*, *rechtvaardigmaking*, en zooveel meer, door het kerkelijk spraakgebruik zekere wijzigingen onderging; maar dit staat *niet* gelijk. Bij ons toch is dit het gevolg van vertaling, niet van rechtstreeksche inwerking van den Heiligen Geest. Hoogstens zou men kunnen zeggen, dat een deel der wijzigingen, die het Grieksch onderging, hiermeê vergelijkbaar waren. Men kon namelijk bij het Nieuw-Testamentisch Grieksch onderscheid maken tusschen die woorden, die eenvoudig zijn aangewend voor begrippen, die in het Hebreeuwsch reeds gereed waren, en tusschen die andere, die eerst door den Christus en de prediking zijner apostelen zekere gewijzigde beteekenis verkregen hebben; en dan ware zeer zeker een parallel te trekken tusschen de wijziging in de begrippen onzer eigen taal en die eerstgenoemde categorie van Grieksche woorden. Maar in geen geval zou die vergelijking doorgaan, noch met den pneumatischen exponent, dien de Hebreeuwsche woorden oorspronkelijk, en later vele Grieksche woorden rechtstreeks ontvingen. Het principieele verschil is dus nooit weg te cijferen, en dit principieele verschil blijft altoos in het feit liggen, dat de Heilige Geest bij het kiezen van deze talen, als voertuig der openbaring, ze niet liet wat ze waren, maar er een eigen, hooger stempel op heeft afgedrukt.

Ook op het natuurlijk verband van den aanleg dezer beide talen dient hier gelet te worden. De linguïstische vraagstukken spelen toch in de geschiedenis der Openbaring een hoogst belangrijke rol. Men denke slechts aan den oorsprong der taal; aan de genealogische eenheid der talen; aan de verklaring van de anomalïën tusschen de talen en in elke taal in verband met het gebeurde in de vlakte van Sinear; aan het spreken *ἐν γλώσσαις* op den Pinksterdag en in de kerk van Corinthe; aan de *ἄρρητα ῥήματα* uit 2 Cor. XII: 4; aan de *γλώσσαις ἁγγέλων* uit 1 Cor. XIII: 1; en aan het door de verkorenen uit alle natiën gezon-

gen lied van het Lam. Met name op de linguïstische studiën is het standpunt der palingenesie dan ook van diep ingrijpenden invloed, te meer daar met het vraagstuk naar den oorsprong der taal rechtstreeks het veel gewichtiger vraagstuk samenhangt, of de mensch als hoog ontwikkeld wezen geschapen werd en daarna viel, of wel bij zijn eerste opkomen tusschen den Chimpanzee en den Hottentot instond. Aan de hooge beteekenis van de taal voor heel het plan Gods kan dan ook niet getwijfeld worden, zoo men indenkt, dat de taal niets dan het *σῶμα* is voor den *λόγος*, die van den mensch uitgaat, en dat juist door dien *λόγος* de gemeenschap met God en de *λογικὴ λατρεία* moet tot stand komen. Uit dien hoofde gaat het niet aan, de zaak zoo voor te stellen, alsof het Hebreeuwsch en het Grieksch er op onverschillige wijze waren gekomen, en alsof nu pas later deze beide talen, toevalligerwijs, voor dit hooge doel *gekozen* waren. Zulk een voorstelling is door en door ontheologisch en ongodsdienstig. Gelijk God Jeremia niet pas koos, toen hij er toevalligerwijze stond, maar hem geformeerd en geroepen had van zijns moeders lijf aan, zoo ook moet van deze beide talen gezegd, dat God ze niet maar vond, maar dat ze in haar ontvangenis en geboorte reeds van verre waren aangelegd op het doel, waartoe de Heilige Geest ze bezigen zou. En dan springt het terstond in het oog, dat het Hebreeuwsch en het Grieksch de twee groote Indo-Germaansch en Semietische taalstammen representeren, die saâm geheel het taalgebied der meêlevende menschheid bestrijken, d. i. van dat deel der menschheid, binnen wier bedding *de stroom* van het menschelijk leven zich dusver voortbewoog. Wat daar buiten lag, zoo bij de Monosyllabische als Agglutineerende volken, rekende voor het proces van het leven der menschheid niet meê. Is het nu ontegenzeggelijk, dat de Semietische taalformatie een meer objectief, de Indo-Germaansche een meer subjectief, karakter draagt, en dat in verband hiermeê de Semietische talen zich beter leenen voor de symbolische objectiveering, de Indo-Germaansche meer voor de intellectueele analyse van ons innerlijk leven, dan is het zeker niet toevallig, dat juist deze beide taalstammen, en wel in die volgorde, voertuig der Openbaring werden, en

dat uit deze taalstammen beide malen die taal gekozen is, die dit eigenaardig karakter, vergelijkenderwijs, het scherpst afteekende. Het Hebreeuwsch vertoont het obiectief karakter der Semietische talen zuiverder dan het Arabisch, en het Grieksch laat in zijn dialectische plooibaarheid het subiectief karakter veel sterker uitkomen dan het Latijn. Kon nu de Openbaring moeilijk een ander proces volgen, dan dat ze eerst meer symbolisch haar pneumatische werking obiectiveerde, en, eerst na de incorporering van haar inhoud in den Christus, voortschreed tot haar subiectieve, dialectische analyse, dan ziet men, hoe juist de keuze van deze beide talen, en wel in die volgorde, geheel op den inhoud en den gang der Openbaring past. Iets waaraan ten slotte nog zij toegevoegd, dat het Grieksch in dienst der Openbaring trad, niet in zijn abstract-nationalen vorm, maar in die internationale formatie, die het, na Alexanders exploiten, in de *κοινή*, bepaaldelijk in de gesemietiseerde, d. i. Syrische *κοινή*, allengs gekregen had. Gelijk van het menschelijk schrift kan gezegd, dat het in de Sacra *scriptura* zijn hoogste *τέλος* bereikt heeft, zoo kan dan ook van de mensche lijke taal getuigd, dat ze haar hoogste *τέλος* vindt in de lofzegging en aanbidding van den Eeuwige; en waar dit nu, bij afleiding, voor elke taal geldt, zoo was aan het Hebreeuwsch en het Grieksch de eere beschoren, om hiervoor de eigenaardige taalformatie te scheppen, die daarna uit deze beide talen, als pneumatische exponent, op alle talen, wier natiën gekerstend werden, allengs overging. Wat andere talen hierin leverden was nabootsing; het oorspronkelijke lag in het Hebreeuwsch en het Nieuw-Testamentisch Grieksch.

In dit verband nu is de studie dezer talen van de studie der overige talen principieel onderscheiden. Niet alsof daarom het gewone philologische element, dat aan deze talen met haar zusters talen gemeen is, eenig theologisch karakter zou dragen. Dit te beweren, ware ongerijmd. Het theologisch stempel, dat op deze studiën gedrukt staat, mag alleen gezocht in die transformatie, die deze talen ondergingen ten gevolge der inwerking van den Heiligen Geest op den gedachtenkring van hen, door wie zij gesproken werden. Deze transformatie echter mag niet op één lijn worden gesteld met het gebruik van het dusgenaamd Episch dialect voor

het Epos of van het Episch-getinte Dorische dialect in de Grieksche koren. Al erkennen we toch, dat hierin in zooverre een analogon ligt, dat een stof van eigen karakter niet zelden een eigen taalformatie en stijl kiest (gelijk dit niet alleen bij de Grieksche, maar soms evenzoo bij de Hebreeuwsche schrijvers het geval was), zoo blijft hier toch altoos het principieele verschil over, dat de transformatie, waarmee we *hier* te rekenen hebben, haar causa movens ter laatster instantie niet in menschelijke keus of willekeur, maar in Goddelijk bestel en in de werking van den Heiligen Geest vond.

Uit het bovenstaande is het duidelijk, hoe de studie der Philologia Sacra feitelijk in twee deelen uiteenvalt, waarvan het ééne elk speciaal theologisch karakter mist, en alleen het tweede het praedicaat van Sacra voor deze philologische studie rechtvaardigt. Strikt logisch zou dit eerste deel dus bij de philologische faculteit thuishooren, en alleen het laatste bij de theologische. Tegen zulk een scheiding verzet zich echter de practijk. Noch de studie van het Hebreeuwsch, noch de studie van het Nieuw-Testamentisch Grieksch is op zichzelf belangrijk genoeg, om in de Philologische faculteit tot haar recht te komen. Denkt men zich toch de Schrift des Ouden Testaments weg, dan zou zeer stellig het Arabisch, en niet het Hebreeuwsch, als hoofdrepresentant der Semietische talen optreden. En evenzoo kan gezegd, dat, indien de belangrijke inhoud van het Nieuwe Testament geen exceptie maakte, het Grieksche dialect waarin het geschreven is voor de kennis van de Grieksche taal nauwelijks belang zou hebben. Het is dan ook buiten tegenspraak, dat de talen der Heilige Schrift dusver bijna uitsluitend met het oog op haar inhoud en de theologische opleiding aan de Universiteiten gedoceerd zijn. Dit nu had ten gevolge, dat men het theologisch en het niet-theologisch deel in de philologie der Heilige schrift bijna nimmer onderscheidde, maar beide als in éénen adem behandelde. Een gediensstigheid der praktijk, waarbij zich dan gemeenlijk de schikking voordeed, dat de behandeling van het Hebreeuwsch aan de Philologische faculteit werd toegewezen, en de studie van het Nieuw-Testamentisch Grieksch aan de Theologische. Natuurlijk was dit beide

malen onzuiver gedeeld, want er is in de studie der Hebreeuwsche taal een element, dat zich alleen theologisch laat verklaren, en evenzoo in de studie van het Nieuw-Testamentisch Grieksch een element, dat in geen enkel opzicht een theologisch karakter droeg; maar de practijk verzette zich tegen juiste splitsing. Toch is het goed, dat de Encyclopædie gedurig op deze onzuiverheid van indeeling wijze, vooral om de studie van het Hebreeuwsch niet aan zijn theologisch karakter te laten ontglippen. Thans heerscht nog maar al te zeer de indruk, alsof er wel bij het Nieuw-Testamentisch Grieksch, maar niet bij het Oud-Testamentisch Hebreeuwsch, van een philologia sacra sprake ware, terwijl men omgekeerd bij de studie van het Nieuw-Testamentisch Grieksch vaak voor Philologia Sacra aanziet, wat er feitelijk niets meê uitstaande heeft.

Vraagt men dan ook hoe de studiën van de Philologia sacra zijn in te deelen, dan gaan ze vanzelf uiteen naar de indeeling van Oud en Nieuw Testament; en splitst zich elk dezer twee deelen weer vanzelf in twee onderdeelen, al naar gelang ze slechts het gewone philologische subsumeeren, of wel het eigenlijk theologisch element naspeuren. Overmits nu dit theologische element bijna uitsluitend in de lexicographie aan de orde komt, verkrijgen we dit schema.

I. *De studiën van de talen des Ouden Testaments.*

1. de linguistische studiën.
2. de grammaticale studiën.
3. de lexicographische studiën.
 - a. de philologische lexicographie.
 - b. de theologische lexicographie.

II. *De studiën van de taal des Nieuwen Testaments.*

1. de linguistische studiën.
2. de grammaticale studiën.
3. de lexicographische studiën.
 - a. de philologische lexicographie.
 - b. de theologische lexicographie.

Waar dan ook hier bij komt: de Geschiedenis en de Methodologie van dit vak.

1. voor de Phil. Sacra van het Oude Testament.
2. voor de Phil. Sacra van het Nieuwe Testament.

Van de studie der verwante Semietische talen, evenals van de bestudeering der Hebreeuwsche taalproducten en taalformatiën buiten het Oude Testament, behoeft hier geen afzonderlijke melding te worden gemaakt; even zoo weinig als van de studie, die aan de LXX of andere overblijfselen in het dialect der Semietisch getinte *συνή* behoort gewijd te worden. Al deze studiën dragen toch voor de studie der Philologia sacra geen ander karakter dan van hulpstudiën, en missen, als gericht op een object, dat buiten de openbaring ligt, elk theologisch karakter. Alleen voor het Grieksch der LXX, ware om zijn sterken invloed op het Nieuw-Testamentisch Grieksch allicht eene uitzondering te maken, maar ook zoo blijft deze studie toch hulpwetenschap, en komt, voor zoover zij een theologische tint draagt, vanzelf in de theologische lexicographie tot haar recht.

§ 11. *De Hermeneutiek.*

Hermeneutiek is op zichzelf niets dan de logica der exegese. Ze stelt de theorie op voor het *ἐρμηνεύειν*, en leert dus, *hoe men moet vertolken*. De theorie nu ligt vanzelf in de logica van onzen geest, zoodat de beëedigde en onbeëedigde tolken, zoo in onze streken als in de Levant en in Afrika, zonder ooit over hermeneutiek te hebben nagedacht, toch feitelijk haar wetten in practijk brengen. Iets wat niet minder geldt voor dat heirleger van vertaalsters en vertalers uit de ééne in de andere moderne taal, die, in zoover ze geen classieke opleiding genoten, u vreemd zouden aanzien, zoo ge naar hun hermeneutiek onderzoek deedt, en intusschen dagelijks, zichzelf des onbewust, zekere hermeneutische theorie in toepassing brengen. Hetzij men toch in paraphrase omzet of overzet in een andere taal, altoos moet de paraphrast of de metaphrast eerst begrepen hebben, wat hij in schrift voor zich vindt, en de hermeneutiek bedoelt feitelijk niet anders dan de wetten te vinden, waaraan zulk begrijpen van het geschrevene gebonden is. Die wetten zijn dan ook zoo vanzelf sprekend en met ons communiaal bewustzijn vanzelf gegeven, dat elke eenigs-

zins breed opgezette hermeneutiek onwillekeurig den indruk maakt, van u, onder onnoodig vertoon van geleerdheid, weinig anders te zeggen, dan wat uw gezond verstand u reeds zonder dezen geleerden omhaal geleerd had. Men vergete toch niet, dat de hermeneutiek volstrekt niet enkel geldt voor het verstaan en begrijpen van wie u in een *vreemde* taal schreef. Hermeneutiek komt even zoo te pas bij de uitlegging van een contract, van een artikel uit het Strafwetboek, of van de bepaling in een reglement, geschreven in uw eigen taal. Ja, sterker nog, de wetten der hermeneutiek zijn volstrekt niet in haar werking bepaald tot het geschreven woord, maar strekken zich evenzeer uit tot het woord, dat slechts vluchtig *gesproken* wordt, om dan weg te sterven. Alle verstaan van wat in het gewone gesprek gezegd wordt, berust toch in beginsel op diezelfde hermeneutische theorie, die de vertolking van een geschrift uit vroeger eeuwen, en in een vreemde taal geschreven, beheerscht. Het *ἑρμηνεύειν*, dat aan het denkbeeld van hermeneutiek ten grondslag ligt en er den naam aan schonk, mag derhalve niet opgevat alsof het op zichzelf de vertolking *uit taal in taal* beduidde. *ἑρμηνεύτης* is, geheel algemeen genomen, de vertolker *der gedachte*, geheel onverschillig of die gesproken of geschreven is. Alle saâmspreken en alle omgang onder menschen, ook die eenzelfde taal spreken, zou derhalve ondenkbaar zijn, indien de theorie voor de vertolking der gedachte, dat is de hermeneutiek, niet vanzelf met ons communiaal bewustzijn gegeven ware. Volledigheidshalve dient er zelfs bijgevoegd, dat ook wie spreekt of schrijft, naar diezelfde theorie te werk gaat. Wie spreekt of schrijft, doet dit om verstaan te worden, en richt derhalve zijn woorden zoo in, dat ze kans bieden, om naar de hermeneutische wet, die in den hoorder of lezer werkt, verstaan te worden. Die wet nu is iets anders dan de logica in ons denken en spreken. Waar de logica nog niet krachtig werkt, gelijk in het kind, of niet meer zuiver werkt, gelijk bij den waanzinnige of bij den dronkaard, houdt de mogelijkheid van juist verstaan op.

Intusschen, hoe vanzelf de hermeneutische theorie ook werke bij alle spreken, hooren en lezen, 'tzij in onze eigen, 'tzij in een vreemde taal, toch bewijst het gedurig opkomend misverstand,

dat deze theorie, hoe eenvoudig in zichzelf ook, door allerlei complicatie het spoor bijster kan raken, en aan zichzelf overge laten allicht feil gaat. Tot in de koddigste *quiproquo's* komt het telkens uit, hoe de één iets heel anders verstond, dan de ander bedoelde. „Ik had u zoo niet begrepen”, is de dagelijksche klacht in huis en daarbuiten, een ongelegenheid, waarbij dan onveranderlijk een twistgesprek oprijst, doordien de spreker of schrijver beweert, dat hij zich toch duidelijk had uitgedrukt, en de hoorder of lezer zijn eigen exegese van wat hij met oor of oog opving als de juiste staande houdt. Voeg hier nu bij de telkens oprijzende geschillen over de uitlegging van contracten en verdragen, de vaak geheel afwijkende uitlegging van wetsartikelen, en de soms geheel uiteenloopende uitlegging van bekende auteurs, en het behoeft geen betoog meer, dat de poging om de theorie van de vertolking der gedachten wetenschappelijk vast te stellen, verre van overtollig was. Hoe gemeenzaam die theorie toch onder alle volk als van uur tot uur moge worden toegepast, en hoe vanzelf ook in die theorie de logische drang van onzen geest werkt, toch is het onloochenbaar, dat de knak, dien ook het leven van ons bewustzijn door de zonde (en de daaruit gevolgde verzwakking van ons gemeenschapsleven en de verduistering van onze rede) gekregen heeft, gedurig de zuiverheid en de energie van de logisch-hermeneutische wet, die in ons werkt, stoort.

Opzettelijke onduidelijkheid of dubbelzinnigheid, gelijk zoo menig contract of verdrag vaak ontsiert, nu daargelaten, kan deze stoornis het gevolg zijn van een objectieve of van een subiectieve oorzaak. Die oorzaak is *objectief* en ligt in het object, wanneer de mede te deelen gedachte zoo rijk, zoo vol, zoo hoog, zoo nieuw, of zoo mystiek is, dat ze zich niet volkomen uitdrukken laat; een bezwaar waarop men bijna altoos stuit bij de hoogere poëzie, bovenal bij de lyrische dichtkunst. En ook is die oorzaak van objectieven aard, bijaldien wel de zaak geheel grijpbaar is, maar de taal nog te weinig ontwikkeld is, om de fijnere scha keering eener gedachte juist weer te geven. Zoo zou b.v. een overzetting van Hegel's dialectische meesterwerken in het Hot tentotsch of Zoeloesch eenvoudig een onbegonnen werk zijn

Maar ook kan de oorzaak der stoornis in een der beide *subjecten* liggen, hetzij in hem die spreekt of schrijft, hetzij in hem die hoort of leest. Snelt de veelheid van iemands gedachten zijn taalrepertoire vooruit; of ook denkt hij min helder, en is hij hierdoor bij de uiting zijner gedachten belemmerd; dan is het verstaan van zijn bedoeling ten zeerste bemoeilijkt. Maar ook baat het niet, of de denker al volkomen zuiver en duidelijk spreekt of schrijft, indien zijn hoorders of lezers in begrip of taalkennis te kort schieten. In elk dezer vier gevallen is er dus een objectieve of subjectieve stoornis aanwezig, en werkt de hermeneutische wet in ons bewustzijn ongenoegzaam of verkeerd. Daar nu intusschen de hermeneutiek toch bijna uitsluitend op *geschreven* teksten ziet, en het gesproken woord bijna geheel buiten rekening laat, is de objectieve stoornis, zoo die eenmaal bestaat, niet weg te nemen, en kan alleen de subjectieve genoegzaam overwonnen worden. Vandaar dat de gewone hermeneutiek er zich hoofdzakelijk op richt, om te bepalen, op wat wijs de uitlegger of vertolker de stoornis kan te boven komen, die, tengevolge van gemis aan verwantschap met den ideeëngang eens schrijvers of van gemis aan genoegzaam verstand van zijn taal, een op den eersten oogopslag verstaan van het geschrevene onmogelijk maakt. Vlot en gemakkelijk verstaat men een geschrift in zijn eigen taal, uit zijn eigen tijd, over een onderwerp waarin men zelf thuis is, en geschreven door een vaardig stylist. Uiterst moeilijk daarentegen wordt zulk een vlotweg begrijpen van het geschrevene, als het tot ons kwam in eene ons vreemde taal, uit een eeuwenoud verleden, handelend over een onderwerp dat ons vreemd is, en geschreven door een auteur, die geen auteur van professie was. Dan toch stapelen alle moeilijkheden zich opeen, en kunnen ze ten slotte zelfs zoo machtig worden, dat het rechte verband van wat er staat onmogelijk blijkt te zijn. Dit nu is oorzaak, dat men, van hermeneutiek sprekende, in den regel niet zoozeer op het oog heeft de uiteenzetting van die logische wetten, die elk verstaan van het gesproken of geschreven woord beheerschen en die schier als axiomata gelden, maar veelmeer doelt op de zijwegen die zijn in te slaan, en de hulpmiddelen die zijn aan te wenden, om deze

hindernissen en storingen en bijkomstige moeilijkheden te boven te komen. Onze geschreven taal is, gelijk dit in Deel II uiteengezet is, niets dan een reeks herkenningsteekens, die voor den schrijver den dienst doen, om wat hij dacht te deponeren, en dit te doen op zulk een wijze, dat, wie, evenals hij, deze reeks taaltekens verstaat, bij het zien en nagaan dier tekens onwillekeurig gelijke gedachten in zich voelt opkomen. De geschrevene taal is een verbindingsmiddel tusschen de gedachten van den één en de gedachten van den ander, maar een verbindingsmiddel dat uiteraard altoos zeer gebrekkig blijft. Reeds zijn de taaltekens volstrekt niet altoos in staat, om het woord scherp genoeg aan te duiden, en bovendien zijn de woorden nooit anders dan een gebrekkig hulpmiddel om de gedachten te belichamen. De *ψυχή* der gedachte vindt in het *σῶμα* der taal nimmer een geheel adaequaat orgaan. Er moet dus altoos veel bij onthouden, veel bij gegist, veel bij gedivineerd worden, en juist hierdoor ontstaat de onzekerheid, en veelal het misverstand. Feitelijk doet de vreemde taal, de oudheid van het stuk, de vreemdheid van het onderwerp, en de min volledige wijze van uitdrukking weinig anders dan die principieele moeilijkheid verhoogen; en de hermeneutiek nu heeft de taak, om door het opsporen van de veiligste theorie, die, waar deze moeilijkheden aanwezig zijn, misverstand keeren en het recht verstand bevorderen kan, dat ongenoegzame van taal en schrift te hulp komen.

Juist daarom echter is moeilijk in te zien, met wat recht men de hermeneutiek als een theologische wetenschap zal handhaven, indien men den stelregel voorop plaatst, dat de hermeneutiek voor de geschriften van Oud en Nieuw Testament dezelfde is en moet zijn als voor andere geschriften. Hermeneutiek komt bij elke wetenschap te pas, die met teksten te doen heeft, maar in het organisme der wetenschap heeft ze toch haar eigen plaats alleen in de Philologische wetenschap. Bij de overige wetenschappen wordt slechts toegepast, wat de Philologische wetenschap ten deze vond. Heeft er dus bij de exegese der Heilige Schrift niets anders plaats, dan dat men de philologische hermeneutiek op haar aanwendt, dan kan er evenmin sprake zijn van een theo-

logische, als van een medische, juridische of physische hermeneutiek. De hermeneutiek ware dan voor de theologie, evenals voor de jurisprudentie, niets dan een van elders ontleende hulpwetenschap, die niet organisch met het beginsel der theologie samenhang. Hiermeê in strijd is echter het historisch feit, dat de hermeneutiek, veelmeer nog dan in de philologische juist in de theologische faculteit haar beoefenaar heeft gevonden; zoo zelfs dat, bij het hooren van hermeneutiek, niet weinigen schier uitsluitend aan de Bijbelsche hermeneutiek denken. Zal nu echter ook voortaan de hermeneutiek zich als theologisch studievak kunnen handhaven, dan dient aangetoond, dat bij de uitlegging der Heilige Schrift een element in het spel komt, waarmeê de gewone hermeneutiek niet kan rekenen, overmits dit element bij de uitlegging van andere documenten niet bestaat; en voorts dat de behandeling van dit element niet bij de Philologie, maar bij de Theologie thuishoort. Dit element nu kan uitsluitend gelegen zijn in den specialen factor, die op het terrein der Openbaring zich aan het natuurlijk leven aansluit, zonder uit dit natuurlijk leven te zijn voortgekomen. Eerst daardoor toch ware dit element alius generis dan de elementen, waarmeê de gewone hermeneutiek heeft te rekenen en juist uit dit *aliud genus* vloeit dan het recht voort, om van een Theologische of Schriftuurlijke hermeneutiek te spreken.

Hierbij echter moet terstond een gewichtig voorbehoud gemaakt. Dit namelijk, dat dit bijzondere element of deze speciale factor zich aansluite aan het gewoon menschelijke en zelf logisch besta. Ware toch dit element niet logisch, maar mystiek in den zin van een *Deus ex machinâ*, zoo zou het ontsnappen aan elke contrôle, en elke vaste theorie, om het na te speuren, ondenkbaar zijn. Ook om als theologische hermeneutiek toch hermeneutiek te blijven, moet ze dus uit de gewone hermeneutische beginselen de vezel laten voortkomen, die haar met dezen specialen factor in rapport brengt. Het speciaal theologisch karakter van de hermeneutiek heeft men vernietigd, door haar geen andere taak op te dragen dan om ons bij het lezen der Schrift te doen denken, wat de schrijvers dachten bij het schrijven. Ging die regel toch door, dan had men eenvoudig de meest gewone hermeneutische regelen toe te passen,

om, voorzoover dit mogelijk bleek, achter de gedachte der schrijvers te komen. Immers, dat hiertoe o. m. noodig is een nauwkeurige kennis van hun taal, van hun levensmilieu, van hun persoonlijke positie, van hun religieuze voorstelling, van hun schrijftrant en zooveel meer, is niets buitengewoons. Dit alles toch komt evenzoo in aanmerking bij elk ander oud of nieuw document, dat ons ter verklaring wordt voorgelegd. In dit alles ligt nog niets meer dan de toepassing van de gewone hermeneutische regelen op een theologische stof. Maar anders komt de zaak te staan, indien men de omschrijving van de taak der hermeneutiek hier wijzigen moet, en rondweg heeft te erkennen, dat wie weet wat de schrijvers bij het schrijven bedoelden, daarom nog lang niet altijd verstaat, wat de Heilige Schrift zegt. En deze erkentenis nu *kan* niet teruggehouden, zoodra men weet dat de schrijvers zelve slechts de auctores secundarii waren, en dat achter dezen de Auctor primarius staat. Nu toch blijft ook hier wel de algemeene regel gelden, dat de hermeneutiek de regelen heeft aan te wijzen, om te weten te komen wat de schrijver bij het schrijven heeft bedoeld, maar is de auteur, op wien het hier ter laatst instantie aan komt, *niet* Jesaja of Johannes, maar de Heilige Geest. De hoofdregel blijft dus doorgaan, maar hij erlangt in zijn toepassing op de Heilige Schrift, als onder de inspiratie van den Heiligen Geest tot stand gekomen, zoodanige wijziging, dat de nadere ontwikkeling van dezen regel op een bijzondere wijze dient te geschieden.

Zal nu echter duidelijk blijken, dat deze wijziging ons daarbij het hermeneutisch terrein niet doet verlaten, dan rijst de vraag, of er ook buiten de uitlegging der Heilige Schrift analoga voor het optreden van zulk een eigenaardigen factor aanwezig zijn. Dit nu is metterdaad het geval zoo bij de uitlegging van vele poëtische stukken, als bij die van wetten en overeenkomsten. Ook reeds buiten het poëtisch terrein is het verschijnsel niet vreemd, dat een schrijver, zoo hij, wat men noemt, *en veine* geraakt, meer in zijn woorden legt, dan hetgeen waarvan hij zich op dat oogenblik zelf volkomen bewust was. Menig schrijver komt vaak eerst op later leeftijd tot de ontwikkeling van een gedachte, die hij reeds in een zijner eerste pennevruchten van achteren blijkt te hebben aangeduid,

zonder dat hij destijds nog bedoelde deze gedachte uit te spreken. Dit verklaart zich gereedelijk uit de continuïteit van het organisch karakter van ons bewustzijn. Vooral in oogenblikken van het auteurspathos dook dan door een soort van inspiratie iets uit zijn bewustzijn op, dat hij nog volstrekt niet had in- en doorgedacht, maar dat in zijn bewustzijn toch reeds als een kiem lag, die zich eerst later zou ontwikkelen. Maar al is dit verschijnsel aan prozaschrijvers van beteekenis reeds niet geheel vreemd, toch komt het eerst bij de dichters tot meerdere afronding. De waarlijk aangegrepen dichter redeneert niet, en spint ook niet voort aan den draad van zijn heldere gedachten, maar hij toovert een conceptie naar buiten, die hij inwendig door kunstinspiratie ontving. Zijn vorm is dan ook de symbolisch-teekenende. Hij betoogt niet, maar beeldhouwt en schildert en musiceert in woorden. En geheel deze kunstoperatie strekt, om naar buiten uit te brengen of te objectiveeren, wat zich inwendig in hem verdrong; niet als iets dat hij zelf produceerde, maar als iets dat in hem ontvangen, en gedragen, en voldragen is. De aanroeping van de Muze, waarmêe groote dichtstukken vaak aanvangen, is de uitdrukking van dit overweldigende der in het dichtelijk gemoed zich verdringende stof; want ook al blijft deze opzettelijke aanroeping der Muze vaak uit, toch zal de echte dichter zijn groote kunstzangen nooit anders, dan onder zulk een inspiratie, in verzen uitgieten. Hieruit volgt dus, dat het bij zulke gedichten van hooger orde volstrekt niet aangaat, te zeggen, dat uw vertolking er van gereed is, als ge nu ook zelf denkt wat de dichter dacht onder het schrijven. Stond zijn kunstgenie waarlijk hoog, dan heeft hij veeleer in zijn gedicht veel meer uitgezongen, dan zijn eigen gedachten op dat oogenblik grijpen konden, en is de taak der, hier aesthetische, hermeneutiek veeleer, om, achter den dichter om, in de conceptie van zijn eigen stuk, in te dringen. Een geniaal dichter zal, na jaar en dag zijn eigen zang herlezend, er telkens meer in vinden dan hij er zelf aanvankelijk in gezien had; en alleen zijn evenknie in aesthetische receptiviteit zal straks uit zijn zang het volle beeld weten te grijpen, dat door de conceptie in den geest des dichters ontvangen was. Juist hierin ligt de duurzame waarde der echte poëzie van

hooger orde. Er welt in zulke stukken een altoos vloeiende fontein, en elke eeuw, die komt, laaft er zich aan met nieuwe, altoos frissche teugen. Metterdaad hebben we dus in de aesthetische hermeneutiek der poëzie van hooger orde de hand gelegd op een hoogst belangrijk analogon. Ook hier toch, evenals bij de Heilige Schrift, hebben we te doen met een productie, die rijker aan inhoud is, dan de inhoud van het bewuste leven van den schrijver. Ook hier is een inspiratie achter den schrijver. En alzoo een hooger Subiect, dat den dichter slechts bezigde als orgaan.

Een tweede, niet minder interessant analogon levert de uitlegging van wetsartikelen in constitutioneel geregeerde staten, en voorts van alle contracten en documenten, die meer dan één auteur hebben. Is een wet tot stand gekomen, doordien de Raad der Kroon een daartoe strekkend ontwerp bij het parlement bepleitte; heeft het parlement, met of zonder amendeering, aan zulk een ontwerp zijn adhaesie geschonken, en is het daarna door den Vorst uitgevaardigd, wie zal dan later uitmaken, wat zin aan elk der bepalingen in deze wet te hechten zij. De Koning geeft de wet. Zal men deswege zeggen, dat hij de auteur van deze wet is, en dat alzoo 's Konings gevoelen voor de uitlegging beslist? Natuurlijk niet, want als Koning kan de Vorst in een constitutioneel land niet handelen dan door zijn ministers. Bezitten dan die ministers het recht van wetsuitlegging in zulk een zin, dat hetgeen zij voor en bij de behandeling over den zin van eenig artikel verklaard hadden, kracht van interpretatie heeft? Ten deele ja, maar stellig geen beslissende kracht. Is vlak voor de stemming in het parlement een wel omschreven verklaring afgelegd, en heeft het parlement op die verklaring het artikel aangenomen, dan werpt zeer zeker deze verklaring ook bij de latere wetsinterpretatie aanmerkelijk, soms zelfs overwegend gewicht in de schaal. Maar ditzelfde kan volstrekt niet gezegd van *alle* uitspraken of verklaringen van ministerieele zijde in de gewisselde stukken of in het mondeling debat; reeds om de eenvoudige reden, dat deze verklaringen elkander niet zelden tegenspreken; en voorts omdat het parlement er niet aan gehouden was. En

nog minder gaat het aan, de interpretatie van een wetsartikel bij den voorsteller van een amendement te zoeken of bij hen die het parlement bij de eindstemming hebben geleid. Immers bij zulk een stemming coaliseeren zich niet zelden geheel verschillende gevoelens, juist wijl ze elk voor zich met de letter van het artikel vrede konden hebben. Heeft men dus een wetsartikel voor zich, en past men ook hier den hermeneutischen regel toe, dat de interpretatie tot taak heeft uit te spreken, wat de auteur dacht, toen hij dit artikel schreef, dan staat men ook hier voor gelijksoortige moeielijkheid als bij de uiting van het enthousiasme, 't zij in poëzie, 't zij in proza, en is ook hier het auteurschap multiplex en daarom dubieus. Een analogon voor de interpretatie der Heilige Schrift, dat zich, gelijk we reeds aanstipten, eveneens voor doet bij de uitlegging van contracten. Ook bij een contract toch is, wat er staat, gevloeid niet uit één, maar uit twee of drie personen, wier bedoeling, ook bij het onderteekenen van een eensluidende bepaling, niet zelden verre uiteenliep. Tot welken strijd onder de juristen het voor of tegen de historische interpretatie aanleiding gaf, kan hier niet uiteengezet; en al moge de regel: *verba omnia significant, quod significare possunt*, hier terecht nog weerstaan worden, toch is het openbaar, hoe ook de wetsinterpretatie (om ons hier tot deze te bepalen) bij elk gewichtig artikel een zeker proces doorloopt, en ten slotte niet zelden een uitlegging erlangt, waaraan de minister, die het oorspronkelijk neerschreef, soms van verre niet gedacht heeft.

Deze beide analogia bewijzen derhalve, dat het volstrekt niet tegen het logisch beginsel der hermeneutiek indruischt, zoo men ook bij de Heilige Schrift beslist den regel verwerpt, als ware de taak der exegese geen andere, dan om na te speuren, wat de schrijver onder het schrijven bij zijn schrijven gedacht heeft. Wie dit staande poogt te houden, mist alle aesthetische ontwikkeling, is niet op de hoogte van de interpretatie der producten van het enthousiasme, en loochent *eo ipso* elk denkbeeld van inspiratie en het auteurschap van den Heiligen Geest. Houdt men daarentegen in het oog, dat bijzonderlijk de Schriften des Ouden Verbonds minder in dialectisch-analytischen, dan in synthetisch-

symbolischen vorm zijn gegoten, en dat met name de dichterlijke boeken reeds als litterair product onder de categorie van de enthousiaste productie vallen, zoo zal men terstond de onhoudbaarheid dier platte, gelijkvloersche opvatting inzien. En wie bovendien gelooft aan de organische inspiratie der Heilige Schrift, aan haar eenheid als bundel, en aan de productie van een Goddelijk kunstwerk, dat in dien bundel voor ons ligt, zal om den auctor multiplex ook hier de noodzakelijkheid van een hoogere hermeneutische opvatting toegeven. Onze conclusie kan dan ook geen andere zijn, dan dat met het onderzoek naar wat de schrijver onder het schrijven met zijn schrijven bedoeld hebbe, de taak der exegese bij de Heilige Schriftuur nog volstrekt *niet* is afgelopen. De Kerk toch is het niet te doen, om wat Habakuk of Jacobus gedacht of bedoeld hebben, maar wel om in te zien, wat, door het orgaan dier mannen, God zelf ons zegt. De Kerk bezit in haar Bijbel volstrekt niet een collectie litteraire producten, om ons in te lichten over de opinie van enkele zeer oude schrijvers, noch ook enkel zekere collectie oorkonden, waaruit ze haar oorsprong en verleden leert kennen. De Kerk is geen litterarisch gezelschap of historisch genootschap, dat zich wijdt aan zekere litterarische of historische onderzoekingen. Ze is de saamvergadering der geloovigen, die grijpt naar het eeuwige leven. Daarvoor nu ontving ze de Heilige Schrift als genade-instrument, en opdat de Heilige Schrift dit zou kunnen zijn, ontstond ze en werd ze voltooid als een organisch in elkaar sluitend Goddelijk kunstwerk. Een Goddelijk kunstproduct, zóó rijk en zóó wonderbaar ingericht, dat de Kerk, alle eeuwen door en onder alle volk, door gestadige lectuur van die Schrift zou gesticht worden, en dat door de Bediening des Woords uit die Schrift de oplossing zou gevonden worden voor allen strijd en alle verwikkeling, waarin de Kerk in den loop der eeuwen geraken zou. Het gaat daarom niet aan, op die Schriftuur een interpretatie toe te passen, die haar juist als Heilige Schriftuur vernietigt. De ware hermeneutiek kortwiekt een koorzang van Euripides niet, tot er niets dan een „philisterhafte” moraal van overblijft. En zoo ook mag de theologische hermeneutiek, die haar hoogere roeping gevoelt, niet rusten, alsvorens ze de Schriftuur in waarheid als *Schriftuur*

leert verklaren. Dit nu is van oudsher begrepen door hen, die achter den litterarisch-grammaticalen zin der Schrift ook een mystieke beduidenis gezocht hebben, en ook voor de anagogische beteekenis van het Schriftwoord een open oog hadden. Origenes en wie na hem kwamen mogen in de uitwerking van dit denkbeeld gefaald hebben, en de latere allegoristen soms schier tot waanzin zijn vervallen, toch staat het gronddenkbeeld, waarvan ze uitgingen, hoog door zijn innerlijke waarheid verheven boven de platheid dier enghartige uitleggers, die aan geen mystiek in en achter het geschreven woord gelooven konden, doordien rationalistische dorheid allen mystieken gloed in hun eigen borst gedooft had.

Bovendien de Heilige Schrift, om wier interpretatie het te doen is, eischt zelve bij die interpretatie de erkenning van den mystieken factor, doordien ze zelve gedurig op grond van dien factor uit het oude in het Nieuwe Testament concludeert. Het sterkst komt dit natuurlijk uit in Gal. IV : 24, waar de heilige apostel Paulus, argumenteerende uit de historie van Ismael en Isaäc, met zoovele woorden zegt: *ἡτινὰ ἐστὶν ἀλληγορούμενα*, en na deze opmerking een verklaring neerschrijft, waaraan de schrijver van Genesis zeker met geen haar van zijn hoofd gedacht had. Zelfs geldt voor Paulus zekere diepere zin der Heilige Schrift van het Oude Verbond als hermeneutische regel, waar hij in Rom. XV : 4 zegt: *ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη*, en in Rom. IV : 23 : *οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον, ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογίζεσθαι*; uitspraken waaraan nog 1 Cor. X : 6, 11 is toe te voegen. Nu is het duidelijk, dat de schrijvers van de Schriften des Ouden Verbonds, wier woorden of verhalen de apostel daarbij op het oog heeft, in de verte niet aan deze beteekenis van hun woord voor de toekomst hebben gedacht. Dat konden ze eenvoudig niet. En toch drijft Paulus dit hermeneutisch beginsel zoover, dat hij, uit Deut. XXV : 4, het *οὐ τιμώσεις βοῶν ἀλοῶντα*, ter sprake brengende, uitdrukkelijk verklaart, dat dit niet op dierenbescherming doelt, maar op de verzorging van wie geestelijken arbeid verricht. Hij vraagt toch: *μή τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ; ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει*; om dan te con-

cludeeren: δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη. Doch al laat alleen de heilige apostel Paulus zich ook theoretisch over dit hermeneutisch vraagstuk uit, toch wane men niet, dat de aanwending van dezen hermeneutischen regel een specialiteit van Paulus is. Immers er is schier niet één geschrift in het Nieuwe Testament aan te wijzen, dat niet, hetzij rechtstreeks hetzij zijdelings, de theorie huldigt, dat in Christus en in de Kerk des Nieuwen Verbonds allerlei uitspraken vervuld zijn, die in het Oude Testament werden neergeschreven, zonder dat de schrijvers op dat oogenblik aan zulk een vervulling dachten. En wat immers alles afdoet, Jezus zelf is hierin voorgegaan, en elk onzer Evangeliën levert om strijd het stelligste bewijs, hoe Jezus zelf in het Oude Testament gelezen, en uit het Oude Testament verstaan heeft, wat althans in die volkomenheid en klaarheid door geen der schrijvers bij het neerschrijven van hun tekst op bewuste wijze bedoeld was. Als Jezus dan ook op den weg naar Emmaus Clopas en zijn metgezel bestraft als ἀνόητοι en βραδείς τῇ καρδίᾳ, omdat ze niet in allerlei Schrift des Ouden Verbonds de stellige profetie van zijn lijden, dood en wederopstanding gelezen hadden, dan geldt deze bestraffing ook nu nog immers elk exegeet, die er hooge wijsheid in ziet om bij de letterlijke beteekenis der Schriftuur en bij wat haar auteurs onder het schrijven gedacht hebben, te blijven staan. Juist daarvan dat de Emmausgangers voor den mystieken achtergrond de Heilige Schrift geen oog hadden, maakt Jezus hun een scherp verwijt, het verwijt van ongeestelijkheid.

Wil dit nu zeggen dat daarom elke exegeet geroepen is, om bij elk Schriftwoord ons te zeggen, eerst wat de grammaticale, letterlijke zin is, en daarna welke diepere, mystieke zin achter dezen sensus litteralis schuilt? Natuurlijk niet. Waar op dien mystieken achtergrond geen licht voor hem valt, kan hij er niets van zeggen, en wie dan toch wijsheid poogt uit te stallen, vervalt in willekeur en „Wortspielerei”, een fout waarvoor zelfs een zoo geniaal theoloog als Augustinus niet is bewaard gebleven. Denk slechts aan zijn exegese van Joh. XXI, en aan zijn explicatie van het cijfer 153 der visschen. Met zulk spel der vindingrijkheid is op wetenschappelijk terrein niets te vorderen. Wat de schrijvers des Nieuwen

Testaments ons als proeve van zulk een exegese boden, draagt, wijl zij geïnspireerd waren, een geheel exceptioneel karakter, en het verschil tusschen hen en ons is juist, dat wij, bij al zulke vraagstukken, het pad der logische, ethische of aesthetische ontwikkeling hebben af te loopen. De hermeneutiek is er dus volstrekt niet mee van af, zoo ze, op de aangevoerde gronden, het mogelijk aanwezig zijn van zulk een verborgen zin constateert, maar heeft voorts ook den weg aan te wijzen, waarlangs de ontdekking van dien verborgen zin, althans ten deele, mogelijk wordt. Reeds van oudsher wezen bezonnener theologen er dan ook op, dat in elke uitspraak van de Heilige Schrift tevens als mede bedoeld moest gelden, wat er logisch uit volgde. Bij gewone schriften is dit volstrekt *niet* altoos het geval. Tal van auteurs schrijven stellingen neer, zonder ook maar van verre te vermoeden, welke logische consequentiën hierin besloten liggen. Zeer te recht geldt het onder menschen dan ook als regel, dat men iemand wel op logische consequentiën van zijn stellingen en uitspraken wijzen mag, om hem de onjuistheid zijner stelling te doen inzien, maar dat men iemand nooit die consequentiën als *bewuste* consequentiën mag aanwrijven, tenzij hij ze zelf inzag en uitsprak. Critiek, die dezen regel niet eerbiedigt, wordt gebrandmerkt als *Consequenzmacherei*. Bij de Heilige Schriftuur daarentegen hielden de Gereformeerde Theologen steeds aan den tegenovergestelden regel vast, en oordeelden, dat hier als bedoeld moest aangenomen, al wat bij wettige gevolgtrekking uit de uitspraken der Heilige Schriftuur viel af te leiden. Hun maior was daarbij, dat in de gedachten Gods geen enkele logische gevolgtrekking, die Hem niet zou bekend geweest zijn, kan inzitten. Dat derhalve God, ons zijn Schrift als norma credendorum et agendorum voorleggend, *wist*, welke gedachten zich hieruit logisch bij ons ontwikkelen moesten. En dat Hij dienvolgens geacht moet worden, die consequentiën allen te hebben bedoeld en gewild, ook al is het volkomen duidelijk, dat de *schrijvers* der Schrift in zeer vele gevallen volstrekt niet aan deze consequentiën gedacht hebben.

Hiertoe echter bepaalt zich het licht niet, bij welks schijnsel de hermeneutiek vaste paden voor de ontdekking van den verborgen

zin der Schrift kan aanwijzen. Ze bezit toch allereerst in de exegetische verklaringen, die het Nieuwe Testament zelf aanbiedt, aanwijzingen, die wel soms, maar toch op verre na niet altijd een speciaal karakter voor die enkele Schriftplaats dragen. Meestal wijst zulk een Nieuw-Testamentische exegese op een *categorie* van uitspraken, die, krachtens het gegeven voorbeeld, onder soortgelijke uitlegging vallen. Men denke slechts aan de plaatsen uit het Oude Verbond, die Messiaansch geëxegetiseerd worden, en hiermee vanzelf aanwijzing geven voor meer dat in het Oude Testament een Messiaansch karakter draagt. — In de tweede plaats heeft de hermeneutiek te rekenen met het symbolisch verband, dat, krachtens den organischen samenhang van alle leven, tusschen de verschillende levenssferen bestaat. Het psychisch en somatisch leven bezit een hoogere organische eenheid, en schier alle psychische uiting wordt gekleed in een symbolischen vorm, die aan het somatische leven ontleend is. Reeds de taal gedooft dit niet anders. Soortgelijke symbolische overeenkomst en samenhang bestaat tusschen het leven van mensch en dier, en zelfs tusschen de wereld der planten en de wereld der menschenkinderen. Omdat we naar Gods beeld zijn geschapen, kunnen de pneumatische realiteiten en verhoudingen in taal, aan ons leven ontleend, worden uitgedrukt. De heerlijkheid, die komt, hangt symbolisch saam met de omsluerde heerlijkheid van dit leven. Kortom de eenheid van alle leven roept allerwegen symbolischen samenhang te voorschijn. Blijkt niet zelfs het huwelijk een *μυστήριον* te zijn, symbolisch duidende op den band tusschen God en zijn volk, tusschen Christus en zijn Kerk? Ware nu deze symbolische samenhang verzinning van onze verbeelding, zoo zou de hermeneutiek hieruit niets kunnen afleiden. Maar zoo is het niet. Deze samenhang is reëel, ze is in de Schepping gegrond, ze is een heerschende gedachte in het Godsplan, en juist daarom beloven deze symbolen een zoo rijken oogst. — Hetzelfde geldt in de derde plaats van de dioramatische eenheid in de geschiedenis, waardoor het analoge zich op onderscheidene wijze telkens herhaalt, en er dienvolgens tusschen deze repetitiën, zwakker of sterker, zeker typisch verband aan het licht treedt. Israel leeft, heel het Oude Testament door, niet maar als een af-

gezonderd volk en een religieus volk, maar ook als een volk dat een bepaald type draagt. Vandaar dat heel zijn geschiedenis, geheel zijn nationale huishouding, zijn opkomst en zijn ondergang een typisch karakter vertoonen. In Israel wordt gedurig niet op deze natie als Aziatische groep geduid, maar op zijn qualiteit van volk van God, en op zijn typisch Messiaansche gestalte. Vandaar dat over de lotgevallen van Israel zeker mysterie zweeft, en dat zoo menige profetie over Israel uitgaat, die niet op dit onderdeel van den Semitieschen stam, maar op de Kerk, op het volk des Heeren, op het Israel Gods doelt. En dit nu is voor de hermeneutiek een vingerwijzing, om deze dioramatische diepte in Israels geschiedenis los te maken van het contingente, waaronder zich deze diepte vertoont. Zelfs bijna geheel de Eschatologie der Schrift staat of valt hiermee. — En dan zij nog in de vierde plaats gewezen op den samenhang tusschen het individueele en algemeene leven, die vooral in de lyriek zoo gedurig aan de orde komt. De eere der lyriek is het juist, dat wie diep lijdt, zijn smartkreet uitgalmt niet als een persoonlijke uiting van weedom des harten, maar als een echo, door hem uit eigen zielservaring gegeven op die kreet van smart, die uit de lijdende menschheid aan alle einden der aarde gedurig voor God opgaat. Aan dit lijden heeft de lyrische dichter deel. Deel vooral aan dat bijzondere lijden, als de vrome en de gerechtige verdrukt wordt, terwijl de snoodaard pocht en jubelt. Zijn lyrische voorkeur is nu alleen, dat hij kunsttalent en heilige inspiratie ontving, om dat gemeene lijden in zijn klaagzang uit te storten. Vandaar dat zijn lyrische smartkreet uit een diepere diepte opstijgt dan uit zijn eigen persoonlijk lijden, en dat ten slotte zijn lyriek profetie wordt van dat geheel eenig lijden, dat doorworsteld is door *den* Man van smarten. Wel verre dus van het opsporen van den mystieken achtergrond der Heilige Schrift aan spel en willekeur over te laten, heeft de hermeneutiek juist den weg aan te wijzen, die door het houden van rekening met de *logische consequentiën*, met de *categoriën*, die Jezus en zijn apostelen aanwezen, met den *symbolischen* samenhang van alle leven, met den *typischen* samenhang in alle geschiedenis, en met de *aesthetische* eenheid tusschen het individueele en algemeene, zich vanzelf afteekent.

Een laatste punt, waarop hier de aandacht dient gevestigd, is *de eenheid van den Bundel*. Stelt toch de hermeneutiek regels voor de exegese, die uitgaan van de onderstelling, dat elk geschrift los en op zichzelf staat, en dat er alleen bij geschriften van eenzelfden schrijver, b. v. bij die van Paulus en Johannes, op de analogie te letten zij, dan geeft ze hiermee principieel de eenheid der Schrift prijs; beschouwt die eenheid, ook waar ze door de resultaten der exegese niet gelogenstraft werd, als een contingent iets; en ontkent feitelijk dat eenzelfde hooger Bewustzijn in alle deze Schriften saam tot de Kerk van Christus spreekt. De hermeneutiek, die de *analogia fidei* van den geheelen Bundel verwierp, heeft dan ook inderdaad tot de uitkomst geleid, dat eerst het Nieuwe Testament van het Oude is geïsoleerd, en dat daarna de tegenstrijdigheden tusschen schrijver en schrijver derwijze geaccentueerd zijn, dat men, op dat standpunt, de schare misleidt door nog langer van een Schriftopenbaring, een Schriftuurlijke waarheid of een Schriftleer, als ware ze een eenheid, te spreken. Staat het daarentegen voor het geloof vast, dat de Christus en zijn apostelen wel terdege het Oude Testament als zulk eene Openbaringseenheid hebben opgevat, gebruikt en verklaard, en betuigt het Testimonium Spiritus Sancti soortgelijke eenheid voor de geschriften des Nieuwen Testaments op zichzelf, en voor hun samenhang met het Oude Testament, dan is het op het standpunt der palingenesie eisch, dat de hermeneutiek den exegeet onderwijze, hoe bij den exegetischen arbeid die eenheid der Openbaring in Oud en Nieuw Testament tot zijn recht moet komen; en hieruit volgt de regel van de *analogia fidei* voor heel de Schrift. Die regel moet intusschen in haar algemeenheid door de hermeneutiek nader bepaald worden. Immers niet weinig schade is aan de exegese berokkend door het toepassen van dezen regel in haar absoluutheid. Men vergat dan, dat ook de Openbaring een proces doorliep, en dat derhalve onderscheid moet gemaakt tusschen de zeer verschillende vormen, die de Openbaring in de achtereenvolgende perioden van dit proces aannam. Geheel de Schrift werd te zeer als een *aus einem Guss* geschreven Tekstboek beschouwd, en de *historia revelations* vormde te weinig voorwerp

van ernstige studie. Analogie werd zodoende verward met identiteit. Overal moest hetzelfde staan, in plaats van dat men den samenhang in het licht stelde, die genetisch en historisch de onderscheidene deelen der Openbaring saamverbond. Evenzoo had men te weinig oog voor de distinctie tusschen wezen en vorm der Openbaring, en begreep niet, hoe, ook buiten het historisch proces, hetzelfde wezen zich in veelheid van vormen kon openbaren, gelijk de lichtstraal door de lijnen van het prisma zich in een veelheid van kleuren oplost. En eindelijk zag men voorbij, dat hetgeen te openbaren was uit God kwam, en daarom te rijk aan inhoud was, om zich in één enkelen vorm op te sluiten. De *analogia fidei*, hoe goed ook bedoeld, verkreeg op die wijs de strekking, om het rijke, organische leven der Heilige Schrift in mechanische stijfheid en starheid te doen wegsterven; en al redde ze derhalve de eenheid van den Bundel, ze heeft in niet geringe mate aan de waarachtige exegese van den Schrift-inhoud in den weg gestaan. Ter vermijding van dit kwaad mag nu daarom de *analogia fidei* niet prijsgegeven. Dit ware van Scylla op Charybdis gaan. De roeping der hermeneutiek is veel-eer, om de *analogia fidei* wel degelijk te handhaven, maar dan ook ze te laten gelden als die wezenlijke analogie, die, juist wijl ze *geen* identieke repetitie onderstelt, door het organisch proces der Openbaring te gelijk geëischt en beheerscht wordt.

Resumeeren we nu, wat we vonden, dan blijkt ons, dat de Theologische hermeneutiek geworteld is in de logische gedachtenreeks der algemeene hermeneutiek, en dat ze, in zooverre ze slechts de regelen der algemeene hermeneutiek overneemt, en deze toepast op haar onderwerp, geen speciaal karakter draagt, noch zich als Theologisch studievak kan legitimeeren. Dat ze daarentegen dit Theologisch karakter wel ontvangt, voor zoover ze rekening heeft te houden met het exceptioneele element, dat de Heilige Schriftuur van alle andere geschriften onderscheidt. Dat ze bij het rekenen met dit element wel geen oogenblik de gemeene beginselen der hermeneutiek mag verlaten, maar wel ze moet laten beheerschen door een factor, die zuiver Theologisch is. En dat ze derhalve voor ons treedt als een gemengde wetenschap, die op

logisch stramien een beeld heeft te borduren, waarvan de trekken theologisch bepaald zijn.

De taak dezer Theologische hermeneutiek is derhalve:

- I. dat ze uit de algemeene hermeneutiek, als hulpwetenschap, haar Lehrsätze overneme;
- II. dat ze, krachtens den regel dezer algemeene hermeneutiek, al het grammaticale, lexicographische, historische en archaeologische licht aandrage, dat door den inhoud der Heilige Schrift wordt geëischt;
- III. dat ze de regels vaststelt, die de exegeet te volgen heeft, om in den zin, niet enkel van den auctor *secundarius* maar evenzoo van den Auctor *primarius* in te dringen;
- IV. dat ze den invloed van de *analogia fidei* op de uitlegging regele, ten einde de organische eenheid der Schrift niet te loor te doen gaan;
- En V. dat ze de geschiedenis schrijve der Theologische hermeneutiek.

§ 12. *De Exegese.*

Exegese mag niet beschouwd als toegepaste hermeneutiek. Gelijk het leveren van een veldslag heel iets anders is dan het toepassen van de regelen der krijgskunde, en het met talent uitvoeren van een symphonie veel hooger karakter draagt dan het toepassen van de regelen der techniek, zoo ook is de exegese iets veel rijkers en hoogers dan het toepassen van de regelen der hermeneutiek. Wie in de exegese niets dan toegepaste hermeneutiek ziet, verlaagt haar, als ware de hermeneutiek de hoofdzaak en als deed de exegese slechts dienst, om de juistheid der hermeneutiek te doen uitkomen. Eer omgekeerd is het de exegeet, die zichzelf in de hermeneutiek rekenschap van zijn methode geeft, en nu voorts zichzelf met de regelen der hermeneutiek controleert. Zoo is de hermeneutiek geen vorstin, aan wie de exegeet zijn tribuut brengt, maar een *self-registering* instrument, waarvan hij zich bedient, om zich tegen ernstige vergissingen te vrijwaren. Maar ook zelfs zoo blijft hij het, die de hermeneutiek gebruikt, en niet de hermeneutiek, die hem in dienst

nam. Want wel is hij aan de regelen der hermeneutiek gebonden, maar niet anders dan de „Zugführer” gebonden is aan de rails, waarlangs zijn trein zich voortbeweegt. Bovendien houde men wel in het oog, dat de hermeneutische regelen geen natuurwetten zijn, die overal en aldoor, vanzelf, op gelijke wijze werken. Meer dan één hermeneutische regel geeft weinig meer dan een algemeene aanduiding van den koers, dien het scheepken nemen moet, maar zóó dat de stuurman op de brug zelf in dien koers den breedte- of lengtegraad heeft te kiezen, waarlangs hij zal voortstevenen. Voegt men hier nu bij, dat de exegeet, als kunstenaar in hooger zinn, door zekere gave van divinatie en krachtens zijn affiniteit aan de te exegetiseeren stof, gedurig allerlei te verrichten heeft, waarvoor de hermeneutiek geen vasten, zelfs geen algemeenen regel kan bieden, dan blijkt genoegzaam, hoe weinig er van de bewering, als ware de exegese slechts toegepaste hermeneutiek, te redden valt.

Toch kozen we voor deze § ook niet den naam van *Exegetik*, of kunsttheorie der uitlegging. Al stellen we toch het begrip van kunst bij de exegese zeer beslist op den voorgrond, toch moet ook bij haar op het verschil gelet, dat *kunst* en *kunde* vaneenscheidt. Niet van *uitlegkunst* spreken we, maar zeer te recht van *uitlegkunde*, eveneens van „staatkunde”, „geneeskunde”, „verloskunde” enz. *Kunst* toch is een begrip dat zich schier uitsluitend op het gebied van ons *verbeeldend* vermogen beweegt, terwijl *kunde* aan de orde komt, waar ons *denkend* vermogen leiddraad is voor de vaardigheid en voor het verstandig beleid in onze actie. In dien zin nu mag ook de exegeet zich volstrekt niet in de eerste plaats aan de leiding van zijn *verbeeldend* vermogen overgeven. Hij moet integendeel door zijn *denkend* vermogen gedragen worden, zoo wat de *copia rerum*, als de logische wijze van handelen betreft, en roept daarna eerst zijn verbeeldend en divineerend vermogen te hulp, om zich in te beelden in den persoon, in de gedachtenwereld en in de bedoeling van den schrijver, dien hij exegetiseert. Hier komt bij, dat elke kunst en elke kunde deels zekere theorie volgt, maar ook deels aan elke vaste theorie ontsnapt. Voor zoover nu de exegese een vaste theorie volgt, behoort deze geheele theorie in de hermeneutiek thuis, en wat

niet in theorie te brengen is, maar aan de genialiteit en aan het talent van den exegeet moet worden overgelaten, kan niet onder regelen gebracht, en is alzoo ongeschikt om in een afzonderlijke *exegetiek* aan de orde te komen. Bij hen, die naast de hermeneutiek nog een afzonderlijke exegetiek plaatsen, wordt met de laatste dan ook niets anders bedoeld, dan dat men de vereischten opsomt, waaraan de exegeet heeft te beantwoorden, de hoedanigheden die hij moet bezitten, en de schat van kennis die hem ten dienste moet staan. Dit alles echter vormt niet een afzonderlijke *τέχνη* of *ἐπιστήμη ἐξηγητική*, maar spreekt slechts uit, hoedanig de exegeet moet zijn. Ook deze hoedanigheden nu zijn deels de algemeene eischen, die door de algemeene hermeneutiek aan elken uitlegger gesteld worden, deels die bijzondere eischen, die de Theologische hermeneutiek voor de Theologische exegese stelt, en behooren dus in deze vakken, en niet in een afzonderlijke exegetiek te worden toegelicht. Ook in de Encyclopaëdie moet men derhalve de *exegese* als zoodanig, en niet zekere kunsttheorie der exegese onder den naam van exegetiek, naast de hermeneutiek als afzonderlijk vak laten optreden. De exegese zelve is het vak, dat om een eigen plaats vraagt, en het is de totaliteit van exegetischen arbeid, die als zoodanig dit vak uitmaakt.

Hierbij nu rijst aanstonds de uiterst gewichtige vraag, welke de omvang is, die voor de taak van den exegeet moet worden uitgestippeld. Immers die taak kan eng, zeer eng zelfs, maar kan ook zeer breed en ruim worden opgevat. Er is door sommigen beweerd, dat met de grammatisch-litterarische exegese de taak van den exegeet voleind was, en daartegenover hebben mannen als Zanchius geacht, dat het tot zijn taak behoorde, niet enkel de woorden en den zin toe te lichten, maar ook de dogmatische en ethische aanduidingen, die in dien zin scholen, breed uit te werken, en ten slotte de paraenetische strekking van het geschrevene alzijdig toe te lichten. Dat nu beide deze uitersten zijn af te keuren, is niet wel twijfelachtig, maar ook het *medio tutissime ibis* mag daarom niet tot willekeur leiden. De exegeet behoort zich duidelijk bewust te zijn van zijn roeping, en deswege zich te zetten aan een welomschreven taak. De begrenzing van die taak

volgt nu het geleidelijkst, zoo hij als exegeet de zelfstandige positie van den dogmaticus, den historicus en den homileet eerbiedigt. Hij is exegeet, niets meer, niets minder. Dienvolgens moet hij den dogmaticus en homileet terugdringen, waar deze *zijn* taak willen overnemen, maar ook zijnerzijds zich wachten voor een betreden van het *hun* aangewezen terrein. Iemand, die exegeet is, mag daarom wel te gelijk dogmaticus en homileet zijn; maar dan ligt de eenheid van deze drie operatiën in zijn persoon, en houdt hij op exegeet te zijn, waar hij als dogmaticus of homileet optreedt. Dat Zanchius te gelijk met zijn exegese ook dogmatische, historische en homiletische deductiën gaf, was zijn recht. Alleen hij had deze deductiën niet als exegetischen arbeid mogen voordragen. Aan Lange kon het recht niet betwist, om in zijn *Bibelwerk* exegetische, dogmatische en homiletische stof saâm te vatten, maar reeds in zijn titel wijst Lange er dan ook op, dat hij veel meer dan exegetischen arbeid bedoelde.

De moeilijkheid ontstaat hier uit het ver reikende doel, waarmee de Heilige Schrift aan de Kerk gegeven is. Ze is aan de Kerk gegeven, als dagelijksche lectuur ter stichting. Ze is aan de Kerk gegeven als goudmijn voor de vermaning en vertroosting in den Dienst des Woords. Ze is aan de Kerk gegeven als een schat van waarheid, die de Kerk in haar bewustzijn heeft op te nemen, en uit haar bewustzijn heeft te belijden. Ze is aan de Kerk van alle eeuwen en van alle volk geschonken, als gids op den weg door het woud van vraagstukken en moeilijkheden, die steeds oprijzen. Ze is aan de Kerk gegeven, om haar wat achter ons ligt te verklaren, en den sluier, die de toekomst aan ons oog onttrekt, eenigszins doorzichtig te maken. Bovenal, ze is aan de Kerk gegeven, om het beeld van den Christus in haar midden te laten schitteren, en door die heilige gestalte van den Man van smarten, eenerzijds het hemelsche in deze wereld in te dragen, en anderzijds dit aardsche op te heffen naar den Hooge. Eerst waar men dit veelzijdige doel, waarmee de Heilige Schrift aan de Kerk is gegeven, scherp in het oog vat, verstaat men, hoe de Heilige Schrift, alleen wijl ze een Goddelijk kunstproduct is, te gelijk op dit veelzijdige doel kon zijn aangelegd en er aan kan beantwoorden.

Het bekende zeggen, dat in de Heilige Schrift een heilige stroom ruischt, waarin het lam niet verdrinkt en waarin de rhinoceros kan onderduiken, is dan ook niets te sterk uitgedrukt. Voor allen leeftijd en alle sexe, voor alle eeuw en alle volk, voor alle positie en alle omstandigheid, voor het kindeke en voor den wijsgeer doet die ééne Schrift haar licht schijnen. Thans reeds vijftien eeuwen lang is er aan de volledige Schriftuur een studie besteed, als aan geen ander boek, en nog gevoelt de kundige theoloog, hoe het is, alsof de dege, echte studie dezer Schriftuur pas begonnen is. Nu is het duidelijk, dat de Heilige Schrift deze veelzijdige werking niet van zich zou kunnen doen uitgaan, indien ze aan zichzelf ware overgelaten, en indien niet dezelfde Heilige Geest, die ons haar gaf, ze begeleidde en voor ons schitteren deed. Gelijk de diamant in zichzelf dof is, en zijn schittering eerst doet glansen, als de lichtstraal tot zijn kern doordringt, zoo ook gaat van de Heilige Schrift dan eerst de klare, heldere, volle werking uit, als de Heilige Geest haar toelicht, ontsluit en toepast. Het mysterie van de stichting, die de lectuur der Heilige Schrift nu reeds al die eeuwen aan miljoenen en miljoenen toebracht, is alleen uit die begeleidende werking van den Heiligen Geest te verklaren; en evenzoo is het mysterie van den Dienst des Woords, die elken dag des Heeren door tienduizend en nogmaals tienduizend predikers uit die Heilige Schrift woorden van vermaning, onderwijzing en vertroosting doet putten, zoo in zijn homiletische leiding als werking, alleen door die werking van den Heiligen Geest mogelijk. De *vocatio interna*, die de *vocatio externa* verzellen moet. Ook waar de Kerk van Christus den schat van waarheid uit die Schrift opneemt, om ze uit haar bewustzijn in het dogma te reflecteeren, is het nogmaals de Heilige Geest, die deze actie der Kerk leidt. En in dien zin nu moet ook van de exegese der Heilige Schrift, gelijk ze in den loop der eeuwen voortschrijdt, gezegd, dat ze vrucht is van de leiding en verlichting des Heiligen Geestes. Niet natuurlijk, alsof elke exegetische studie haar resultaten beschouwen mocht als proeve van deze vrucht. Veeleer gaat menige studie ook hier *tegen* den zin des Heiligen Geestes geheel in. Maar wel zóó, dat de Heilige Geest in den

loop der eeuwen steeds voortgaat, om de meening des Geestes, gelijk die in de Heilige Schrift is neergelegd, steeds zuiverder en rijker aan de Kerk te vertolken. Dat hierbij niet enkel de studie dienst doet van wie *congenial* aan de meening des Geestes is, spreekt vanzelf. De Heilige Geest gebruikt ook het antithetische om door de donkerheid der schaduw het licht te scherper te laten uitkomen; en ook in de geschiedenis der exegese doen de mysticus, de allegorist, de sociniaan, de rationalist, ja de „freche Mann der Aufklärung”, evengoed dienst als een Calvijn of Vitringa of Delitsch. Ook wie toonde hoe *niet* moet geëxegetiseerd worden, leverde voor goed aan de exegese een niet te versmaden bijdrage.

Handhaven we alzoo ook hier het ambt van den Heiligen Geest als *Doctor Ecclesiae*, toch is de actie van den Heiligen Geest bij het aansturen op de onderscheidene doeleinden, waarvoor de Heilige Schrift gegeven is, niet dezelfde. Bij de dagelijksche lectuur der Heilige Schrift is die actie „unvermittelt”, en ook waar in pijnlijke levensomstandigheden, en bij het eerste ritselen der bekeering, ons een bepaald Schriftwoord met onwederstandelijken nadruk op de ziel dringt, staan we voor een mysterie, dat geen verdere ontleding toelaat. Maar aldus is deze werking van den Heiligen Geest volstrekt niet *altijd*. „Vermittelt”, en door het instrument van den Dienst des Woords tot stand komend, is ze bij de predicatie. En evenzoo, „vermittelt” en door het ambt tot stand komende, is ze waar de Kerk op haar conciliën, of in haar synoden, haar Belijdenis dogmatisch formuleert. En op gelijke wijze nu moet gezegd, dat deze leiding des Heiligen Geestes ook „vermittelt” tot stand komt bij de dusgenaamde exegese. De Heilige Schrift kwam tot ons in menschenlijke taal, die taal is voertuig van menschenlijke of voor menschen bestemde gedachten, en wijl nu èn die taal èn die gedachten slechts tot vorm en inkleeding voor den logos dienen, moet ook de inspanning van ónzen logos, dat is de wetenschap, voor den Heiligen Geest als instrument dienst doen, om zijn meening aan de Kerk te vertolken. Voor zoover nu die vertolking zich richt op den enkelen persoon, op bepaalde omstandigheden, en op bepaalde tijden, is ze *homiletisch*;

voor zoover ze vertolking niet van een enkel stuk der Schrift, maar van heel de Schrift, als eenheid, wil zijn, is ze *dogmatisch*; en voor zoover ze daarentegen den *algemeenen* zin van de *enkele* stukken en deelen der Heilige Schrift elk op zichzelf bedoelt, is ze *exegetisch*. De grens tusschen de exegetische, dogmatische en homiletische bestudeering der Heilige Schrift is alzoo volstrekt niet twijfelachtig. Alle drie staan ze onder de leiding des Heiligen Geestes, maar bij elk der drie bedient de Heilige Geest zich van andere instrumenten: bij de exegese van de *wetenschap*, bij de uitvaardiging van de dogmatische Belijdenis van de *Conciliën* of *Synoden*, bij de homilie van den *Dienst des Woords*. En in verband hiermede richt de homilie den algemeenen of bijzonderen inhoud der Heilige Schrift op bepaalde, concrete toestanden en personen; spreekt de dogmatische belijdenis den algemeenen inhoud der Heilige Schrift als eenheid uit; en geeft de exegese de algemeene, objectieve vertolking niet van de Schrift als eenheid, maar van de Schrift in haar deelen.

Uit dit eigenaardige van haar taak vloeit voor de exegese rechtstreeks haar *vrijheid* voort; een vrijheid die ongetwijfeld een zeer ernstig gevaar met zich brengt, daar ze zoo licht in bandelooze willekeur omslaat en krachtens subjectief vooroordeel geweld aan den tekst aandoet, maar die niettemin onverkort moet gehandhaafd. Niet de geïnstitueerde Kerk exegetiseert, maar de wetenschap in de organische Kerk, en daarna moet de Kerk als instituut het verantwoorden, wat zij met de resultaten dezer wetenschap doet. De Kerk zweert niet bij die resultaten, en heeft ook, waar de exegetische wetenschap tijdelijk op doolpaden afweek, immer met richtigen tact zich tegen haar verweerd. Maar desniettemin moet de vrijheid der exegetische wetenschap onaangerand blijven, juist wijl de Kerk er recht op heeft, van de wetenschap te vernemen, in hoeverre zij al dan niet in staat is om bij het vaststellen van de meening des Geestes dienst te bewijzen. Blijkt ze hiertoe onmachtig, dan laat de Kerk haar resultaten liggen; bewijst ze dien dienst, dan doet de Kerk er haar voordeel mede. Maar in elk geval moet de exegese geheel vrij blijven, opdat ze werken kunne op eigen verantwoordelijkheid. Kwijt ze zich nu van haar taak in het volle

beseft van deze verantwoordelijkheid, dan zal ze ongetwijfeld ook letten op die geestelijke factoren, die alle goede uitlegging beheerschen moeten; maar ook waar ze hier niet op let, is en blijft het toch haar roeping, om haar resultaat *uit* den tekst te voorschijn te brengen. Het $\S$ in *exegese* mag nimmer verzaakt. Stuit nu de exegeet hierbij op resultaten, die vloeken tegen zijn belijdenis en tegen wat geestelijk voor hem vaststaat, dan kan hij hieruit wel concludeeren, dat hij in zijn poging, om dezen of genen tekst te exegetiseeren, niet geslaagd is, dat hij derhalve geen resultaat heeft, en alzoo nog niet van een afgeloopen onderzoek mag spreken; maar nooit mag hij, als exegeet, terwille van zijn belijdenis een verklaring geven, die niet *uit* zijn tekst genomen is, doch er van buitenaf in werd gedragen. Zelfs waar de dogmatiek besluit, dat zulk een tekst geen andere, dan een bepaalde verklaring kan hebben, is dit toch nooit anders dan een postulaat, dat dan eerst resultaat van *exegese* zal worden, als het den exegeet gelukt is, het ook uit zijn tekst te voorschijn te brengen. Al geven we dus volkomen toe, dat de Kerk als instituut de Schrift als *eenheid* in haar *belijdenis* uitlegt, nooit mag daarom door de Kerk de vrijheid van den exegeet aan banden worden gelegd. De Kerk, die den exegeet aan banden legt, is als de ruiter, die zijn paard de pezen doorsnijdt. Ze heeft aan zulk een gebonden exegeet eenvoudig niets.

Natuurlijk is hierbij alleen sprake van uitwendige gebondenheid; want inwendig gebonden te zijn is juist het kenmerk van echte vrijheid. Vrije ademhaling is een ademhaling, die volkomen aan de wetten der ademhaling beantwoordt. *Exegese* van een enkelen tekst buiten het verband met den verderen inhoud van het stuk, buiten verband met andere stukken van denzelfden auteur, buiten verband met de Schrift als eenheid, buiten verband met het levensmilieu, waarin dit woord geschreven werd, of buiten verband met de geestelijke sfeer, waarin het opkwam, is slordige en onvolledige *exegese*, dien naam nauwlijks waard. Elke neiging van het onwedergeboren hart, om tegen den geest der Schrift bij de *exegese* te reageeren, is schending van haar karakter. Wie blind is voor de geheel eenige heerlijkheid van den Christus, die in geheel de Heilige Schrift, als het stralend middelpunt voor ons

treedt, zal de heerlijke harmonie der Schrift nooit vatten. En zoo ook, wie, arm aan aesthetische ontwikkeling, den kunstzin mist, om symbolische en lyrische taal te verstaan, zal even onmachtig blijken, om den zin te vatten, als de hardhoorige, om een oratorium van Bach in zich op te nemen. Gebondenheid is er dus van alle zijden, maar een gebondenheid, die uit de Schrift zelve voortkomt, en niets gemeen heeft met gebondenheid door een vreemde autoriteit. Zeer wel kan het daarom voorkomen, dat een geloovig Christen, die in de opvatting van de Schrift als eenheid met de Belijdenis zijner Kerk volkomen overeenstemt, niettemin als exegeet bij deze of gene plaats tot resultaten komt, die met de traditioneele opvatting van zulk een tekst, in den dienst der Belijdenis, niet strooken. In Calvijn's *Institutie* spreekt een belijder, die de Schrift in haar eenheid en geheelheid vertolkt, maar dit belette niet dat Calvijn in zijn commentaar herhaaldelijk tot resultaten komt, die afwijken van wat de traditie er in las. Dit nu kan of daaraan liggen, dat men ten onrechte op zulk een tekst een bepaald confessioneel stempel gedrukt had, of wel dat het resultaat der exegeze nog in het ongereede is. Steeds echter hebben onze Gereformeerde exegeten zich in zulk een geval geroepen geacht, om exegeze exegeze te laten blijven, ook al leidde dit tot de erkenenis dat de harmonie tusschen de dogmatische belijdenis en het exegetisch resultaat nog niet gevonden was. Hoofdzaak is maar, dat men de vrijheid der exegeze niet voorstelt als een recht, dat de wetenschap tegen over de Kerk doet gelden, maar wel inziet en duidelijk uitspreekt, dat het de Kerk is, die'er zelve het hoogste belang bij heeft, dat de exegeze haar taak verrichte in gehoorzaamheid aan die wetten, waaraan zij als theologische wetenschap onderworpen is.

Intusschen mag niet uit het oog worden verloren, dat de exegeze, ook al beperkt ze zich tot haar eigen taak, toch op eigen terrein die taak breeder of enger kan opvatten. Dit hangt er van af, hoeveel of hoe weinig ze als bekend veronderstelt. Er zijn toch exegetische opmerkingen over den zin van eenig woord of over de syntactische constructie en het tropisch gebied van uitdrukkingen, die soms bij honderd en meer teksten geheel dezelfde

zouden zijn. Nu kan men de hieruit voortvloeiende toelichting bij den te verklaren tekst geven, of van elders als bekend onderstellen. Evenzoo zijn er tal van historische en archaeologische toelichtingen van meer algemeene strekking, die men kan weglaten, wijl men ze bekend acht. Ook zijn er een reeks van dogmatische en pneumatische illustratiën, die, overmits ze gedurig te pas komen, niet telkens bij elk vers dat men uitlegt, behoeven herhaald te worden. De mededeeling van anderer exegeten afwijkende opinie, de wederlegging van hun uitlegging, verrijkt zeer zeker de exegese, maar kan desnoods wegblijven; mits ge slechts toont te rekenen met hun argumenten, voor zoover ze tegen uw eigen verklaring ingaan. En ook, waar men zich *stricto sensu* bepaalt tot die toelichting in grammaticalen, historischen en pneumatischen zin, die bepaaldelijk door het bepaalde vers, dat ge exegetiseert, vereischt wordt, kunt ge uw taak óf „kurzgefasst” opvatten, óf een breeder commentaar schrijven. Dit hangt er dan van af, of men de volledige argumentatie voor zijn gevoelen levert, met bijvoeging van alle bewijzen en voorbeelden, of wel dat men kortweg zijn gevoelen, onder schematische aanduiding van zijn argumenten, uitspreekt. De *Paraphrase* is de kortste vorm, overmits deze niets doet dan uw opvatting van den zin verduidelijken, onder weglating van alle bewijsvoering; terwijl de eigenlijk dusgezegde *Commentaar* het midden houdt, en de speciale *Verhandelingen* over een enkel Schriftwoord de exegese op het breedst geven. De *Paraphrase* doet niets dan een tekst verklaren; de kurzgefasste *Commentaar* licht den tekst toe; de breede *Commentaar* geeft de uitlegging er van; en de speciale *Verhandeling* pluist den tekst uit. Een principieel verschil echter ligt er tusschen dit verklaren, toelichten, uitleggen en uitpluizen niet; het verschil is bloot graadueel. Wat bij deze vier niet hoort, is de eigenlijk gezegde *vertaling*, die ten deele zelfs principieel van de exegese onderscheiden is, en waarover in de volgende § wordt gehandeld.

Voor zoover het de *mens auctoris secundarii* betreft, is hiermee de roeping van de exegese genoegzaam omschreven. De zin van elk woord moet nagespeurd, de constructie der woorden duidelijk gemaakt; het verband, waarin een vers voorkomt, toe-

gelicht; zooveel noodig psychologisch de gedachtengang van den schrijver en wat deze in hem wekte en bepaalde, uiteengezet; het milieu waarin en de omstandigheden waaronder hij schreef, geteekend; en het doel dat hij op het oog had, zooveel dit gaat, aangewezen. Ook dan is het nog niet altoos mogelijk, om met zekerheid te zeggen, dat dit alles alzoo voor het bewustzijn van den schrijver heeft gestaan, en kan er omgekeerd in zijn bewustzijn geweest zijn, wat voor ons verborgen blijft; maar men heeft dan toch den inhoud van het bewustzijn van den schrijver, voor zooveel hij dit in deze woorden over wilde gieten, in zooverre vastgesteld, als de tekst en wat we van elders weten, dit gedoogen. Maar gelijk in de vorige § is opgemerkt, hiermee is zelfs reeds bij poëtische stukken der classieke litteratuur, maar vooral bij menig stuk der Schrift, de exegese nog volstrekt niet voltooid. Hier toch is ook te rekenen met de *mens auctoris primarii*, en op de exegese rust de verplichting, na te gaan, in hoeverre het mogelijk is, om ook hierover zich op wetenschappelijke wijze uit te spreken. Dat dit zeer dikwijls *niet* mogelijk is, ontheft den exegeet niet van de verplichting, om zulks te doen, waar hij dit *wel* kan. Gelijk Caïaphas, zonder te weten wat hij deed, een profetie over het doel van Jezus' lijden uitsprak, waarop de Evangelist ons met nadruk wijst, zoo is ongetwijfeld ook door de auteurs der Heilige Schrift meer dan eens zekeren inhoud in hun woorden uitgesproken, zonder dat zij zelven dien inhoud ten volle kenden. De exegese der Evangelisten en Apostelen, en ook die van Jezus zelven, bewijzen dit. Omdat echter zulk een rijkere inhoud in tal van uitspraken school, mag nog volstrekt niet beweerd, dat zulk een diepere zin in *elk* Schriftwoord schuilt; en dit brengt ons vanzelf op de fout, die, op het voetspoor der Alexandrijnsche school, door geheele scholen van exegeten begaan is, een fout hierin bestaande, dat men de waarheid, die van de Schrift *als geheel*, en van *enkele* harer deelen, buiten twijfel geldt, op gewelddadige wijze heeft willen toepassen op *elk* deel en *elk* vers der Heilige Schrift. Van de Heilige Schrift als geheel genomen is het onbetwistbaar waar, dat zij een dogmatische, tropologische en anagogische strekking heeft. De anagogische uitlegging van de Heilige Schrift,

als geheel genomen, is de grondslag onzer *Hope*; haar tropologische uitlegging geeft aan de heilige lijn, waarlangs onze *Liefde* zich voortbeweegt, richting en vastheid; en de dogmatische (of allegorische) uitlegging der Schrift, wederom als eenheid genomen, biedt ons den inhoud voor ons *Geloof*. Een drievoudig snoer, dat ook ten opzichte van de Heilige Schriftuur voor wie geloofd niet *kan* verbroken worden. Edoch, hoe beslist waar dit nu ook zij, indien men van de Biblia als *organisch geheel* handelt, zoo ónjuist wordt deze geheele voorstelling, zoodra men ze met Augustinus toe gaat passen tot op het getal van visschen, dat Petrus met de zijnen ving in de zee van Tiberias.

Deze zienswijze zou dan ook nimmer veld hebben gewonnen, indien de organische opvatting van de Heilige Schriftuur niet terug ware gedrongen door de mechanische voorstelling van de mozaïek. De Schrift, eenmaal in verzen ingedeeld, maakte al meer den indruk, uit losse verzen, uit op zichzelf staande inspiratiën aaneengeregen te zijn. Ze gold voor een mozaïek van edelgesteente. En al blonk nu in die mozaïek de ééne steen schitterender uit dan de andere, zoodat ge reeds bij eerste lezing in zulk een vers het water van den diamant zich bewegen zaagt, ge mocht daarom die andere, *minder* schitterende verzen niet onderschatten. Ook in die verzen toch lag, zoo meende men, wel terdege een keurgesteente voor u. Alleen maar, het kostte meer inspanning er het licht in te latten vallen. Doch viel dit licht er in, dan begon ook die andere, eerst doffe steen te glanzen en te glinsteren, en zaagt ge met eigen oog, hoe ge u hadt vergist. De belijdenis van de Heilige Schrift als *Gods Woord* begon alzoo te beduiden, dat *elk vers* een Goddelijke uitspraak bevatte, en ter oorzaak van dit Goddelijk karakter een heilig mysterie in zich verborg. Het nadeel door deze geheel averechtsche voorstelling aan de Theologie berokkend, wordt niet licht overschat. Zelfs de prediking leed er onder, daar aldus de *motto*-prediking vanzelf opkwam. Men waande ten leste niets dan een lijvig boekdeel vol aphorismen voor zich te hebben, en uit dezen Codex werd, versgewijze, buiten elk verband om, bij manier van wetsartikelen geciteerd. Consequent doorgevoerd is deze theorie wel

nimmer, en tal van verzen, waarin niets staat dan een genealogische of chronologische mededeeling, of waarin ons gezegden van booze menschen of booze demonen worden bericht, sluit men stilzwijgend buiten den heiligen kring. Maar onder dit voorbehoud werd de theorie dan toch zóó sterk gedreven, dat b. v. in Gen. IV: 17 het bericht van Kaïns poging, om zich door het bouwen eener stad te beveiligen, herhaaldelijk als een Goddelijk verbod tegen alle assurance is aangevoerd.

Natuurlijk *valt* deze theorie, zoodra men de Heilige Schriftuur als een organisme opvat. Niet alsof krachtens dit inzicht moest ontkend worden, dat een uitspraak, die bij den eersten oogopslag slechts een feitelijke mededeeling of een concreet gebod inhield, niet bij nader bezien ook een andere en hoogere bedoeling kon hebben. Dit toch staat door meer dan ééne exegese, die ons in het Nieuwe Testament van Oud Testamentische uitspraken geboden wordt, onherroepelijk vast. Wat Christus omtrent Jona sprak, of Paulus van den dorschenden os leerde, stelt dit buiten twijfel; en zoodra men toekomt aan de Messiaansche lyriek in de Psalmen en aan de dioramatische vergezichten der profeten, geeft, tot op zekere hoogte, een ieder dit toe. Dat er een zinrijk inweven van gedachten ook in den objectieven Schrifttekst plaats greep, ontkennen we dan ook niet. Ook verstaan we niet, wat tekstprediking in den Dienst des Woords zou zijn, indien die zinrijke inweving niet erkend werd. Als God tot Abraham zegt: „Ga gij uit uw land en uit uws Vaders huis naar het land, dat Ik u wijzen zal”, ligt de tropologische aanwending dezer woorden op het breken met de wereld, en de anagogische toepassing op den uitgang naar den hemel zoozeer voor de hand, dat een ieder ze billijkt. Tot zulk een aanwending heeft men recht, omdat ze naar de wet der symbolische logica er metterdaad in ligt. Dan echter moogt ge ook niet zeggen: „Het ligt er wel in, maar daarom was God de Heere er Zich bij zijn spreken niet bewust van, dat dit er in lag”, want dat ware aan God den Heere een gemis aan doordenken toeschrijven, dat onder menschen voorkomt, maar bij God ondenkbaar is. De stelling is dan ook metterdaad onaantastbaar, dat al wat naar de wet der logica en der symboliek in een

woord, door God gesproken, inligt, er door Hem ook in is bedoeld, en juist op deze stelling rust het betrekkelijk recht der allegorische, tropologische en anagogische exegese.

Hieruit volgt intusschen, dat dit indringen in de bedoeling van den Auctor primarius nooit aan grill of wilkeur mag worden overgelaten. Alle wilkeur ten opzichte van de Heilige Schrift is heiligschennis. Eerst dan hebt ge tot het constateeren van zulk een bedoeling recht, zoo ge in strikten zin kunt aantoonen, dat ge tot zulk een conclusie gerechtigd zijt. Tenzij men pantheistisch in de belijdenis van een half onbewusten God afdale, eischt de belijdenis van Gods volkomen zelfbewustzijn en van zijn aldoorringende alwetendheid, dat ge niet als buiten Gods bedoeling liggende stelt, hetgeen naar logische, psychologische of aesthetisch-symbolische wet in zekere uitspraak inligt. Maar om het recht tot de conclusie te hebben, dat het alzoo door God bedoeld is, moet dan ook de klem van die logische, psychologische of aesthetisch-symbolische wet door u tot evidentie worden gebracht. Anders drijft men met de uitspraken der Schrift een onheilig spel. Hiermee is nu wel niet gezegd, dat er niet wel een nog rijker en voller bedoeling kan liggen ook in uitspraken, waarbij dit óns ontgaat; maar zoolang die hoogere of verder reikende bedoeling zich niet volgens vaste wet aan ons ontsluit, hebben we hierin te berusten. Hier schuilt dan goud in de mijn, dat we niet kunnen ontginnen. Persoonlijk, voor eigen stichting, moge dan een gissing of vermoeden ons geestelijk toespreken, maar ook die mystiek van het hart is geen grond, waarop uw exegese kan staan. Zelfs de analogie van de Nieuw-Testamentische exegese mag u niet verleiden, om op zulk een zandgrond te bouwen, tenzij ge in die analogie *een vaste wet* ontdekt, en deze kunt toepassen. Voor geïsoleerde, incidenteele exegetische proeven van dien aard stond toch aan den Christus en zijn apostelen ten dienste wat ons ontbreekt, t. w. de onfeilbare leiding van den Heiligen Geest.

Ten slotte zij hier nog opgemerkt, dat de exegetische taak voor de onderscheidene deelen der Heilige Schrift uiteenloopt. Met een geschrift als het boek der Richteren is men gereed, zoodra men vers voor vers den inhoud volledig ontvouwd en toegelicht heeft;

maar met het Hooglied begint de theologisch-exegetische taak eerst, als de *sensus litteralis* van de achtereenvolgende verzen is afgehandeld, en geheel afgescheiden van de vraag, of de onderscheidene tinten, waarin dit idyllisch tafereel geschetst is, niet ook naar de wet der symboliek een hoogere duiding toelaten, is het dan allereerst de taak der theologische exegese uit het verband, dat tusschen het mysterie van het huwelijk en het mysterie van den band tusschen God en zijn volk bestaat, de hoogere beteekenis van het geheele geschrift als zoodanig vast te stellen. In den Psalmbundel eischt het deels episch, deels lyrisch, deels chokmatisch karakter der enkele psalmen een eigen wijze van uitlegging, en dient evenzoo op de rangschikking der onderscheidene psalmen in den bundel gelet. Bij de profetieën rijst de moeilijke vraag omtrent de vervulling van het voorzegde, in verband met het nog niet vervulde, dat er niettemin in bedoeld was. Ook dit alles toch mag niet aan spel of wilkeur overgelaten, maar moet naar vaste regelen loopen, die dan tevens beslissen, wát men weet, en waarin men zijn oordeel heeft terug te houden. De uitleggers van den Psalmbundel, van de Profetische boeken en van de Apocalyps hebben dan ook niet zelden gevoeld, dat ze, alvorens tot hun exegese over te gaan, zich rekenschap hadden te geven van de te volgen methode. Ze zagen in, dat hier vragen rezen, die niet door de hermeneutiek werden beantwoord, en die toch op de exegese een beslissenden invloed oefenden. Toch kan nog kwalijk gezegd, dat het onderzoek van deze materie reeds is afge-loopen. Het is te zeer broksgewijze ingesteld, en wat hier nog altoos ontbreekt, is een volledige ontwikkeling van de eischen, die het eigenaardig karakter van de onderscheidene Schriftgroepen aan den exegeet stellen. Keurt nu iemand het beter, om de resultaten van zoodanig onderzoek bij de hermeneutiek op te nemen, zoo kan men dit toestaan, mits het bij de hermeneutiek dan ook als afzonderlijk vak van studie op den voorgrond trede. Gaat men daarentegen met ons uit van de stelling, dat de hermeneutiek slechts die regelen stelt, die *generaal* gelden, dan kan dit onderzoek er niet onder worden opgenomen, en vindt het zijn plaats bij de exegese.

Voor de exegese als studievak is alzoo de taak weggelegd om:

- I. Generale verklaring en uitlegging te geven van alle deelen der Heilige Schrift, in Paraphrase, Handboek en breedere Commentaar.
- II. Speciale exegetische studiën te leveren over de cruces interpretum, of uit ander oogpunt bijzonder gewichtige deelen der Heilige Schrift.
- III. De exegetische methode voor de onderscheidene Schriftgroepen vast te stellen.
- IV. De geschiedenis van de exegese te schrijven.

§ 13. *De Metaphrase.*

De vertaling of metaphrase van de Heilige Schrift is niet eenvoudig een onderdeel van de exegese, maar een dusver te weinig onderzocht, eigen studievak. Dat de metaphrase iets anders is dan exegese blijkt reeds hieruit, dat de meest kundige exegeet daarom nog geheel onbekwaam kan wezen voor de taak van den metaphrast; voorts daaruit dat het grooter deel van den exegetischen arbeid voor den metaphrast onverschillig is; en ten slotte ook daaruit niet minder, dan de exegese niets met de kerkelijke autoriteit uitstaande heeft, terwijl de eigenlijke metaphrase, in de hoogste opvatting van dit woord, alleen door de autoriteit der Kerk haar doel bereikt. Luther was een metaphrast in den uitnemendsten zin, maar treedt als exegeet achter meer dan een van zijn tijdgenooten terug. Calvijn wordt door Luther als metaphrast geheel in de schaduw gesteld, maar overtreft hem als exegeet verre. Dit noopt ons de *vertaling* der Heilige Schrift als afzonderlijk vak te behandelen; een vak dat wel de exegese onderstelt, maar er niet identisch mee is, en dat we met den naam van *metaphrase* noemen, ¹°. overmits de symmetrie met hermeneutiek en exegese eischt, dat een Grieksch woord gekozen worde; en ²°. omdat op den ouden, meest voor de hand liggenden stam van *ἐρμηνεύειν* door de eenmaal gangbare usantie reeds voor de disciplina *hermeneutica* beslag is gelegd. Zij het dus al, dat *μεταφράζειν* meer voor overzetting in een anderen stijl gebezigd werd, toch is dit geen reden, om het ongebruikt te laten, naar-

dien, gelijk ons blijken zal, juist ook de quaestie van de eigenlijke metaphrase hier in geding komt.

Ter toelichting van ons beweren, dat aan de metaphrase een zelfstandig karakter, in onderscheiding van de exegeze moet toegekend, zij kortelijk het volgende opgemerkt. In de eerste plaats is voor den metaphrast de linguïstische kennis hoofdzaak. Is hij zelf geen exegeet van professie, zoo kan hij zich voor wat de uitlegging aangaat door anderen laten voorlichten, maar *de gave der taal* is het in hem zelf onmisbaar talent; en dat wel onder deze nadere bepaling, dat het linguïstisch gekonfijt zijn in de taal van het oorspronkelijke niet even streng geëischt wordt, als het volledig meesterschap over de taal, *waarin men zal oversetten*. Iets waaraan nog dient toegevoegd, dat dit meesterschap over zijn moedertaal nog deze bijzondere eigenschap moet dragen, dat het besef van affiniteit met andere talen er niet te zeer onder lijde. Veelal toch neigt meesterschap over eigen taal tot zeker exclusivisme tegenover andere talen, terwijl omgekeerd sterk affiniteitsgevoel voor andere talen aan de zuiverheid van het eigen taalgevoel afbreuk doet. Bij een deugdelijk metaphrast daarentegen moet zulk een terugzinken in den logos aanwezig zijn, dat in staat stelt tegelijk de fijne gedachtenuiting in de vreemde taal te voelen, en tegelijk de zuivere uitdrukking voor die gedachte in de eigen taal te grijpen. Ten tweede staat de metaphrast hierin psychologisch tegen den exegeet over, dat de exegeet zijn kracht vindt in de analyse, de vertaler in de synthese. Voor hem toch is het hoofdzaak, dat hij zelf in de *veine* inga, waaruit het te vertalen stuk vloeide. Hier met name dat hij zelf onder den heiligen indruk kome, waaronder dit stuk geboren werd. Een psychologische eigenschap, waarin vooral Luther's uitnemendheid bestond, en die niet minder uitblinkt in menig deel van de Nederlandsche Statenoverzetting. Ten derde kan kwalijk ontkend, dat het grooter deel van den exegetischen arbeid voor den vertaler niet ter zake doet. Welke ook de onderzoekingen zijn, waartoe het woord *λόγος* noodzaakt, om den zin er van in onderscheidene stukken der Heilige Schrift uit te leggen, de vertaler legt niet uit, en vertaalt allerwegen door *wereld*. Historische, genealogische,

chronologische, dogmatische moeilijkheden houden hem niet op, zijn taak is geen andere dan om hetgeen uitgelegd moet worden, zoo weer te geven als het er staat. Het vertaalde stuk vereischt daarom op zijn beurt evengoed een exegese als het origineel. Zonder vrees voor tegenspraak kan dan ook gezegd, dat de *philologia sacra* voor den metaphrast bijna van nog meer belang is, dan de breede Commentaar. En wat ten vierde onze opmerking over de kerkelijke autoriteit betreft, zoo ligt het in den aard der zaak, dat de exegese haar eigen weg bewandelt, zonder naar kerkelijke autoriteit te vragen, en dat omgekeerd de geïnstitueerde Kerk altoos gewaagd spel speelt, door zekeren exegeet voor heel de Schrift te sanctioneeren. Zelfs de Kerk van Rome, hoezeer ze ook principieel het recht van exegese voor de Kerk opeischt, heeft zich toch nog steeds gewacht, om een geijkte uitlegging van de Heilige Schrift in al haar deelen uit te vaardigen. Wat de Nederlandsche Statenoverzetting in haar kantteekeningen leverde, bedoelde dan ook allerminst om kerkelijk ééne doorloopende exegese te iken; iets wat reeds genoegzaam blijkt uit de aanhaling van allerlei afwijkende gevoelens van anderen; en was weinig meer dan een poging om de gemeente bij het lezen te hulp te komen, en haar de meest gangbare resultaten der exegetische wetenschap voor te leggen. Komt men daarentegen aan de eigenlijk dusgenoemde metaphrase toe, dan is er zeer zeker ook een vrije, particuliere vertaling, waaraan een ieder zijn krachten kan beproeven, maar is toch dan eerst het hoogste doel bereikt, als er een metaphrase geleverd is, die door de geïnstitueerde Kerk als officieel geldende vertaling bij haar diensten gebruikt en aan de gemeente in handen gegeven wordt; een uiterst gewichtig punt, waarvan een afzonderlijke bespreking niet overtollig is te achten.

Is de Heilige Schriftuur door God aan de Kerk van Christus gegeven, om, waar de palingenesie een verandering in ons innerlijk *bestaan* teweegbrengt, een daarmee corresponderende wijziging in ons *bewustzijn* tot stand te doen komen, dan bindt deze Heilige Schriftuur de consciëntie. Ze is ons dan *norma credendorum et agendorum*, En naar die Heilige Schriftuur zullen we, en voor ons bewustzijn en voor wat onze daden aangaat,

geoordeeld worden. Wat Jezus van de broeders van den rijken man sprak: „*Ze hebben Mozes en de profeten*”, geldt thans ten opzichte van de geloovigen voor de geheele Schriftuur. Dan echter spreekt het ook vanzelf, dat die Heilige Schriftuur tot alle volken en natiën moet gebracht *in de taal, die dit volk zelf spreekt*, en als volk alleen *verstaat*. De Hebreeuwsche en Grieksche tekst is voor de oecumenische Kerk van Christus alzoo een gesloten boek, en dan eerst wordt dit boek voor haar ontzegd, als het in de taal, die elk volk spreekt, is overgezet. De Kerk mag noch kan het uit dien hoofde als een onverschillige zaak beschouwen, in welke vertaling de Heilige Schrift bij hare diensten gebezigd wordt en in welke vertaling de leden der Kerk de Heilige Schrift lezen. Den geleerde, en wie zelf den toegang tot het oorspronkelijke heeft, sluiten we hierbij natuurlijk ten deele uit; maar voor de overgrootte meerderheid, voor de Kerk in haar breede rangen, is de vertaalde Schrift *de* Bijbel. Dat het eene vertaling is moet er *bijgezegd*, zal de gemeene man het weten, maar bij het stichtelijk gebruik vergeet men dit toch gedurig weer. Dit nu maakt, dat het voor de Kerk niet aangaat, hierin haar oordeel terug te houden. Er volgt wel niet uit, dat zij zelve de vertaling moet maken of regelen, gelijk de Nederlandsche Gereformeerde Kerken hiertoe op de Synode van Dordrecht in 1618 besloten; maar wel dat zij aan de leden der gemeente heeft te zeggen: Gebruik bij voorkeur *die* vertaling, en dat zij bij den Dienst des Woords haar leeraren aan het gebruik van een bepaalde vertaling heeft te binden. *Vindt* ze nu, gelijk dit in Duitschland met Luther's vertaling het geval was, zulk een vertaling gereed, dan aanvaardt ze die. Is er *geen* goede vertaling voorhanden, zoo poogt zij zulk een deugdelijke vertaling tot stand te brengen. Ook kan ze, waar de eens ingevoerde vertaling allengs verouderd blijkt te zijn, een nieuwe en betere invoeren. Maar, hoe dit ook zij, het is en blijft *haar* roeping, om in elke periode en onder elk volk tot de geloovigen te zeggen: *Die* vertaling geef ik u in handen. Gevolg waarvan dus zijn moet, dat de geloovige, die deze vertaling uit handen van zijn Kerk aanneemt, en naar die vertaling belijdt en door die vertaling zich bij zijn daden leiden laat, en die vertaling tot zijn stich-

ting bezigt, vrij voor God uitgaat, overmits zijn consciëntie niet kan gebonden worden aan een origineel, dat hij niet kent, en alleen is te binden aan een vertaling, die hij verstaat. Neemt hij te hooi en te gras een vertaling, die door dezen of genen auteur is geleverd, dan blijft hierin wilkeur en toevallige keus heerschen. En dan eerst wordt ook hier de wilkeur door hem te boven gekomen, zoo hij als lid zijner Kerk de ambtelijke aanwijzing volgt, ondersteld altoos dat het ambt zijn ernstige verantwoordelijkheid gevoelt, om voor een deugdelijke vertaling te zorgen. Op de grondgedachte, die aan de kerkelijke ijking van de *Vulgata* ten grondslag ligt, is door Protestanten veel te weinig acht gegeven. Die grondgedachte was prijslijk en is door de Reformatie veel te weinig gewaardeerd. Slechts liep de ontwikkeling dezer grondgedachte spaak, toen men achter de *Vulgata* den toegang tot het origineel afsneed; toen men het eens geijkte als onherroepelijk sanctioneerde; en toen men, in plaats van de Heilige Schrift in de volkstaal tot alle geloovigen te brengen, de ééne vreemde taal (het Latijn) voor de andere vreemde taal (het Hebreeuwsch of Grieksch) in de plaats schoof.

Voor geheel dezen arbeid der metaphrase behoort alzoo de methode der vertaling te worden vastgesteld. De voorhanden vertalingen toonen toch, dat lang niet ieder vertaler op gelijke wijze te werk ging. De één meent dat men eerst dan recht vertaalt, als men de gedachte uit den tekst neemt, en die nu zoo in zijn eigen taal uitdrukt, als geschied zou zijn, indien ze oorspronkelijk in die taal ware geuit, de *geheel vrije vertaling*. Hiertegenover staat de vertaler, die wat men noemt „mannetje aan mannetje” overzet, en bijna Hebreeuwsch of Grieksch schrijft met Nederlandsche woorden. En tusschen deze beide uitersten in ligt dan een derde soort vertaling, die wel Nederlandsche taal geeft, maar in den Oosterschen plooi van het oorspronkelijke. De meerdere of mindere waarde van elk dezer drie methoden dient dus overwogen, en uitgemaakt welke der drie hier te volgen zij. Evenzoo maakt het een punt van verschil uit, of men hetgeen in versmaat in het oorspronkelijke staat, ook in de vertaling in versmaat moet overbrengen, of wel, ter voorkoming van te groote afwijking, in

proza. Er dient beslist, of men sexueele uitdrukkingen weer zal geven gelijk ze er staan, of ze euphemistisch zal inwikkelen. Ook moet men weten, of men b. v. in de Synoptische Evangelien de in alle of in twee gelijk luidende passages ook gelijk-luidend in zijn vertaling zal maken. Men moet nagaan, of heel de Schriftuur door woorden van gelijken zin op dezelfde wijze moet worden overgezet, of wel dat hier vrijheid kan gelaten. Zelfs hoe men bij de vertaling de leesteevens zal plaatsen, of men de Sôph Phasuk steeds door een punt zal aanduiden en dus den tekst bij de verzen zal afkappen of laten doorloopen, hoe men citaten zal aanduiden, en zooveel meer, zijn al te gader vraagstukken, die vooraf regeling eischen. Men weet dan ook hoe de Dordtsche Synode van 1619 feitelijk enkele regelen voor de door de Staten gelaste vertaling vaststelde, zoo o. m. dat de naam יהוה niet door Jehovah, maar door *Hcere*, zou vertaald worden. Vaststelling van deze metaphrastische methode zou natuurlijk niemands recht verkorten, om, met een ander doel, naar eenigszins andere methode te vertalen. Zoo zal, om slechts hierop te wijzen, een Commentaar er allicht toe overgaan, om zijn opvatting van den tekst ook door een opzettelijke vertaling te doen kennen, en deswege met opzet juist zulk een vorm van vertaling kiezen, die de door hem gewilde uitlegging, ook zonder paraphrase, door enkele metaphrase, genoegzaam in het licht stelt. Maar afgezien van deze exceptioneele gevallen, moet de methode toch vastgesteld voor die vertalingen, die bestemd zijn, om de Heilige Schrift tot de onderscheidene volken en natiën te brengen.

Hierop dient te meer aangedrongen, en de metaphrastiek behoort in te ernstiger zin bestudeerd te worden, met het oog op de vele vertalingen in buiten-Europeesche talen, die met missionair doel vervaardigd worden. Vele dezer vertalingen toch zijn en worden opgedragen soms aan *één persoon*; vaak aan iemand die de taal waarin overgezet moet worden niet dan *gebrekkelig* kent; en rekent men hierbij nu de ongeëvenaarde moeilijkheid, om b.v. den Brief van Paulus aan de Romeinen over te zetten in een dialectisch schier niet ontwikkelde taal, dan begrijpt men, hoe weinig soms van zulke vertalingen terecht komt. Herhaaldelijk kwam het dan

ook reeds voor, dat later deze vertalingen geheel onbruikbaar werden gekeurd, en soms zelfs tot bespottling van het heilige aanleiding hadden gegeven. Met het oog hierop nu is het van het hoogste belang, dat aan de theorie of methode der officieele metraphrase van de Heilige Schriften meerder zorg worde gewijd; en met name, dat men hierbij niet eenzijdig lette op de moeilijkheden, waarmee wij bij het overzetten in onze eigen moedertaal te doen hebben; maar ook wel terdege met die eigenaardige moeilikheden, die de overzetting oplevert in een taal, die èn minder ontwikkeld èn voor den vertaler niet zijn moedertaal is. Want het is wel zoo, dat men een te slechte vertaling desnoods door een betere kan vervangen; edoch men vergete niet, dat niets zoozeer afbreuk doet aan den invloed van Gods Woord, als gedurige wijziging in de overzetting. Al wat in het heiligdom dienst zal doen, moet zeker constant karakter dragen, en juist dat constante karakter lijdt schade, zoo men zonder vaste methode, en dus naar willekeur, onder den indruk van het oogenblik te werk gaat.

Voor dit vak van studie is alzoo de taak weggelegd:

I. De methode der Bijbelsche metaphrase vast te stellen.

II. De geschiedenis der metaphrase te schrijven.

III. De geïnstitueerde Kerken in staat te stellen, om tot het bezit eener metaphrase voor de onderscheidene natiën en volken te geraken.

En IV. Voor het werk der zending de metaphrase te leveren in de talen der nog niet gekerstende volkeren.

HOOFDSTUK III.

DE PRAGMATISCHE VAKKEN.

§ 14. *De pragmatische vakken als zoodanig.*

De taak der Bibliologische groep is met de Canonische en Exegetische vakken nog in het minst niet voleind. De Heilige Schriftuur is toch niet alleen een *Boek*, dat geëlassificeerd moet,

en een *Geschrift*, dat men behoort te verstaan, maar ze brengt ons ook een *Getuigenis* (Jesaia XXX : 8), waarvan de inhoud moet worden saâmgevat. De Bibliologische groep mag niet rusten, alvorens alle aan de Heilige Schriftuur te besteden arbeid voltooid zij; en dan eerst is ze aan het einde van haar taak toegekomen, als men, om het eens sterk uit te drukken, met haar resultaten voor zich, de Heilige Schriftuur zelve op zij zou kunnen leggen, om nu met die resultaten als bouwstof de overige theologische vakken te construeren. Want wel gaat men zoo niet te werk, en blijft de recursus ad S. Scripturam door geheel de theologie standhouden, maar dit is wijl men dan telkens het exegetische resultaat zelf opmaakt. Denkt men zich daarentegen een exegetischen arbeid, die van woorden tot woorden geheel de Schrift had uitgelegd, dan spreekt het vanzelf, dat dit resultaat, en niet de Schrift zelve, in den verderen arbeid zou worden ingevlochten. De vraag of men dan bij dit exegetisch resultaat niet kon blijven staan, zonder nog een afzonderlijke reeks van pragmatische vakken aan de canonische en exegetische vakken toe te voegen, moet echter ook bij die onderstelling ontkennend worden beantwoord. Immers er ligt in dit exegetische resultaat een schier eindelooze veelheid van gegevens voor ons, die als zoodanig weinig meer dan een aggregaat vormen. Ligt eenmaal dit aggregaat voor ons, zoo ontstaat dus de vraag, door welke eenheid van gedachte, door welk proces van ontwikkeling, en door welk verband met eenzelfde doel deze losse gegevens tot een organisch geheel verbonden zijn. De Heilige Schrift is geen mozaïek, en toch de exegese zonder meer moet wel bij de mozaïek blijven staan. Ook na de nauwkeurigste en meest volledige exegese is alzoo de Schrift nog niet verstaan *als Getuigenis*, en kan ze ons nog niet toespreken in haar organische *eenheid*. Dit kan ze eerst, indien men, met het exegetische resultaat voor oogen, alsnu op haar inhoud ingaat, na het litteraire ook het historisch element tot zijn recht doet komen, en na aan den *vorm* van haar samenstelling alle eer te hebben beproeven, alsnu ook indringt in haar *Openbaringswezen*.

De naam van *pragmatische* vakken, die we voor deze groep kozen, rechtvaardigt zich door de analogie. Naast de Grieksche

termen van Canonische en Exegetische vakken kon moeielijk de latijnsche uitdrukking van *realistische* vakken gebezigd worden. Ongetwijfeld kon men *den inhoud* der Schrift in het Grieksch ook door τὰ ἔντοια uitdrukken, maar de afleiding Enontische vakken zou niet kunnen bestaan. Bovendien is τὰ πράγματα het woord, door de Heilige Schrift zelve gebezigd, zoo om de historische gegevens, als om het geestelijk wezen der zaak weer te geven. Lukas qualificeert zelf zijn Evangelie als een verhaal περὶ τῶν πεπληροσσημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων; van de belofte en de eedzwering Gods wordt gesproken als van δύο ἀμετάθετα πράγματα; en dat evenzoo de geestelijke achtergrond, die in het Wezen Gods zelf schuilt, alzoo wordt aangeduid, blijkt uit de verheerlijking van de πίστις als een πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Dank zij de veelzijdige beteekenis van het Hebreeuwsche נִסִּי heeft ook πράγμα, evenals λόγος, in het Nieuwe Testament (en evenzoo in de LXX) juist dien eigenaardigen rijkdom van zin, dat het zoowel de historische feiten als den geestelijken inhoud van feit en getuigenis aanduidt. Naast den *Canon* als waardemeter der Heilige Schrift, en de *Exegese* die zich op haar vorm richt, mag dus het *pragmatische* gecoördineerd, als doelende op haar inhoud. Dat we van pragmatische en niet van *pragmatologische* vakken spreken, heeft een bloot technische oorzaak. Het suffix *-logische* kozen we voor de aanduiding der hoofdgroepen, en laten het deswege voor de onderdeelen ongebruikt.

De vraag, *welke* studiën onder deze vakken zijn saam te vatten, wordt, gelijk vanzelf spreekt, door *den inhoud* der Heilige Schrift beantwoord. De Heilige Schrift leert ons toestanden kennen, ze deelt ons historische gebeurtenissen mede, en brengt ons een Openbaring der waarheid. *Archacologia sacra*, *Historia sacra* en *Historia revelationis* zijn dientengevolge de drie vakken, waaruit deze afdeeling is saamgesteld. Dat we hiermee afwijken van het gewone kader, waarin men deze vakken pleegt te plaatsen, verhelen we ons niet. Gemeenlijk toch wordt aan de Archaeologie de ondergeschikte plaats aangewezen van hulpwetenschap voor de exegese; neemt men de *Historia sacra* onder de historische vakken op; en ook verwees men de *Historia revelationis*, onder den naam van *Theologia Biblica*, zelfs

naar de systematische vakken. Tot deze o.i. verkeerde rangschikking kwam men, door zijn indeeling formeel aan het subject dat onderzocht, en niet, gelijk behoorde, zakelijk aan het te onderzoeken object te ontleenen. Toch bleef zeker instinctief gevoel nog steeds tegen de consequentiën dezer formeele rangschikking protesteeren, en vandaar dat de Theologia Biblica, en zelfs het leven van Jezus met de res gestae apostolorum, door niet weinigen, gelijk in ons eerste deel bleek, nog bij de exegetische vakken worden gerekend. Intusschen hoe prijslijk dit ook was, het is op het standpunt der formeel-subjectieve indeeling niet te rechtvaardigen; en overmits in dit verband deze vakken moeilijk anders dan als hulpwetenschappen voor de exegese konden optreden, verloren ze aan zelfstandigheid van positie, en kwamen hierdoor niet tot hun recht. Kiest men daarentegen, met ons, de indeeling naar de ratio van het object, en plaatst men derhalve als eerste Bibliologische groep al die vakken saam voorop, die rechtstreeks de Heilige Schrift tot voorwerp van onderzoek hebben, dan lijdt het geen twijfel, of ook de opgenoemde vakken zijn hier ter plaatse. Het is dan toch niet de vraag, of ze exegetisch dan wel historisch van aard zijn, maar alleen of ze regelrecht uit de Heilige Schrift voortkomen, en alzoo aan de bestudeering van de Kerk, van het Dogma en van het Ambt, als op de Heilige Schrift steunende, voorafgaan. De bedenkingen, waartoe deze rangschikking aanleiding geeft, als b.v. of de Theologia Biblica niet nog weer van de Historia revelationis te onderscheiden zij, of de Historia sacra niet tevens de geschiedenis van de Kerk onder het Oud Verbond bevat, en als zoodanig bij de Ecclesiologische groep thuis zou behooren, en zooveel meer, zullen bij de afzonderlijke bespreking der onderdeelen ondervangen worden. Hier volsta de algemeene opmerking, dat de Canonische vakken tot resultaat hebben, om de Heilige Schriftuur als zoodanig te *isoleeren*; en zulks niet slechts in dien zin, dat zij ons in oorkonden den oorsprong ontdekt van wat daarna volgt; noch ook alleen in dien algemeen geldenden zin, dat de oorsprong en het verloop van een historisch proces in beteekenis verschillen; maar zeer stellig in dien absoluten zin, dat de bijzondere Openbaring in deze Schrift *alleen* te vinden is;

dat waar zij eindigt tevens deze bijzondere Openbaring haar einde heeft bereikt; en dat alzoo tusschen haar en hetgeen daarna komt de scherpe grens ligt, die door het diepingrijpend onderscheid tusschen de bijzondere en de gemeene Genadeopenbaring getrokken wordt. Dit nu brengt te weeg, dat al wat tot haar inhoud behoort, 't zij dit toestanden, feiten of revelatiën betreft. geïsoleerd moet worden van het gewone historisch proces, dat dáár eerst aanvangt, waar zij haar eindpaal bereikt heeft. Vandaar dat we met opzet de bijvoeging van *sacra* herstelden. Juist hierin toch ligt het onderscheid tusschen dit geïsoleerde terrein der Heilige Schriftuur en het gemeene terrein des kerkelijken levens, zoodat we met de Heilige Schrift op heiligen grond staan. Niet alsof ook op dit geïsoleerde terrein niet te rekenen ware met de natuurlijke gegevens en de gewone genadegaven; noch ook alsof buiten dit geïsoleerde terrein geen werkingen des Heiligen Geestes vielen waar te nemen, die op haar beurt weer de Kerk van de wereld isoleerden; maar in dien zin, dat de Goddelijke factor alleen op het terrein der Heilige Schrift, ook waar hij creatuurlijke instrumenten bezigt, *absoluut* doordringt en het geheel beheerscht.

Een breedere en verder gaande indeeling dan in de drie onderdeelen, die we noemden, scheen niet geoorloofd. Want wel hebben ook de Chronologie, de Geographie, de Fauna, de Flora en zooveel meer, dat met de Archaeologie en de Historie in verband staat, aanspraak op wetenschappelijke behandeling, maar nooit kunnen ze in het organisme der Theologie als zelfstandige vakken worden ingeweven, en daarom nooit anders optreden dan als hulponderdeelen, of gemengde studiën, die, hoewel onder de niet-theologische studiën thuishoorend, toch voor de theologische studie onmisbaar zijn, en deswege bijna uitsluitend door theologen beoefend, en in de Archaeologia sacra ingelascht worden. En wat betreft de afzonderlijke studie, die men aan het Leven van Jezus en het Apostolisch tijdvak, aan de litteraire geschiedenis van het Judaïsme en van de eerste Christenheid heeft gewijd, zoo is het duidelijk, dat de laatste twee in geen geval bij de bibliologische vakken thuishooren; en al is het buiten kijf, dat de biographie van Jezus en zijn Apostelen, indien men die *kou* leveren, binnen den bibliologischen kring zouden

vallen, zoo gaat het toch in geen geval aan, deze als afzonderlijke vakken van studie naast de *Historia sacra* en de *Historia revelationis* te plaatsen, daar ze van dit heilig drama juist het allesbeheerschende slotbedrijf tot voorwerp van onderzoek hebben. Welke bedenkingen bij ons bestaan tegen de mogelijkheid, ja, zelfs tegen de geoorloofdheid van een *Biographie* van den Christus, kan dan ook eerst bij de *Historia sacra* worden uiteengezet; terwijl in de desbetreffende § tevens zal worden verklaard, waarom we niet van een *Geschiedenis* van Israel, maar van *Historia Sacra* spreken. Natuurlijk is onze bedoeling hiermede niet, te ontkennen dat ook het volk van Israel een historisch proces doorliep en nog doorloopt, en dat het dus plicht is, ook dit historisch proces te beschrijven; maar hieruit volgt nog geenszins, dat de volledige geschiedenis van Israel in het organisme der Theologie als zoodanig thuishoort, noch ook dat ze met de *Historia Sacra* mag worden geïdentificeerd.

Resumeerende komen we derhalve tot het voorloopig resultaat, dat de Heilige Schriftuur, nu niet als heilig *boek*, noch als te exegetiseeren *geschrift*, maar als *Getuigenis* (Jesaia XXX : 8) van God den Heere aan zijn Kerk opgevat, aanleiding geeft tot het ontstaan der *pragmatische* vakken, en dat deze vakken drie in aantal zijn:

I. De *Archaeologia Sacra*;

II. De *Historia Sacra*;

en III. De *Geschiedenis* der Openbaring.

Volledigheidshalve zou aan deze drie vakken nog de geschiedenis der pragmatische vakken als één geheel genomen en in onderling verband zijn toe te voegen. Overmits echter het verband tusschen deze drie vakken tot dusver gemeenlijk anders, en telkens wisselend, is opgevat, kan kwalijk gezegd, dat er reeds stoffe voor zulk een geschiedenis bestaat.

§ 15. *De Archacologia Sacra.*

Geen vak heeft onjuister naam ontvangen dan wat men op onderscheiden terrein *Archacologia* noemt. Die naam als zoodanig toch wijst uitsluitend op wat lang geleden is en deswege tot

τὰ ἀρχαία behoort, en omvatte, blijkens de voorbeelden van Dionysius Halicarnassensis en Flavius Josephus, zoowel de beschrijvingen van gebeurtenissen als van toestanden. Bedenkt men nu, dat de volledige ontwikkeling der Archaeologie ook die toestanden moet beschrijven, die vlak aan den toestand, waarin we zelf verkeerden, vooraf zijn gegaan, en dus geenszins onder *τὰ ἀρχαία* worden gerekend, alsook dat de Archaeologie *naast* de geschiedenis staat, en dus deze uitsluit, dan pleit metterdaad alles tegen den naam, en rust het gebruik er van eeniglijk op de usantie. „Volkskunde” zou stellig juistere naam zijn; maar den eenmaal gebruikelijken naam bant ge daarom niet. Juist met het oog op dien dubbelzinnigen en onjuisten naam is het echter te meer zaak, dat men zich helder rekenschap geve van het onderscheid, dat Archaeologie en Historie uiteenhoudt. Dit onderscheid nu is het verschil tusschen *bedding* en *stroom*.

De gebeurtenissen en feiten, wier organische verbinding in haar opeenvolging het proces der historie vormt, zijn aan de droppelen gelijk, die saam den stroom vormen, wiens wateren zich door de bedding heen bewegen, en in hun loop er door bepaald worden. En omgekeerd zijn de toestanden, die als blijvend element, als *τὸ μέρον* tegen dit *πάντα ἕν* der gebeurtenissen overstaan, de bedding, waarin zij zich voortspoeden. Daarom heeft die bedding nog volstrekt geen onveranderlijke vastheid; ook zij wordt op haar beurt door den stroom gewijzigd; maar deze wijziging is in den regel een zeer langzame, en altoos staan de toestanden als het meer *constante* tegen de gebeurtenissen als het altijd *wisselende* over. Verwarring kan hier dus niet plaats grijpen. In de Geschiedenis komen de resultaten der Archaeologie alleen voor om de gebeurtenissen toe te lichten; en omgekeerd verschijnt de historie in de Archaeologie met geen ander doel, dan om de wijzigingen van den toestand, ten deele ook zijn oorsprong te verklaren. Gelijk iemands karakter en levenspositie het vaste element bij zijn verschijning is tegenover het wisselende element van zijn daden en lotgevallen, zoo ook vertoont een volk zijn karakter en positie in zijn Archaeologie, en in de Historie zijne res gestae. Dat de Archaeologie desniettemin onder de historische weten-

schappen thuishoort, is hiermede niet betwist. Ook de ethnologie is in hoofdzaak historisch van aanleg. Slechts houde men hierbij in het oog, dat de volledige beschrijving van den toestand van een volk ook te rekenen heeft met den bodem, waarop dit volk woont, en in zooverre altoos uit twee deelen bestaat, waarvan het ééne tot het terrein der natuurkunde behoort, en het andere tot dat der historie. In geen geval echter mag de Archaeologie als een philologisch hulpvak worden verstaan. Toegegeven toch dat ze veelal opkwam als hulpmiddel, om de overgeleverde literatuur te leeren verstaan, zoo heeft ze er niettemin recht op, als zelfstandig vak geëerd te worden, zoodra men zich op de kennis van de toestanden van een volk meer opzettelijk toelegt, en deze met zekere volledigheid, en in systematisch-historische orde, beschrijft.

Geldt dit van de Archaeologie in 't algemeen, zoo is het evenzoo van toepassing op de Archaeologia Sacra, ook al moet toegegeven, dat bij haar geen sprake is van den toestand van één bepaald volk. Dit is wel zoo opgevat, en niet zelden is ze uit dien hoofde als Joodsche of Israelietische Oudheidkunde voorgedragen, maar ten onrechte. De omstandigheid toch, dat de Geschiedenis der Openbaring zich eeuwenlang bijna uitsluitend door de bedding van Israels volksleven heenbewoog, geeft allerminst recht, om de Archaeologia Sacra tot de oudheidkunde van Israel te beperken. De Archaeologia moet hier strekken zoover de Historie strekt. Overal waar de stroom gaat, is de bedding. De ontoreikendheid van een speciaal Joodsche oudheidkunde kwam bij de behandeling van het Nieuwe Testament dan ook spoedig aan het licht. Al moest toch erkend, dat ook de Joodsche volkstoestanden in de geschriften van het Nieuwe Testament een breede plaats innemen, even duidelijk zag men, hoe de kennis van veel uit de Grieksch-Romeinsche wereld schier nog minder te ontberen was. Vandaar dat zich van lieverlede naast de Joodsche oudheidkunde een tweede archaeologie onder den naam van „Neutestamentliche Zeitgeschichte” begon te vormen, die de eerste aanvult. Zoo echter is de begripseenheid van dit vak ten eenenmale prijsgegeven, en daalt ze, door het gemis hiervan, weer tot hulpwetenschap. Iets waarbij voorts zij opgemerkt, dat ook vóór

den Christus het terrein, waarop de Openbaring zich bewoog, veel breeder was dan de eigen landstreek van Israel. Ze was er eer Israel optrad. Ze hechtte zich eerst aan de Egyptische toestanden, en bewoog zich later tot diep in Azië. Zal dus de eenheid van begrip voor dit studievak bewaard blijven, dan moet de specialiseering in Joodsche oudheidkunde en Nieuw-Testamentische realia worden losgelaten, en moet men terugkeeren tot het begrip van Bijbelsche Archaeologie of Archaeologia Sacra. Als zoodanig heeft deze wetenschap dan, zoo volledig mogelijk, de alzijdige toestanden te beschrijven, die bestonden en tot stand kwamen op het breede terrein, waarop het drama van de Bijzondere Openbaring wordt afgespeeld.

Zoo bezien rijst intusschen de vraag, of de Bijbelsche archaeologia metterdaad als een theologisch vak is te beschouwen, dan wel thuishoort in de litterarische faculteit en aan de theologie slechts hulpdienst bewijst. Dit laatste toch zou metterdaad zoo zijn, en dus de titel van Sacra voor Archaeologia moeten vervallen, indien de toestanden, die ze te beschrijven heeft, op geenerlei wijs den invloed der Openbaring ondergaan hadden. Nu echter het tegendeel het geval is, en de actie der Openbaring zelfs een geheel volksbestaan in het leven riep, en op de meest in het oog loopende wijze, allerlei toestanden, instellingen en gewoonten deed ontstaan, is wel metterdaad in deze toestanden zelve een hooger element gegeven, dat zijn oorsprong *buiten* het gemeene leven vindt, en als zoodanig een exceptioneel normeerende kracht bezit. Men behoeft slechts op de instelling van den Sabbat en op haar nawerking en beteekenis tot op onzen tijd te letten, om aanstonds de juistheid dezer bewering in te zien. Dit nu maakt, dat de Bijbelsche Archaeologie ten deele niet buiten, maar in het organisme der Theologische wetenschap haar plaats vindt, en ter aanduiding hiervan den alouden naam van Archaeologia Sacra kan blijven dragen. Hierbij versta men intusschen wel, dat het bestaansrecht ook van een Joodsche oudheidkunde niet door ons betwist wordt. Ook afgezien van zijn roeping op het heilige erf, was Israel oudtijds toch een volk onder de volken, en blijft de Joodsche bevolking nog steeds een natie onder de natiën. Een weten-

schappelijk onderzoek naar de instellingen en gewoonten van Israel, eertijds als volk, en nu nog als natie, is dus volkomen gerechtvaardigd; maar hoort in dien samenhang niet in de Theologie thuis, al zal de ethnologische historie, waaronder zulk een archaeologia te classificeeren ware, uit den aard der zaak ook te rekenen hebben met de resultaten der Theologische wetenschap, zoo op canonisch en exegetisch terrein, als op het gebied der Historie en der Archaeologia sacra. Reeds de ruimte van tijd, waarover dit onderzoek loopen zou, dwingt tot deze classificatie. Immers zulk een archaeologisch onderzoek zou de Joodsche natie ook in de Diaspora hebben te volgen, en zijn rustpunt eerst vinden in de statistische beschrijving van het heden. Doch ook afgezien van die veel verdere uitbreiding van het onderzoek, wordt dit archaeologisch onderzoek naar de Joodsche instellingen en gewoonten beheerscht door een geheel ander doel dan de Archaeologia Sacra. Het doel van zulk een Joodsche Archaeologia is ethnologisch, dat der Archaeologia Sacra theologisch. In de eerste is het te doen, om de bedding te leeren kennen, waardoor de stroom van het Joodsche nationale leven liep en nog loopt; in de tweede uitsluitend, om het stroombed te leeren kennen, dat geformeerd was voor en door de Bijzondere Openbaring, gelijk die ons bekend is uit de Heilige Schriftuur.

Juist daarom echter geven we aan de benaming: Archaeologia *Sacra* voorkeur boven die van Archaeologia *Biblica*. Spreekt men toch van Bijbelsche Oudheidkunde, dan wordt hieronder zoo licht uitsluitend verstaan de beschrijving van de volkstoestanden, die uit den Bijbel gekend worden; of ook men vat het in iets breeder zin op, als een bijeenvoeging en van de beschrijving van deze toestanden, en van hetgeen uit de historie en oudheidkunde van andere volkeren licht werpt op hetgeen de Heilige Schriftuur ons meldt. Beide deze opvattingen dienen echter verworpen. Bijbelsche oudheidkunde, die alleen strekt, om hetgeen de Bijbel omtrent *toestanden* meldt, als een geordend geheel bijeen te stellen, draagt geen wetenschappelijk karakter. Dit zou wel zóó zijn, indien de historie de Heilige Schrift haar drama liet opvoeren op een geheel geïsoleerd terrein, zoodat elke in die Schrift

beschreven toestand haar volledige verklaring in die Schrift zelve vond; maar is niet zoo, nu deze toestanden als ingevlochten zijn in geheel andere volkstoestanden, en daarin ten deele hun verklaring vinden. En wel wordt bij de tweede opvatting dit bezwaar ondervangen, maar zonder dat een aldus opgevatte oudheidkunde op het karakter van een zelfstandige wetenschap aanspraak kan maken. Men komt dan nooit verder dan tot een exegetische hulpwetenschap, gelijk ze nog in den jongsten tijd misduid is. Zulk een archaeologie leest dan in collectanea bijeen, wat uit allerhande wetenschappen bijeen te brengen is, om de uitlegging der Heilige Schrift te doen slagen; en slechts formeel is haar behandeling dan in zooverre wetenschappelijk te noemen, als men deze collectanea ordelijk systematiseert. Toch kan het niet bevreemden, dat men, bij prijsgeving van het canonisch karakter der Heilige Schrift, tot geen hoogere opvatting kon geraken. Alleen toch waar aan de Bijzondere Openbaring, als één organisch geheel opgevat, een eigen historisch proces wordt toegekend, kan er sprake zijn van een eigen bedding, waardoor de stroom dezer historie zich voortbewoog. Dan echter ligt die bedding niet in Israel alleen, maar overal daar, waar volgens de aanwijzing der Schrift de stroom der Openbaring is doorgegaan. Vandaar dat Bijbelsche Archaeologie een ontoereikende benaming is, die tot misverstand aanleiding geeft, en dat alleen de naam van Archaeologia Sacra uitdrukt, wat met deze wetenschap wordt bedoeld. Zoo, om een enkel voorbeeld te kiezen, is het bij den Oud-Testamentischen offerdienst niet slechts de vraag, hoe deze dienst ontstond en toeging, en hoe de toenmalige priesters dezen dienst verstonden, maar komt ook aan de orde de beteekenis, die deze dienst naar de bedoeling van den Hoogsten Wetgever had, en hoe hij in Christus verklaard is, om door die verklaring nu nog ons geloofsleven te beheerschen. En dit nu is niet te vinden, tenzij men deze Archaeologie als de Archaeologie der Bijzondere Openbaring opvat.

Uit het gezegde volgt rechtstreeks dat de Archaeologia Sacra niet enkel een systematisch-beschrijvende, maar tevens een historisch-systematische wetenschap is. Dit zou niet zoo zijn, indien de

Bijzondere Openbaring zich constant tot éénzelfde terrein had bepaald, en op dit terrein de toestanden eeuw in eeuw uit dezelfde waren gebleven; maar wordt noodzakelijk doordien het drama der revelatie op zeer onderscheiden terrein werd opgevoerd, en op dit onderscheiden terrein de toestanden herhaaldelijk zeer ernstige wijziging ondergingen. Behalve in Palestina lag het terrein, waarop de Bijzondere Openbaring haar loop vervolgde, ook in Centraal-Azië, aan Tiger en Euphraat, in Egypte, in Arabia Petraea, in Perzië, in Griekenland en in het Romeinsche rijk in engeren zin. De toestanden in Palestina zelve stonden in het nauwste verband met de toestanden in Phoenicië, bij de over-Jordaansche volken, en met de volkstoestanden der oorspronkelijke bewoners. En op dit breede terrein zijn de toestanden zoo weinig constant gebleven, dat ze, zoo in Palestina, als daarbuiten, gestaag wisseling ondergingen. De *Archaeologia Sacra*, die ons voor elk bedrijf van het drama der revelatie de toestanden zal leeren kennen, waarin het werd opgevoerd, en die het in het leven riepen, moet zich dus splitsen naar tijd en ruimte. Ze moet eenerzijds in iuxtapositie de verschillende volkstoestanden leeren kennen, die op elk dezer onderscheidene terreinen bestonden, of daar tengevolge van de Openbaring ontstonden; en anderzijds in chronologische opeenvolging aantoonen, welke wijzigingen deze toestanden in den loop der eeuwen ondergaan hebben. En eindelijk moet ze ons deze toestanden op elk terrein en in elke periode op systematische wijze teekenen, d. w. z. ze moet ons niet een los aggregaat van informatiën aanbieden, maar deze toestanden in zulk een systema zetten, dat ze juist zóó geordend voor ons staan, als ze geordend bestonden, en tevens in hun samenhang begrijpelijk worden. Dat niet elk terrein, noch ook elke periode hierbij even breed te behandelen is, vloeit voort uit het doel en het karakter van deze *Archaeologie*. Strekt ze toch uitsluitend, om ons de bedding te leeren kennen, waar de stroom der Openbaring doorheen liep, of gelijk die door de Openbaring gevormd is, dan ligt hierin vanzelf de nadere bepaling, dat men op elk terrein en in elke periode alleen zóóveel uit de bestaande toestanden te beschrijven heeft, als door deze Openbaring werd aangeraakt.

Wat daarbuiten valt, is voor de Archaeologia Sacra onverschillig; en hoogstens mag men zeggen, dat uit deze volkstoestanden zóóveel in het generaal moet worden aangestipt, als onmisbaar is om die bijzondere toestanden, waarmee de Openbaring in aanraking kwam, te leeren begrijpen.

Nu is het volkomen waar, dat de Archaeologia Sacra, in dien zin opgevat, een zeer aanmerkelijk deel van haar stof ontleent aan de *niet*-theologische, maar ethnologische studiën. De Assyrische, Babylonische, Perzische, Egyptische, Phoenicische, Grieksche en Romeinsche antiquiteiten liggen geheel buiten het terrein der Theologie, en het licht, dat over deze ethnologische toestanden moet opgaan, ontvangt de theoloog dus van elders. Dit echter ontleemt aan de Archaeologia Sacra als zoodanig in geen enkel opzicht haar theologisch karakter. Geheel hetzelfde verschijnsel toch doet zich voor bij de philologia sacra, de exegese en de historia sacra. Ook bij deze vakken immers ontleent de theoloog geen gering deel van de stof, waarmede hij werkt, aan de philologische wetenschappen. De woorden en taalvormen, de zinsduidingen en syntactische constructiën mogen onder den invloed der Openbaring zekere wijzigingen hebben ondergaan, maar ze zijn en blijven toch in hoofdzaak de woorden, woordbuigingen en woordverbindingen, die op het gemeene levensterrein opkwamen. De exegese moge op theologisch terrein met een hooger factor hebben te rekenen, toch arbeidt de exegeet bij elk vers der Schrift ook met die logische, tropologische en rhetorische regelen, die buiten het erf der Theologie uit het natuurlijk leven zijn opgemaakt. En ook in de historia sacra is elk recht verstand eenvoudig afgesneden, tenzij men telkens rekening houde met wat uit de historia profana ter onzer kennis kwam. Er ligt dus niets vreemds in, dat zich bij de Archaeologia Sacra gelijk verschijnsel herhaalt, en dat we dus ook hier voor een zoo aanmerkelijk deel te arbeiden hebben met van elders ontleende stof. Slechts hierop komt het aan, dat deze van elders ontleende stof gekozen worde naar een gezichtspunt, dat door de Openbaring bepaald wordt, en naar die keuze op zulk een wijze worde geasimileerd, dat ze wel waarlijk voor het drama der Openbaring het schouwtooneel bieden.

Wat nu de systematische indeeling der voorhanden stof betreft, zoo is de eerste onderscheiding die hier aan de orde komt, die tusschen *land* en *volk*; en de tweede onderscheiding in het volk zelf die tusschen zijn *burgerlijk* en zijn *godsdienslig* bestaan. De eerste indeeling volgt vanzelf uit het feit, dat een volk niet in de lucht hangt, maar woont of omzwerft op een bepaald *terrein*. Er is geen volk zonder vaderland, en eerst uit de bijeenvoeging van *land* en *natie* wordt het volksbestaan als zoodanig geboren. Goede orde eischt daarom, dat de geographie vooropga, met inbegrip van de flora, de fauna, de climatische en meteorologische verhoudingen. Niet enkel de geographie van Palestina is hiermede bedoeld, maar een geographie van het geheele terrein waarop het drama der Openbaring is afgespeeld; al ligt het in den aard der zaak, dat de geographie van Palestina een breeder plaats zal innemen. Niet echter alsof de geographie van Palestina als Geographia Sacra van de overige zou te onderscheiden zijn. Er is geen Geographia Sacra, evenmin als een Flora Sacra of een Fauna Sacra. Geographie is de kennis van den bodem, en deze heeft als zoodanig geen heilig karakter. Omdat een var of ram op het altaar gebracht werd, of ook hysop en kassie en wierook bij den offerdienst gebezigd werden, veranderden deze producten van de Palestijnsche fauna en flora niet van karakter. Ongetwijfeld heeft de Openbaring de teelt van enkele dieren bevorderd, en die van andere uitgesloten, maar daarom bleven toch die dieren en planten wat ze waren. In de Archaeologia Sacra komt dus ook de geographie voor als de bestudeering van een geheel natuurlijk gegeven. Overal begint de Openbaring met in het natuurlijk leven in te gaan, en om dit te kunnen doen, moet ze de tellurische en atmosferische gegevens nemen gelijk die zijn. Want wel wordt erkend, dat God de Heere niets neemt gelijk Hij het vindt, maar dat Hij naar zijn eeuwig bestel en krachtens zijn voorzienig bestuur ook die natuurlijke gegevens zoo heeft doen zijn, als Hij ze voor den loop zijner Openbaring bepaald had; maar hiermede wordt nog niet de grens overschreden van die gemeene Voorzienigheid, die over alle landen en alle volken gelijkelijk gaat. — Van de Chronologie, die men, als vrucht van begripsverwarring, niet zelden met de Geographie, de Fauna en de Flora in één adem als onderdeelen van de Archaeologia Sacra

noemde, zij hier alleen gezegd, dat ze niet in de Archaeologie thuishoort, dan voor zoover ze ons de wijze leert kennen, waarop de onderscheidene volken den tijd berekenden en indeelden; wat men zou kunnen noemen de *nationale* Chronologiën, die dan natuurlijk onder de beschrijving van het civiele leven voorkomen. Bedoelt men daarentegen met Chronologie de uitpluizing, in den zin van Scaliger, van de moeilijke vraagstukken, waartoe de vergelijking van de historische data der onderscheidene volkstraditiën aanleiding geeft, dan behoort ze niet in de Archaeologia, maar moet als onderdeel der Historie, hier van de Historia Sacra, de haar eigen plaats vinden. Alzoo de *nationale* tijdrekening in het civiele deel der Archaeologie, de *historische* Chronologie onderdeel der Historia gentium. — Feitelijk komt er dus in dit eerste deel der Archaeologia Sacra niets dan de Geographie, verstaan in dien breedten zin, dat ze geheel den physischen toestand omvatte, afgescheiden van het menschelijk leven. Slechts zij er ten slotte nog op gewezen, dat deze Geographie niet volstaan kan met een rhapsodie. Ze heeft haar taak niet voleind, zoo ze elk der terreinen, waarop de Openbaring optreedt, achter elkaar afhandelt; maar moet ook een overzicht van alle deze terreinen saam in hun onderling verband leveren. Van Susan tot Rome, en evenzoo van den Nijl tot in Macedonië moet geheel het Openbaringsterrein ook onder eenheid van conceptie worden voorgesteld.

Daarna komt dan in de tweede plaats het *civiele* leven als eerste onderdeel van de volkstoestanden op het alsnu geographisch gekende terrein. Dit tweede deel moet ten eerste de ethnologische en linguistische verhoudingen toelichten, opdat de natuurlijke betrekkingen, die tusschen de onderscheidene volken op dit breede terrein, en wat hun herkomst door afstamming, en wat hun commercium door de taal aangaat duidelijk voor oogen staan. In het aldus onderscheidene en toch weer samenhangende volksleven dezer vele natiën moet daarna eerst haar *persoonlijk* en *huislijk*, en dan haar *maatschappelijk* en *staatkundig* leven worden geteekend. Zoo klimt men van den bodem tot het physische volksleven, van het physische volksleven tot het menschelijk leven in gezin en familie op, om eerst alzoo tot het altoos meer wilkeurige maatschappelijke

en staatkundige leven te geraken. Deze opklimmende volgorde is vooral bij Oostersche volken daarom te meer aan te bevelen, omdat de wijzigingen, die een chronologische behandeling der Archaeologie noodzakelijk maken, bij de beschrijving van de physische en huislijke toestanden dezer natiën slechts zelden van gewicht zijn, en althans zich veel langzamer ontwikkelen; terwijl men de maatschappelijke en staatkundige toestanden, waarin veel spoediger en veel grooter wijzigingen plaats grepen, dan afzonderlijk in hun onderscheidene chronologische stadiën voor zich krijgt. Dat de aanschouwelijke voorstelling hierbij de beschrijving moet te hulp komen, spreekt vanzelf. Reeds de Geographie is zonder Cartographie ondenkbaar, en noch de Fauna noch de Flora worden recht begrepen zonder figuurlijke voorstelling in platen. Maar geheel hetzelfde motief moet dan ook dringen om, niet enkel in wetenschappelijke werken, maar ook evenzoo in archaeologische handboeken, door den afdruk van origineele voorstellingen van kleederdracht, huisraad, gebouwen, wapening als anderszins, de verbeelding te hulp te komen.

Deze laatste opmerking geldt natuurlijk ook van het derde deel der Archaeologia Sacra, dat ons de *religieuze* volkstoestanden leert kennen. Dat de beschrijving dezer toestanden niet voorop moet gaan, maar volgen, behoeft nauwelijks betoog. Het natuurlijke is ook hier het eerst, daarna het geestelijke. Het religieuze leven van een volk, dat vooral in de oudheid en op het terrein, waarop de Openbaring intreedt, allerwegen een sterk nationaal karakter droeg, is de hoogste uiting van het volksleven, waarbij de kennis van den geheelen volkstoestand ondersteld wordt. En waar reeds uit dien hoofde de *religieuze* toestand na den *civiele* dient behandeld te worden, klemmt dit nog veel meer in de Archaeologia Sacra, die de volken bijna uitsluitend *van deze zijde* aanraakt, en dus bij al het overige slechts secundair belang heeft. Plaatsst men nu, gelijk niet zelden geschied is, de beschrijving der religieuze toestanden voorop, dan mist het geheel zijn conclusie, terwijl omgekeerd, als men van den bodem tot het physische volksleven, van het physische volksleven tot zijn civiel bestaan, en van zijn civiel bestaan tot zijn religieuze voorstellingen en gebruiken opklimt, al het overige slechts den achtergrond vormt, en de Openbaring juist aan de religieuze

volkstoestanden aansluit. Er loopt dan door het geheel een vaste lijn, en langs die lijn beweegt men zich voort naar dat eindpunt, waar de aansluiting plaats grijpt. Intusschen zie men wel toe, dat dit derde deel niet ongemerkt in een verkapte „Religionsgeschiedenis” verloop. Archaeologie moet altoos Archaeologie blijven, en uit de religieuze voorstellingen en gebruiken der overige volken mag in een Archaeologia Sacra slechts zóóveel worden opgenomen, als strekken kan, om den gang der Openbaring toe te lichten. Buiten bespreking blijve dus al datgene, wat buiten de bedding van den stroom der Openbaring ligt, en slechts zooveel worde opgenomen, als den gang der Openbaring, ook door haar analoge tegenstellingen, toelicht. Zelfs moeten de religieuze voorstellingen vergeleken bij de religieuze gebruiken op den achtergrond treden, en mogen ze slechts in zooverre meespreken, als ze onmisbaar zijn, om de religieuze gebruiken te verklaren. Van hoe uitnemend belang toch ook die religieuze voorstellingen voor de historie der Openbaring, voor haar inhoud en voor haar verklaring zijn mogen, ze hooren als zoodanig niet thuis in de Archaeologie.

In het verband met het bovenstaande behoeft nauwelijks nog opgemerkt. dat een Archaeologia Sacra, die zich tot het Oude Testament bepaalt, haar roeping niet verstaat. Wat zin toch zou het hebben de Archaeologie der Openbaring juist daar te laten ophouden, waar die Openbaring aan haar volste ontplooiing toe is? Natuurlijk moet ze voortschrijden, zoover de Bijzondere Openbaring loopt, en dus met name ook de speciale Grieksch-Romeinsche toestanden teekenen, tot zelfs in die onderscheidene steden, waar de apostelen het eerst kerken gesticht hebben. Er mag geen terrein braak blijven liggen, en alzoo eindigt haar taak eerst, waar die der *kerkelijke* Archaeologia begint. De ééne lost de andere af. Dit tweeërlei terrein ligt nu wel niet door een scherp getrokken grenslijn vaneengescheiden. Zulke grenslijnen kent het organische leven niet; en ook hier moet dus de grens van uit het centrum genomen worden. Waar de periode der absolute inwerking van den Heiligen Geest overgaat in die van zijn relatieve inwerking, *moet* de Archaeologia Sacra wel tot in het relatieve doorloopen, en omgekeerd moet de kerkelijke Archaeologie noodzakelijk een eind weegs in het absolute leven der

Openbaring teruggrijpen. Dit kan niet anders, omdat ze moet aan-geven, op wat wijs de kerkelijke toestanden aldus ontstaan zijn. Toch ligt in het apostolaat een grens, die duidelijk genoeg is. Waar het apostolaat wegsterft, houdt de *Archaeologia Sacra* op.

Of ook de periode, die tusschen het ondergaan van het Profetisme en het optreden van Johannes den Dooper inligt, in de *Archaeologia Sacra* thuishoort, is alleen twijfelachtig voor wie ze opvat als Bijbelsche *Archaeologie*, in den zin van uit den Bijbel geputte kennis der oudheden. Op het door ons ingenomen standpunt daarentegen is het ondenkbaar, dat deze uiterst belangrijke periode verwaarloosd zou worden, wijl immers ook, waar de stroom der Openbaring een viertal eeuwen onder den grond doorgaat, de ontwikkeling der toestanden toch moet gevolgd tot waar die stroom straks weer uitkomt.

Een afzonderlijke kunstgeschiedenis zou in de *Archaeologia Sacra* misplaatst zijn. Uit de natuurlijke worsteling van het monotheïsme tegen den polytheïstischen cultus moest vanzelf een antithese tusschen de Openbaring en de aesthetische ontwikkeling der volkeren voortkomen, die haar eerst in veel later tijd tot een volle, zelfstandige kunstontwikkeling kon doen voortschrijden. Wel maakt de Poëzie hierop een gewichtige uitzondering, maar deze staat geïsoleerd, en vindt bij de exegetische vakken en in de historie der inspiratie genoegzame waardeering. Anders staat het daarentegen met de *historia litteraria*, die alleszins gerechtigd is, om als aanhangsel op de *Archaeologia Sacra* een eigen plaats op te eischen. Haar in deel II der *Archaeologia* bij het civiele en in deel III bij het religieuze leven te bespreken, zou principieel volkomen juist, maar proportioneel af te keuren zijn. Zal toch deze *historia litteraria* doel treffen, dan moet ze op veel breeder schaal behandeld dan de overige oudheden, en met die nauwkeurigheid, die tengevolge van het concrete karakter der litteraire documenten hier mogelijk is. Toch moet ze ook zoo steeds dienstbaar blijven aan de *archaeologie*, d. w. z. niet de geheele *historia litteraria* van alle volken, door wier midden de stroom der Openbaring liep, komt hier in aanmerking, maar alleen dat gedeelte ervan, dat meer rechtstreeks met het leven der Openbaring, en naar tijdsorde en zakelijk, in ver-

band staat. Ook hier is de stof dus van tweeërlei aard. Eenerzijds toch heeft men te doen met toestanden op letterkundig gebied, die, geheel buiten den invloed der Openbaring opdoemden, en haar slechts toelichten kunnen; en anderzijds met toestanden op letterkundig gebied, die onder den invloed der Openbaring ontstonden. Die invloed komt zeker het sterkst uit in de apocryphen, in de Joodsch-Grieksche en Joodsch-rabbinistische letterkunde; maar plant zich toch ook voort zelfs tot in het hart van Perzië, gelijk nog onlangs door de revolutie, die Darmstetter in de beschouwing van het Avesta te weeg bracht, daghelder uitkwam.

Resumeerende verstaan we derhalve onder de *Archaeologia Sacra* de archaeologie der Bijzondere Openbaring van haar aanvang af tot op den dood der apostelen, en alzoo die wetenschap, die ons de bedding leert kennen, waar de stroom dezer Openbaring zich doorheen bewoog, en die ten deele door dien stroom zelf gevormd of vervormd is. Ze heeft in ethnologisch-chronologische orde de toestanden, waarmee de Openbaring in aanraking kwam, of die zij in het leven riep, op systematische wijze te beschrijven. En ze volvoert deze taak door te leveren deze vier:

I. *Archacologie van den bodem.* (Geographie. Fauna. Flora. Klima.)

II. *Archacologie van het seculaire leven.* (Genealogie. Linguïstiek. Physieke gesteldheid der volken. Hun persoonlijk, huiselijk, maatschappelijk en staatkundig leven.)

III. *Archacologie van het religieuze leven.*

IV. Als aanhangsel: *Archacologie van het letterkundig leven.*

Vier deelen, waar dan, evenals bij de overige disciplinae, natuurlijk de *historie* van de *Archaeologia Sacra* bijkomt.

§ 16. *De Historia Sacra.*

Aan den naam „*Historia Sacra*” geven we boven dien van „*Historia Biblica*” voorkeur, overmits „*Biblica*” in dit verband een toevallige bepaling is: dát stuk geschiedenis, waarvan de Bijbel verhaalt. Aldus ontbreekt het bindende centrum, waardoor het velerlei, dat hier voorkomt, één organisch geheel vormt, en alzoo metterdaad „*geschiedenis*” is. „*Biblica*” is een bloot formeel

begrip, dat in zijn verbinding met „Historia” de Heilige Schriftuur als verzameling van oorkonden laat optreden, en het geheel in het midden laat, of wat als oorkondenverzameling werd bijeengevoegd ook metterdaad de volledige documenteering biedt voor een stuk geschiedenis, dat als zoodanig een eigen karakter bezit. Met de uitdrukking „Historia Sacra” daarentegen is èn dit eigen centrum èn dit eigen stempel *wel* gegeven. De bijvoeging „Sacra” toch geeft te kennen, dat door de geschiedenis van ons menschelijk geslacht de geschiedenis van een anderen factor is heengeweven, die niet uit de natuurlijke gegevens, maar alleen uit de inwerking van een heilige manifestatie en revelatie te verklaren is. „Historia Sacra” zegt u, dat de inwerking van dezen factor niet nu en dan, aphoristisch, plaats greep, maar tot stand kwam naar een vast bestek, zich door de eeuwen heenbewoog, en alzoo een historisch proces doorliep. Deze naam biedt u in dezen hooger factor het centrale phaenomenon, dat beslist, wat wel en wat niet tot deze geschiedenis behoort; en bepaalt tevens het einddoel, waarop deze historia zich richtte, en waarin zij zichzelf afsluit. De tegenbedenking, dat deze hoogere factor, krachtens Gods immanentie, in alle geschiedenis aanwezig is, en dat het derhalve niet aangaat, een afzonderlijk stuk geschiedenis door dit motief te laten beheerschen, houdt daarbij geen steek. De bijvoeging „Sacra” toch sluit het ook elders aanwezig zijn van deze algemeene basis zoo weinig uit, dat ze haar veeleer eischt, als den onmisbaren bodem, waarin deze plant van hooger oorsprong ontkiemen en haar bloemkelk ontplooien zal. Omdat ὁ Λόγος gekomen is tot het zijne, en straks σὰς ἐγένετο, moet juist voorafgaan, dat hij de ζωή in zich droeg, en dat deze ζωή in universeelen zin τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων was; alsook dat dit φῶς bleef schijnen in de wereld der menschenkinderen, ook nadat deze σκοτία geworden was, en dat licht niet meer op bewuste wijze in zich op kon nemen. Juist op grond van de onderstelling, dat deze immanentie van den Goddelijken factor steeds standhield, duidt nu het „Sacra” aan, dat deze Goddelijke factor, toen de σκοτία zijn doorwerking belemmerde, een nieuwen, eigen weg koos, om ons geslacht te bereiken; alzoo een bijzonder karakter aannam; en door de normale levensvormen heenbrak, ten einde zich een eigen bedding te vormen.

Metterdaad drukt „Historia Sacra” dus juist datgene uit, wat deze geschiedenis tot een *eigen* geschiedenis maakt, en haar van de overige geschiedenis, waardoor ze werd heengevlochten, onderscheidt.

Dat we deze „Historia Sacra” afscheiden van de „Historia revelationis” heeft goede oorzaak. Al geven we toch toe, dat de revelatio zóó constant door deze „Historia Sacra” is heengeweven, dat ze met haar één geheel vormt, zoo vormt toch de voortgaande openbaring der Goddelijke waarheid in dit geheel een zelfstandig proces. Het *zijn* en het *bewustzijn*, hoe eng ook saamverbonden, zijn ook hier wel terdege onderscheiden, en vormen beide een eigen sfeer. De Goddelijke factor doet twee dingen. Hij schept in ons menschelijk leven een historische realiteit van feiten, gebeurtenissen en toestanden; en verrijkt te midden van dit historisch milieu ons bewustzijn met een eigen gedachtenwereld, die meegaat en standhoudt, ook waar dit historisch milieu verdwijnt. We mogen niet zeggen, dat de historische realiteit enkel hulpdienst verrichtte, om de openbaring dezer heilige gedachtenwereld mogelijk te maken; maar evenmin kan staande gehouden, dat deze ideale gedachtenwereld zóó in deze historische realiteit besloten ligt, dat ze niet verre boven haar uitgaat. In den Christus loopen de twee lijnen saam. De historische realiteit loopt uit op zijn incarnatie uit Maria, uit Davids huis, uit Juda, uit Israel, uit Abraham, uit Noach, uit Seth en uit Adam; maar hetgeen in dit historisch bepaalde *σάξ* is geopenbaard, is datgene wat van zichzelf betuigt: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀληθεια*. Maar gelijk nu bij den Christus het *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* iets anders aanduidt dan het *καίτος ἐξηγήσατο*, en er alzoo zelfs bij hem tusschen de *λόγος τῆς ζωῆς* en den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* moet onderscheiden worden, zoo ook moet in al wat aan de incarnatie voorafging, en uit haar volgde, en nog zal volgen, verschil gemaakt. Reeds in de normale historie behandelt men niet dooreen, maar afzonderlijk, de meer reële geschiedenis der volken, en de geschiedenis van hun geestelijke ontwikkeling. En dit nu is hier zooveel te meer noodig, overmits de pneumatische zijde van de inwerking van den Goddelijken factor, hoezeer ook op het nauwst met de reële zijde verbonden, toch een eigen lijn volgt. Een gedachte, als in de universalistische belofte, die Abraham ontving,

werd uitgesproken, grijpt zeer zeker ook in de reële geschiedenis in, maar haar beteekenis voor de toenmalige geschiedenis put haar beteekenis in het minst niet uit. Toch is met deze onderscheiding allerminst bedoeld, dat de *Historia Sacra* zou moeten behandeld worden, zonder notitie te nemen van de Openbaring, noch ook dat de *historia revelationis* de reële feiten buiten rekening zou moeten laten. Dit ware ongerijmd. Maar terwijl in de *Historia Sacra* de openbaring der Goddelijke waarheid slechts den secundairen dienst bewijst, om den gang der gebeurtenissen toe te lichten, en die gebeurtenissen hoofdzakelijk blijven, is omgekeerd in de *historia revelationis* die Goddelijke Openbaring hoofdzakelijk, terwijl de feiten en gebeurtenissen slechts voor zooverre voorkomen, als ze strekken om den gang dezer Openbaring toe te lichten. Wat de ééne maal slechts stramien is, is de andere maal de zijden draad, waarmee op dit stramien de bloemen geborduurd worden.

„*Historia Sacra*” is een geheel ander begrip dan het complex, dat men verkrijgt, door achtereenvolgens de geschiedenis van Israël, het leven van Jezus en de missionaire werkzaamheid der apostelen te behandelen. Zelfs de scheiding in „*Geschichte des Alten Bundes*” en des „*Neuen Bundes*” beantwoordt, hoewel reeds veel juister, niet geheel aan de eenheidsidee, die de *Historia Sacra* beheerscht. Het „Oude Verbond” is een dubbelzinnige uitdrukking. Men kan hieronder verstaan het Genadeverbond in zijn schaduwachtige bedeeing, gelijk dit in het Paradijs terstond na den val geopenbaard is; maar ook het speciale Verbond met Israël, in den zin, waarin men ook van het oude Bondsvolk spreekt. Dit nu brengt te weeg, dat „*Geschichte des Alten Bundes*” óf kan beduiden dat deel der *Historia Sacra*, hetwelk in het Oude Testament verhaald wordt, en dan wordt de uitdrukking eensluidend met die van *Historia Biblica*, en valt onder de critiek, die op dezen naam geleverd werd; óf wel de zegswijze: „*Geschichte des Alten Bundes*” beduidt feitelijk hetzelfde als *Geschiedenis van Israël*, en dient dan, ter bevordering van klaarheid, voor dezen nuchterder naam te wijken. Iets waar dan nog bijkomt, dat de harmonie tusschen „*Geschichte des Alten*” en „*des Neuen Bundes*” toch nooit glad loopt. Van het Oude Verbond is een geschiedenis

te leveren, omdat dit afliep; niet alzoo van het Nieuwe Verbond, overmits dit voortduurt, en wel bezien eerst bij het Kruis van Golgotha, of, wil men, bij de instelling van het Heilig Avondmaal ingaat. *Zakelijk* bedoeld, zijn beide benamingen dus even onbruikbaar; en doelen ze op de collectie *geschriften* van het Oude en van het Nieuwe Testament, dan vallen ze onder hetzelfde oordeel als de benaming „Historia Biblica”, terwijl alsdan feitelijk Oud en Nieuw Verbond geacht worden, niets anders te beoogen dan elk een *deel* der Historia Sacra te leveren. Dan echter ware het veel juistere van een Historia Sacra *tot op* de komst van den Messias, en van een Historia Sacra *in en na* zijn incarnatie te spreken. Ook zoo echter mag deze splitsing eerst aan de orde komen, nadat het eenheidsbegrip is aangegeven, en dit moet dáárom Historia Sacra blijven, omdat deze Historia zóóverre doorloopt als de bijzondere inwerking van den Goddelijken factor doorgaat, en eerst eindigt waar deze abnormale inwerking in de normale terugkeert.

Ongetwijfeld sluit deze opvatting een „Geschiedenis van Israel” niet uit, alleen weigert zij de „Historia Sacra” hierin te laten ondergaan „Geschiedenis van Israel” kan in tweeërlei zin bedoeld zijn. Ten eerste als geschiedenis van de opkomst, den bloei en den ondergang van Israels volksstaat, en dan loopt ze van Abraham tot op de verwoesting van Jeruzalem. Maar men kan onder „Geschichte Israëls” ook, gelijk Grätz e. a., de geschiedenis der Joodsche natie verstaan, en dan loopt ze van Abraham tot op onzen tijd door. Dat ze nu in laatstbedoelden zin buiten het organisme der Theologie valt, behoeft geen nadere aanwijzing. Ze vormt dan een historisch-ethnologische studie, die zeer zeker ook voor den theoloog van zeer ernstige beteekenis is, maar dan toch als zoodanig niet in de theologische, maar in de litterarische faculteit thuishoort. Reeds het feit, dat eigenlijk alleen wie zelf Jood is deze geschiedenis schrijven kan, ontzegt aan deze studie elke plaats in het kader der Christelijke Theologie. Neemt men daarentegen de Geschiedenis van Israel in eerstbedoelden zin, als Geschiedenis van Israel's volksstaat, dan nadert ze ongetwijfeld aan de Historia Sacra, maar zonder nochtans, in haar karakter als zoodanig, een onderdeel er van te zijn. Israel toch komt in tweeërlei zin voor:

ten eerste als een afzonderlijk Bondsvolk, en ten andere als een volk onder de andere volken. Ook in de geschiedenis der volken kon de plaats, die Israel innam, niet onbeschreven blijven. De algemeene geschiedenis neemt ook Israel in haar kader op. Als zoodanig echter behoort de geschiedenis van Israel dan ook tot de algemeene historie, en hoort thuis bij de litterarische faculteit. Neemt ge daarentegen Israel *niet* als volk onder de volken, maar als het afzonderlijk gecreëerde en geïsoleerde Bondsvolk, dan komt het onder geestelijk aspect, en vindt zijn eigen plaats in de Historia Sacra. Het duidelijkst komt dit verschil uit in de behandeling der twee perioden, waarvan de ééne van Maleachi tot Johannes den Dooper loopt, en de andere van Jezus' hemelvaart tot op de verwoesting van Jeruzalem. Immers in een gewone Geschiedenis van Israel zullen juist deze twee perioden, wijl er de bronnen milder voor vloeien, en ze nader komen aan het nauwkeuriger verkende historisch terrein, zeer breede plaats innemen; en zal het optreden van Johannes den Dooper, en zelfs van den Christus, als voor het toenmalig volksbestaan veel minder gewichtig dan de twisten der inlandsche dynastieën en de Romeinsche overheersching, meer *beiläufig* te behandelen zijn. Schrijft ge daarentegen dezelfde geschiedenis als onderdeel der Historia Sacra, dan zullen deze perioden zeer zeker ook voorkomen, maar als zeer bijkomstig, en wordt het optreden van Johannes den Dooper en van Jezus, in plaats van bijzaak, veeleer de allesbeheerschende hoofdzaak.

In de Historia Sacra mag men zich geen oogenblik op het particularistisch standpunt van Israel plaatsen. De Historia Sacra is in eminenten zin *universalistisch* van aard. Ze handelt niet van de historie van één bepaald volk, maar van de historie der wereld, en dus van heel ons menschelijk geslacht. Niet in dien additieven zin, alsof ze de gebeurtenissen van elk volk zou behandelen, maar in die concentrische beteekenis, dat ze steeds het middenpunt teekent van die machtige beweging, die geheel het drama der wereldgeschiedenis beheerscht. Al staat er boven het kruis: „Jezus de Nazarener, de Koning der Joden,” toch is en blijft dat Kruis het middenpunt, waarin alle stralen van het verleden saamvallen, en waarvan alle stralen voor de toekomstige

geschiedenis der menschheid uitgaan. Israel interesseert niet omdat het een zoo belangwekkend volk was; op zichzelf is Griekenlands geschiedenis veel rijker en grootscher; maar omdat in Israel de pneumatische ader van heel ons geslacht klopte. Abraham is de groote figuur na den zondvloed, omdat in hem *alle geslachten des aardrijks* gezegend worden. Mozes is niet Israel's wetgever, maar de held Gods, die met den Pharao van Egypte het pleit voor de vrijheid des geestes uitstrijdt. Zeer juist spraken daarom onze oudere Godgeleerden van de Kerk, als opkomende uit het Paradijs, gelijk de Heidelbergsche Catechismus haar definieert als „een vergadering der geloovigen, die door Christus van den aanbeginne der wereld tot nu toe” wordt onderhouden. De nadere uiteenzetting van deze gedachte hoort bij de Ecclesiologische vakken thuis; toch moet hier reeds op dit feit gewezen, om duidelijk het *universalistisch* karakter der Historia Sacra in het licht te stellen. De Historia Sacra begint met het Paradijs, en opent na den zondvloed met Noach's nakomelingschap een nieuwe bladzijde voor de geschiedenis der gansche menschheid. Ze teekent ons de verspreiding der natiën over de wereld, maar met een profetie van de relatiën, die tusschen de drie hoofdgroepen van ons geslacht duurzaam bestaan zouden. Abram wordt van de volken afgezonderd, maar om de volken te zegenen. Israel wordt geïsoleerd niet voor zichzelf, maar als instrument voor het Godsrijk. Van de dagen van David af is de historie van Israel in bestendig rapport met de evolutie der historie op algemeen gebied. En is eindelijk de Christus verschenen, dan gaat het geroep uit, niet dat het Koninkrijk van Israel, maar dat het Koninkrijk der hemelen is nabijgekomen. Last wordt gegeven, om alle volken te doopen in den naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes. Het verschil tusschen Scythen en Barbaren, Joden en Grieken valt weg. De stroom treedt buiten zijn oevers en breidt zich uit over het wereldterrein. En in het apocalyptisch vergezicht waarmede de Historia Sacra eindigt, wordt niet de toestand van één enkele natie, maar de toekomstige catastrophie, die heel deze wereld omvatten zal, in breede trekken geteekend. Zoo is dus de Historia Sacra het ruggemerg der gansche geschiedenis, die ons het historisch proces der menschheid geestelijk

toelicht en verklaart. Haar terrein is niet Palestina, maar *heel* de wereld, altoos de οἰκουμένη. Haar karakter wordt dus miskend en geschonden, zoo men al wat aan Abraham voorafgaat louter als inleiding op de geschiedenis van Israel beschouwt. Veeleer is Israel's geschiedenis slechts een tusschenschakel in de reeks van machtige gebeurtenissen, die in het Paradijs begint en eerst met de Parousie des Heeren zal besloten worden. Gelijk Christus niet de Heiland van Israel, maar de σωτήρ τοῦ κόσμου was, zoo is ook de Historia Sacra, niet Israelietische geschiedenis, maar *wereld*-geschiedenis in de hoogste opvatting van het woord, in zooverre ze geheel de wereld en geheel ons geslacht als één geheel beschouwt, en ons het motief verklaart van het proces, waarin de menschheid zich voortbeweegt, met inbegrip van het τέλος, waarop dit proces eens uitloopt.

Uit haar aard is de Historia Sacra van andere geaardheid dan de historia profana. Is het toch bij de gewone geschiedenis steeds de toeleg, om den gang der gebeurtenissen genetisch, alle gevolg uit een bekende oorzaak, te verklaren, hier zou de toepassing van deze methode de vernietiging van de historia sacra als zoodanig zijn. Immers wat voor haar hoofdzaak is en blijft, is juist de inwerking van den Goddelijken factor, die den loop der gebeurtenissen ombuigt, maar er niet causaliter uit voortkomt. Streefde men er dan ook hier naar, om elk verschijnsel uit voorafgaande verschijnselen oorzakelijk te verklaren, dan zou dit op niet anders kunnen uitloopen, dan op de ontkenning van wat deze historia juist tot sacra maakt. De pogingen, in dien zin ondernomen, hebben dan ook steeds weer tot dit negatieve resultaat geleid. De Goddelijke factor in deze geschiedenis is eerst ingeperkt, toen allengs geheel teruggedrongen van het terrein der uitwendige gebeurtenissen, tot ten slotte alle נפלאות geloochend werden. Alzoo tot het psychische terrein bepaald, is de Goddelijke factor ook in geestelijken zin al meer ontbloot van alle bepaaldheid. En thans is men, onder de fatale consequentie van dit beginsel, reeds zoover voortgeschreden, dat hoogstens nog zekere onbepaalde impressiën van den Heiligen Geest op het gemoedsleven als rechtstreeksche Goddelijke factor erkend worden. Zooals men op aesthetisch gebied

kwalijk de kunstinspiratie ontkennen kan, zoo aanvaardt men ook op dit terrein zekere religieuze inspiratie, maar die in niets het perk van het normale leven overschrijdt. Dat nu deze voorstelling regelrecht in strijd is met de voorstelling, die de Heilige Schrift ons biedt, zal niet betwist worden. Heel de Schrift is één doorlopend getuige juist voor het „unvermittelt” inwerken van den Goddelijken factor, waardoor deze co-agens met de overige agentia wordt, en deze agentia beheerscht. Volgt men dus ook hier den regel, dat men een eigenaardig verschijnsel niet *Schablon-artig* wringen mag in een gemeenen vorm, maar te beoordeelen heeft naar zijn inhaerente levenswet, dan moet de Historia Sacra uit beginsel afdalen van elke poging, om den Goddelijken factor oorzakelijk te verklaren, en *moet* ze veeleer dezen factor als van buiten ingekomen, en alzoo causaal alleen uit den raad en het bestel Gods te verklaren, eeren. Wil dit nu zeggen, dat daarom de Historia Sacra eenvoudig feiten heeft op te sommen, en alzoo in de kroniek moet ondergaan? Allerminst. Integendeel is het ook haar roeping, om vooreerst alle agentia dezer geschiedenis, die door den Goddelijken factor als co-agens beheerscht worden, genetisch, en dus ook, voor zooveel noodig, psychologisch toe te lichten. Hier gaat de causal-nexus door. In de tweede plaats heeft zij dezen Goddelijken co-agens in het verband van geheel zijn actie, overeenkomstig zijn eigen bestel en bestek te plaatsen. En ten derde heeft ze, daar waar deze co-agens in de overige agentia is ingegaan, het oorzakelijk verband aan te wijzen tusschen deze inwerking en haar gevolgen.

Juist hieruit vloeit voor de Historia Sacra de noodzakelijkheid voort, om zich niet te bepalen tot de stof, die de Heilige Schrift zelve biedt, maar evenzeer te letten op den achtergrond der wereldgebeurtenissen, in wier midden de Openbaring plaats grijpt. Door de Schriftuur zelve wordt ons de Historia Sacra in dien korten, concreten, sprekenden vorm geboden, die op ongeëvenaarde wijze geschikt was, om zelfs den eenvoudigsten lezer onder haar machtigen indruk te brengen. Maar al behoeft men óók een leesboek over vaderlandsche geschiedenis, dat er op berekend is, om liefde voor het vaderland bij heel het volk aan te kweeken, daarom is met zulk een „volkstümlich” verhaal der vaderlandsche historie de taak van de historia patriae nog

in het minst niet afgeloopen. En zoo ook is het hier. Dit onovertreffelijk schoon geschiedverhaal der Heilige Schrift is niet wetenschappelijk ineengezet, noch wetenschappelijk toegelicht. En nu is het de taak der Historia Sacra, niet alleen om in den gang en in het proces dezer historie in te dringen, maar ook om uit de geschiedenis der volkeren al dat licht aan te dragen, waardoor de universalistische beteekenis dezer historie, in haar details, wordt verklaard. Zelfs het negatief mag hier niet ontbreken. Als de Schrift ons zegt, dat de Christus ook onder de Heidensche volken τὸ ᾧ ᾤετο was, maar dat zij als σκοτία dit licht niet in zich opnamen, of als Paulus ons, betuigt, dat God hen overgegeven heeft in een verkeerden zin, moet deze privatio actuosa, ter verklaring van de Historia Sacra in het licht gesteld. En evenzoo, als in positieven zin, de actie onder de volkeren doorgaat, om een toestand te realiseeren, waarin de bedding voor den stroom der Christelijke Religie ligt uitgegraven, dan moet die bedding, en de wijze waarop ze werd uitgegraven, worden aangewezen. Geen oogenblik mag dus de Historia Sacra zich in dien zin met Israel's historie bezighouden, dat het zijn zou, alsof die der andere volkeren haar niet aanging. Ja, ook al kwam men tot de conclusie, dat er een tijd lang buiten Israel slechts *schaduw* viel waar te nemen, toch moet ook die schaduw geëetst worden, zal het beeld in zijn vollen lichtglans uitkomen. *Altoos* moet de Historia Sacra historie *der menschheid* blijven.

Met dit universalistisch karakter der Historia Sacra hangt het samen, dat ze niet in engeren zin soteriologisch mag voorgesteld. Is haar eigenaardig en onderscheidend karakter in het zelfstandig optreden van den Goddelijken factor gelegen, dan volgt hieruit, dat de Schepping zelve haar meest absolute moment is, in zoverre alle co-agentia hierbij ontbraken. Dan volgt hieruit ten tweede dat, bij de hypothese eener zondeloze ontwikkeling van ons geslacht, geheel de geschiedenis der menschheid historia sacra zou geweest zijn. En volgt hieruit ten derde, dat de historia sacra volstrekt nog niet met het martelaarschap der apostelen gesloten is, maar dat zeeerst dan het einde van haar bedding zal bereikt hebben, als ze uitvloeit in de palingenesie van den kosmos, en hiermee in den oceaan der eeuwige δόξα. De uitdrukking „*profane* geschie-

denis" is van heidenschen oorsprong, en daarom voor ons slechts onder zeker voorbehoud bruikbaar; maar indien we voor een oogenblik dezen altoos min juisten term bezigen mogen, is het in hooge mate onjuist, de profane geschiedenis als het eigenlijke leven der menschheid voor te stellen, waarop de historia sacra dan een intermezzo vormt. Neen, de zonde, en met haar de profane geschiedenis, is de exceptie, en vormt niets dan een tusschenbedrijf tusschen de creatio sacra en het regnum gloriae sacrum. Het is de zonde, die aan de geschiedenis van ons geslacht haar karakter van sacra ontstal, en ze voor een tijd lang profaan maakte. Dat nu desniettemin de historia sacra toch doorgaat, is te danken aan de Bijzondere Openbaring, die in de profaan geworden geschiedenis inschuift en het onzondig begin met de straks weer onzondige finale verbindt. De Goddelijke factor, als zelfstandig agens, is niet het vreemde, maar het normale. Het kenmerk der zondige ontwikkeling is juist, dat ze een tijd lang dien Goddelijken factor terugdringt en poogt uit te sluiten. Die poging echter mislukt. De Goddelijke factor werkt toch door, maar neemt, ter oorzaak van de zonde, een tijd lang een antithetisch en daardoor een speciaal karakter aan. Maar ook al leent dit aan de Historia Sacra in deze tusschenperiode een deels antithetisch, deels soteriologisch karakter, daarom mag toch nooit het verband van dit deel der historia sacra met de historia sacra die voorafgaat en die straks volgt uit het oog worden verloren.

Tevens volgt hieruit, dat de uiteenrukking van Oud en Nieuw Verbond niet mag worden toegelaten. Hetgeen waarom het ons te doen is, begint niet vóór 18 eeuwen met de incarnatie, en ligt niet in het specifiek-Christelijke, alsof er naast en boven allerlei andersoortige ontwikkeling ook een Christelijke ontwikkeling van het religieuze leven was, waarvoor het Oude Testament hoogstens een *Vorstufe* aanbood. Naar de idee is Oud en Nieuw Testament één. Het is ééne actie, die uit het Paradijs komt en heendringt naar de Parousie. Alleen naar de realiteit zijn beide onderscheiden als postulaat en vervulling. De min juiste voorstelling desaaangaande ontstond alleen uit de isoleering van Israel, en het prijsgeven van het universalistisch standpunt, waarop

Israel slechts instrument is, om alle volkeren der aarde te zegenen. Wordt dan ook dit eenig juiste standpunt weer ingenomen, en wordt het motief der Historia Sacra weer de *σωτηρία τοῦ κόσμου*, dan loopt het geheel, met Israel als bijstroom daarin, weer vanzelf op den Christus uit, en verstaat men het, waarom de Kerk, die oorspronkelijk wereldkerk was, nadat Israel zijn rol heeft afgespeeld, weer wereldkerk worden moest. De indeeling der Historia Sacra is hierdoor vanzelf aangewezen. Ze heeft haar aanvang in de Schepping, en loopt na den zondeval in haar speciaal geworden vorm van het Paradijs tot op Abraham, met het Noachietisch verbond als mijlpaal midden op den weg. Dan volgt de tweede periode, die bij Abraham begint en voortloopt tot op Johannes den Dooper. En daarna komt de derde periode, die de eerste verschijning van den Christus als geschied, en de tweede verschijning van den Christus als toekomstende teekent. Eerst zoo is er voor de Historia Sacra een essentieel begin, en keert ze, na haar specialen loop volbracht te hebben, in haar uitgangspunt, en daarmee in haar generaal verloop, terug. Over de geheel eigenaardige periode die tusschen het wegsterven van het Apostolaat en de Parousie, ligt, kan eerst bij de Ecclesiologische vakken gesproken worden, waarnaar het ons hier vergund zij te verwijzen.

Hierbij doet zich de vraag voor, of er in het organisme der Theologie al dan niet plaats is voor een *biographie van Jezus*, We drukken dit met opzet aldus uit, omdat *Leven van Jezus* een min of meer omsluerde zegswijze is. Natuurlijk, Jezus heeft geleefd, en zoo kan men vragen, waarom men van dit leven van Jezus geen beschrijving zou kunnen geven. Toch is het voor wie dieper ziet geen geheim, dat het streven, dat in dit soort litteratuur openbaar werd, verre van zoo onschuldig was, en metterdaad bedoelde, een *biographie* van Jezus te leveren. Dat men dit niet zoo genoemd heeft, is wjl men instinctmatig gevoelde, dat er in het denkbeeld van een biographie van Jezus iets stuitends lag. Dit is dan ook zóó waar, dat we geen oogenblik aarzelen, aan deze soort studie in de Theologie een plaats te ontzeggen. Een biographie is volstrekt niet een bijeenvoeging en aaneenrijging van wat ons bericht wordt als door iemand gedaan en gesproken.

De biographie dringt dieper door. Ze zoekt achter de feiten, die aphoristisch schijnen, de causale eenheid, die in den persoon, in zijn motieven en neigingen, en evenzoo in zijn afstamming en omgeving ligt, op te sporen, ten einde eenerzijds een organischen blik op wat aphoristisch scheen, mogelijk te maken, en anderzijds in de veelheid der verschijnselen de eenheid van den persoon te grijpen. En dit nu is bij Jezus onmogelijk en, wat meer zegt, ongeoorloofd. Het is *onmogelijk*. Immers de psychologische verklaring van iemands leven en optreden moet niet op gissing en phantasie, maar op historische gegevens berusten; en voorts moeten deze gegevens, om de biographie mogelijk te maken, en zulk een omvang en zulk een intimiteit bezitten, dat ons metterdaad een blik in zijn gestadige ontwikkeling en in zijn innerlijk bestaan gegund wordt. Wat echter weten we in dien zin van Jezus? Zijn leven op aarde omvat omstreeks 33 jaren, en daarvan liggen de eerste dertig jaren voor ons nagenoeg geheel in het duister. Er is een zeer enkel bericht uit zijn kindsheid, en toen hij twaalf jaren was, maar overigens is zijn optreden op 30-jarigen leeftijd een ἐπιφάνεια in den volsten zin des woords. Wat ons bericht is omtrent Maria en Jozef, en het levensmilieu te Bethlehem, in Egypte en te Nazareth, bepaalt zich tot vage algemeenheden, die u voor een eigenlijke biographie ten eenenmale in verlegenheid laten. En slaat ge de Evangeliën op, waar ze ons Jezus' optreden in die drie jaren teekenen, dan vindt ge alles te zamen een verhaal van wat Jezus deed en sprak op hoogstens dertig à veertig dagen; terwijl al het overige in het duister schuilt, en slechts naar analogie als een repetitie van wat op andere dagen plaats greep kan gegist worden. In hetgeen ons over die enkele dagen verhaald is, wordt verreweg de grootste plaats ingenomen door het verhaal van reddende wonderen, breede onderwijzingen, en min of meer uitvoerige gesprekken, die ons wel de beteekenis van Jezus' optreden, zijn ideëele inzichten, en de positie die hij innam, doen kennen, maar die ons bijna niets geven voor de eigenlijke biographie. En voor zoover er dan nog hier en daar enkele intiemere uitingen van Jezus over zichzelf voorkomen, en ons zekere teekenende verhoudingen geschetst worden, is er zoo weinig

sprake van psychologische zelfopenbaring, dat veeleer, waar de sluier wordt weggeschoven, u niets gegund wordt dan de blik in een ondoordringbaar wezensmysterie. Zou nu ooit een deskundige van iemand, wie dan ook, van wien hem niets meer en niets anders bericht was, de biographie ondernomen hebben? Zou iemand, der zake kundig, ooit hebben kunnen wanen, dat met zoo sobere gegevens een biographie te leveren ware? Men verlieze toch niet uit het oog, dat hier niet een *gewoon* leven psychologisch te verklaren valt, maar dat de te verklaren grootheid hier boven allen eminent is. Een kracht moet verklaard, die niet slechts heel een volk, maar heel de wereld in beweging heeft gebracht, en na 18 eeuwen nóg altoos den stroom van ons leven beheerscht. En voor de verschijning van zulk een kracht zou men nu wanen de ratio sufficiens en de causa efficiens te kunnen aantoonen, in dat bijna niets, wat ons van Jezus' intiemer leven bericht is. Van Paulus weet men veel meer, van Paulus bezitten we althans eigenhandige brieven, en toch, wie acht zich in staat, in wetenschappelijken zin een biographie van den grooten apostel van Tarsen te leveren? Raadpleegt men dan ook, wat dusver onder den titel van „Leven van Jezus” geleverd is, dan vindt men òf geen biographie dien naam waard, òf wel een biographie, waarin de verbeelding poogde aan te vullen, wat aan kennis ontbrak. Doch al moge elders deze hypothetische divinatie tot op zekere hoogte geoorloofd wezen, waar ze slechts strekt om een enkele leemte in een volledige reeks van gegevens aan te vullen, hoe zou ze hier bestaanbaar zijn, waar zelfs van zulk een reeks van gegevens geen sprake is; hier vooral, waar het Hem geldt, die nog altoos door millioenen bij millioenen als hun Heere en hun God wordt aanbeden? Zeker, men kan hetgeen ons in de Evangeliën bericht wordt zóó groepeeren, dat er meer chronologische orde en meer eenheid in de trekken van het beeld komt, maar daargelaten nu de vraag, of deze chronologische orde ooit tot vastheid zal zijn te brengen, is zulk een groepeerings van feiten en gesprekken toch nog nooit een biographie. Voor zulk een biographie ontbreekt eenvoudig de stof, ontbreekt vooral elke intiemer mededeeling, en gelijk ge geen biographie van een

arts zouden kunnen schrijven, indien ge in hoofdzaak alleen wist welke adviezen hij aan zijn patiënten gaf, en welke operatiën hij in de ziekenkamer uitvoerde, evenmin is het mogelijk een biographie te leveren van dezen grooten Medicijnmeester, van wiens levensloop we weinig anders weten, dan hoe hij ellendigen hun leed verzachtte en zondaren ten leven riep en dit boette met den dood.

Maar niet alleen dat zulk een Biographie van Jezus onmogelijk is, wyl er de gegevens voor ontbreken, en de divinatie hier niet mag worden te hulp geroepen, ze is in de tweede plaats ook *ongeoorloofd*. In heel dit biographisch streven toch school een zeer zichtbare tendenz. De biographie onderstelt, dat de held, wiens leven we beschrijven, verklaarbaar zij uit atavistische, historische en psychologische, maar altoos *menschelijke* gegevens, die analoog zijn aan hetgeen we in onszelf en in anderen waarnamen. Formeel concludeert een biograaf altoos uit zichzelf tot den man, wiens beeld en optreden hij ons psychologisch ontleden wil. Jezus biographisch te willen ontleden en verklaren is dus het pogen, om hem als mensch uit de menschen te laten opkomen, en niets in zijn verschijning over te laten, wat niet uit menschelijke oorzaken zou te verklaren zijn, en wel uit zulke menschelijke oorzaken, als, formeel althans, analoog zijn met wat in onszelf en anderen werkt. Het is dezelfde poging, die in het Darwinisme, of ook in de gewijzigde Descendenz-theorie ten opzichte van den eersten mensch uitkomt. Een rechtstreeksch optreden van den Goddelijken factor moet met het spotwoord van den *deus ex machina* worden afgewezen, en zoowel somatisch als psychisch moeten de noodige causale gegevens voor het optreden van den eersten mensch niet in God gezocht, maar in het dier. Dat men zodoende de quaestie slechts verschuift, en over dier en plant op de stof en op nevelgassen teruggaande, toch het *primum quid* zonder causale verklaring moet laten, is duidelijk. Maar de Goddelijke factor is dan althans zóó verre teruggedrongen, dat hij ons niet meer imponeert, en ons den waan gunt, als ware de kosmos ter verklaring zelfgenoegzaam. En zoo nu ook gaat men bij Jezus te werk. Ook hier heet het een *deus ex machina*, indien men zijn Goddelijke natuur verheerlijkt. Ook hier moet dus, met het niet te ver-

bergen doel, om dien Goddelijken factor terug te dringen, wat men zag en waarnam atavistisch, historisch en psychologisch verklaard. En al is het dan, dat men hetzij in Israel, hetzij achter Israel toch zekere hoogere inspiratie moet aannemen, in Jezus zelf blijft dan toch niets dan de *ψιλος άνθρωπος* over, en de eeuwenoude belijdenis der Christenheid is vernietigd. Dit resultaat nu verkrijgt men, niet door rekening te houden met wat Jezus over zichzelf uitsprak, noch ook door af te gaan op den indruk, dien Jezus' naaste omgeving van hem ontving, maar door, integendeel, al zulke uitspraken, zoo van Jezus zelf als van zijn discipelen, op zij te dringen en weg te redeneeren. Men oefent critiek op die uitspraken en berichten, maar natuurlijk ook voor deze critiek is een criterium noodig, en dit criterium is en blijft hier *ὁ ψιλος άνθρωπος*. Wat boven die maat uitgaat, kan niet bestaan. Het is dan ook volkomen begrijpelijk, dat deze critische, meest op divinatie rustende biographie er hoe langs zoo meer toe gekomen is, om de vertrouwbare berichten omtrent Jezus' persoon en optreden tot zulk een minimum te herleiden, dat ze zichzelf den grond onder de voeten heeft doen wegzinken. Daardoor werd al sterker onevenredigheid geboren tusschen den genormaliseerden persoon van den Heiland en het geestelijk effect, dat door hem is te weeg gebracht. Bij slot van rekening hield men weinig meer dan zekere groep van ethisch-religieuze zielstoestanden, neigingen en uitingen over, die op haar beurt weer aan de critiek van eigen ethische begrippen onderworpen werden, en reeds bij niet zoo weinigen op de vuurproef bezweken. Enkelen erkennen dan ook eerlijk weg, dat het resultaat van hun biographisch onderzoek neerkwam op de gulle bekentenis, dat men eigenlijk van Jezus *niets* met zekerheid wist, ja dat het quaestieus was, of er ooit een Jezus, gelijk we ons dien voorstellen, had bestaan. Van Jezus leidde men dan veel liever de aandacht op Paulus af, die in duidelijker licht voor ons trad, tot ten slotte ook aan Paulus brief na brief ontzegd werd, en men nu bezig is, om uit de litteratuur der twee eerste eeuwen, buiten het Nieuwe Testament, het niet te loochenen feit, dat er dan toch een Christelijke Kerk optrad, te verklaren. Dat volstrekt niet allen zoover gingen, doet hierbij uiteraard niets ter zake. Het komt

hier op het uitgangspunt en op de duidelijk doorstralende strekking aan, en dan kan niet geloochend, dat de poging, om Jezus biographisch te verklaren, rechtstreeks ingaat tegen het beeld, dat ons de Heilige Schrift van hem teekent; niet rusten kan, eer ze Jezus geheel gehumaniseerd heeft; en alzoo principieel gekant staat tegen wat de Christenheid aller eeuwen in hem, als haar God en haar Heere, beleed. Want wel weten we, hoe ook in vroegere eeuwen soms een beschrijving van het leven van Jezus gegeven is; hoe ook nu zeer orthodoxe belijders in apologetischen ijver *hun* beschrijving tegen die der rationalisten hebben overgesteld; ja, hoe men tot op zekere hoogte zeggen kan, dat de evangelisten ons hierin zijn voorgegaan; maar hiertegen zij opgemerkt, dat de evangelisten ons geen biographie bieden, maar, naar het program van Lukas, eenvoudig „een verhaal van de dingen, die onder hen volkomen zekerheid hadden”, een boeking van de *traditie*, herkomstig van hen, die zelve getuigen van deze dingen geweest waren; voorts dat de apologetische pogingen van orthodoxe zijde aangewend, juist omdat ze niet tot psychologische verklaring konden komen, als biographiën mislukt zijn; en eindelijk, dat wat men in vroeger eeuwen een „Leven van Jezus” noemde, niets anders inhield dan dat deel der Historia Sacra, dat aan de incarnatie van het Woord is toegekomen.

Evenmin kunnen we ons vinden in de isoleering van het apostolische tijdvak. Wie de Historia Sacra oplost in Geschiedenis van Israël, Leven van Jezus en Apostolische periode, doet te kort aan de eenheidsgedachte, die zoowel de Heilige Schrift, als het samenstel van gebeurtenissen, dat ze ons bericht, kenmerkt. Het worden dan drie onderwerpen, elk met een eigen ordonnantie, en de eenheid van het doen Gods gaat te loor. Door dit te loor gaan, verliest men tevens den samenhang met de schepping en het leven der volkeren uit het oog, en stuit op een drama zonder slotbedrijf, een actie zonder finale. Hiermee is natuurlijk niet gezegd, dat het apostolische tijdvak, en zelfs enkele stukken uit dit tijdvak, geen afzonderlijke behandeling zouden toelaten. Detail-behandeling is, waar de stof zoo veelzijdig is, veeleer gewenscht. Slechts hiertegen komen we op, dat men deze apostolische historie

isoleert, zelfstandig laat optreden, en niet inzet in het kader der Historia Sacra. Bij de hemelvaart van den Christus is de Historia Sacra, zelfs in engeren zin, nog volstrekt niet uit; ze loopt door, en kan haar eindpaal niet bereiken, eer de wereldkerk, die in Israel onderging, weer in heel de *oikouménē* tot een feit is geworden. Dit maakt nu wel dat, gelijk ons bij de Ecclesiologische vakken blijken zal, de Kerkhistorie in de apostolische historie teruggrijpt, om het uitgangspunt voor haar loop te vinden; maar dan komt de Kerk hier voor onder een bepaald gezichtspunt, en is het niet meer om de Historia Sacra, maar om haar resultaat te doen, opdat aan dit resultaat der Historia Sacra de Kerkhistorie zich vastknoope. Het ophouden der wonderen, bijzondere charismata en bijzondere ambten trekt tusschen het terrein der Historia Sacra en de Kerkhistorie in engeren zin een bepaalde grens; en het verschil tusschen dit tweeërlei gebied wordt onkenbaar, indien men het apostolische tijdvak enkel als eerste periode der Kerkgeschiedenis, en niet allereerst als sluitstuk van de speciale Openbaring opvat. In dit verband is de Apocalyps het natuurlijk slotboek der Heilige Schrift. De brieven aan de zeven gemeenten zijn het woord, gericht tot de nu gevestigde, en dus bestaande, wereldkerk, en voor haar wordt het vergezicht ontsloten, en tevens het point d'arrivéé aangewezen, waarheen ze zich door een historisch proces zal toebewegen. Daarom blijven we er nadruk op leggen, dat de Historia Sacra, als één doorlopend proces is te behandelen, dat aanvangt in de Schepping, heel de wereld omvat, en zoo in Oud als in Nieuw Testament aan een zelfde motief gehoorzaamt.

De laatste vraag, die hier ter sprake komt, geldt de verhouding, waarin de Historia Sacra tot de Canoniek staat. Gelijk het thans loopt, stelt de dusgenaamde historisch-critische inleiding velerlei hypothesen op, om zich den oorsprong en de samenstelling der onderscheidene boeken van Oud en Nieuw Testament te kunnen verklaren. De stoutste hieronder was wel, dat het profetisme aan de Thorah voorafging, en dat de Thorah een geantidateerd product is van latere hierarchische ontwikkeling. Op die wijs nu wordt de Historia Sacra van haar zelfstandigheid beroofd, en verlaagd tot slippedraagster der Canoniek. Ook hier echter geldt het protest,

dat we boven tegen de biographie van Jézus indienden. De poging toch is dezelfde. Ook de schriftelijke arbeid in Israel moet psychologisch verklaard. Zoo kan er dus, redeneert men, geen terugval van het meerdere in het mindere zijn, en moet ook hier de regel doorgaan, dat eerst allengs uit minder ontsloten kiemen het meerdere zich ontplooit. In verband waarmeê dan tevens de profetieën van hoogere orde vooruit worden geschoven, en wat te speciaal geprofeteerd schijnt, verschoven wordt tot na de gebeurtenissen, die er in werden aangekondigd. Want al mag niet voorbijgezien, dat deze voorstelling ook gedragen wordt door detailopmerking, toch is dit de leidende gedachte. Men kan niet rusten, eer alles zóó voor ons staat, dat het meerdere zich geleidelijk als vrucht van het voorafgaande mindere vertoont. Ook hier wordt de Goddelijke factor, die regelrecht als coagens optreedt, als *deus ex machina* afgewezen, en alzoo juist datgene vernietigd, wat het eigen kenmerk der Historia Sacra is. Het is de evolutie-idee, toegepast op de onderscheidene deelen der Heilige Schrift. Hiertegen nu ligt het verweer der Historia Sacra niet in een apologetischen uitstap op het gebied der Canoniek. Deze moet aan haar eigen verantwoordelijkheid worden overgelaten. Maar wel heeft de Historia Sacra, thetisch, uit haar eigen stof, het eigenaardig karakter van dezen Goddelijken factor aan te toonen, en in het licht te stellen, hoe, waar deze factor optreedt, *altoos* juist het meerdere *voorafgaat*. Eerst de Christus, in wien de volheid is, en na hem zijn apostelen, om eerst op die apostelen de Kerk zelve met haar kleinere kracht te laten volgen. Altoos eerst het centrum, en eerst daarna van uit dat centrum de peripherie.

Het bovenstaande saâmvattende, bleek ons derhalve, dat de Historia Sacra, uitgaande van de Schepping, ons de Niphloôth des Heeren in samenhangend proces heeft te beschrijven, in haar beteekenis voor het leven van heel ons geslacht, en als wachtende op de finale in Christus' wederkomst. Ze valt daarbij uiteen in de drie perioden, die van Adam op Abraham, van Abraham op Johannes den Dooper, en van Johannes den Dooper tot op Patmos loopen, en eindigt in het constitueeren der Nieuw Testamentische wereldkerk. Ze heeft dezen loop te teekenen en in particularis-

tisch isolement, en in universalistische beteekenis voor geheel de wereld. En waar ze uit geheel het leven der volken bijeenbrengt, wat noodig is, om dezen universalistischen samenhang in het licht te stellen, mag ze toch alleen de menschelijke coagentia psychologisch verklaren, en moet ze voor den Goddelijken agens niet zelf het licht ontsteken, maar voor zich laten ontsteken door de Historia revelationis.

Ook dit studievak heeft uiteraard een generale en een speciale vertakking. Alzoo:

- I. De samenhangende beschrijving van de geschiedenis der heilige gebeurtenissen;
- en II. De beschrijving van bijzondere deelen dier geschiedenis.

Twee hoofddeelen, waarbij dan ook hier komen:

- 1. de bijzondere historische methode, die te volgen is;
- en 2. de geschiedenis van dit vak als zoodanig.

§ 17. *Historia Revelationis*,

Sinds Gabler in 1787, met het kwalijk verholen doel, om den invloed der Dogmatiek in te perken, tegenover de „theologia dogmatica” op een *theologia biblica* wees, is „Bijbelsche Theologie” de geliefde en nog steeds algemeen gangbare naam geworden voor die theologische wetenschap, wier onderzoek zich richt op de openbaring van de gedachten Gods in de Heilige Schrift. Toch scheen het wenschelijk dit spraakgebruik *niet* te volgen, maar te spreken van Historia revelationis. Theologia biblica kan tweeërlei beteekenen, of een Theologie die uit de Heilige Schrift ontwikkeld wordt, of wel een Theologie die in de Heilige Schrift voor ons ligt. Het eerste nu is hier *niet* bedoeld, want de uit de Heilige Schrift ontwikkelde Theologie is en kan niet anders zijn dan de dogmatiek. Blijft dus alleen de beteekenis van een Theologie die in de Heilige Schrift voor ons ligt; en die nu bestaat niet. Want wel kan men, in den trant van onze oude dogmatici, de openbaring zelve theologia ectypa noemen, maar in dien zin is dit woord noch door Gabler, noch door zijn navolgers gebruikt. Zij verstaan hier onder Theologie zeker geheel van religieuze voorstellingen en ideeën, en achten nu dat er eenerzijds

zulk een ensemble in de dogmatiek is gegeven, maar ook anderzijds in de onderscheidene boeken der Heilige Schrift. Het spreken van Theologia biblica leidt tot de voorstelling, dat *wij* thans theologen zijn, en dat op ongeveer gelijke manier de *auteurs der Heilige Schrift* theologen waren. *Theologia* beteekent derhalve in deze samenstelling niet zekere cognitio Dei revelata, maar zeker samenstel van Godgeleerde denkbeelden. Juist daarom echter moet deze benaming hier met beslistheid worden afgewezen; onverschillig of men die met de Schrift in haar geheel, of wel met de enkele schrijvers verbindt. Wat de laatsten betreft, zij waren niet wat wij noemen Godgeleerden, maar instrumenten, waarvan de Heilige Geest zich bediend heeft, om Godskennisse te openbaren. Al meer stemt dan ook ieder toe, dat het niet aangaat in de Heilige Schrift scherpbelijnde begrippen te zoeken, en dat er in de Heilige Schrift en bij haar schrijvers nog veel minder van een samenstel van zulke begrippen sprake kan zijn. En nog veel minder kan men van een Godgeleerd systeem met toepassing op de Heilige Schrift *als geheel* gewagen. Zelfs elke constante terminologie ontbreekt in de Heilige Schrift, en nog veel minder gaat het aan, doorlopend in de H. Schrift een wel ineengesloten geheel van Godgeleerde denkbeelden en voorstellingen aan te wijzen. Wie alzoo van Theologia biblica spreekt, gebruikt een term, die of heel iets anders beteekent dan wij onder Theologie verstaan, of wel hij bezigt een uitdrukking, die de revelatie ontkent, en aan de schrijvers der Heilige Schrift een karakter opdringt, dat ze *niet* bezaten.

Doch ons protest reikt nog verder. Is de Heilige Schrift het principium Theologiae, dan *begint* de Theologie eerst, als de Heilige Schrift er is. De actie van den Heiligen Geest, waardoor de Heilige Schrift tot stand kwam, was dan een andere dan de actie van dienzelfden Heiligen Geest als Doctor Ecclesiae, die uit deze Heilige Schrift de Theologie deed opkomen. De wortel hangt zeer zeker met den boom saam, maar is de boom niet, veelmin de boomvrucht. Bestaat nu juist de taak der Theologie hierin, dat ze de cognitio Dei, die voor ons in de Heilige Schrift gedeponeerd is, uit die Schrift uitneemt, en reflecteert in het

algemeen menschelijk bewustzijn, dan is het uiteraard loochening der revelatie als zoodanig en miskennis van de eigenaardige roeping der Theologie, indien men ook reeds bij de Heilige Schrift van een *Theologia totius Scripturae* of van een *Theologia scriptorum biblicorum* spreekt. De Openbaring is ons in de Heilige Schrift gegeven, ingewikkeld in de symbolisch-aesthetische kunsttaal van het Oosten. Uit die oostersche wereld wordt nu haar inhoud overgedragen in dat westersch bewustzijn, dat het algemeen menschelijk bewustzijn tot dialectische klaarheid poogt te brengen; en eerst waar deze overgang plaats heeft, ontstaat de Theologie. Het begrip van Theologie, gelijk dit in de Kerk gold als uitdrukking voor Godgeleerd inzicht in de ons geopenbaarde waarheid, kan en mag dus niet geantidateerd worden, en hiermee is de benaming van *Theologia biblica* geoordeeld. Want wel is waar hebben ook vroegere Gereformeerde dogmatici, vooral sinds de Cocceiaansche beweging, van een *Theologia paradisi*, *Noächi*, *Abrahami* enz. gesproken; doch door hen was hiermee nooit iets anders bedoeld dan de *cognitio Dei*, die hun geopenbaard was. Noch Gabler noch zijn volgelingen kunnen zich echter op dit aloude spraakgebruik beroepen, daar zij in dezen term de uitdrukking *Theologia* steeds in anderen zin, en wel bepaaldelijk in dien van Godgeleerde wetenschap, verstonden.

Nog minder gaat het natuurlijk aan te spreken van *Dogmatica biblica*, een tweede studievak, dat zich allengs naast de *Theologia biblica* is komen aandienen. Het verschil tusschen beide werd dan hierin gezocht, dat de *Theologia biblica* meer historisch de meening der onderscheidene schrijvers uiteenzette, terwijl de *Dogmatica biblica* deze onderscheidene meeningen, naar de verschillende loci, in systeem bracht. Bij het Nieuwe Testament liep deze onderscheiding dan tamelijk wel, maar reeds bij het Oude Testament stuitte men op de moeielijkheid, om aan de onderscheidene boeken een eigen samenstel van religieuze en ethische denkbeelden te ontleenen. Meestal nam men bij het Oude Testament dan ook zekere groepeerings van schrijvers aan, en behandelde men de godsdienstige voorstellingen uit zekere perioden, hoogstens met individueele behandeling van enkele

profeten. Anders daarentegen werd het, als men aan het Nieuwe Testament toekwam, waarbij men dan afzonderlijk de denkbeelden van Jezus, van Paulus, van Johannes enz. ter sprake bracht. En na nu in dier voege de godsdienstige denkbeelden, die men op zulk een wijze in de Heilige Schrift verspreid vond, geordend te hebben, ging men dan in de tweede plaats over tot het systematiseeren van deze denkbeelden, en schiep op die wijze wat men noemde een Bijbelsche Dogmatiek, die dan gesteld werd tegenover de Kerkelijke Dogmatiek, om beider resultaat, ten slotte in een critische of individueele Dogmatiek, waarin de Godgeleerden hun eigen denkbeelden systematiseerden, te laten uitloopen. Bij de Dogmatologische vakken komen we hierop terug. Reeds thans echter moet protest aangeteekend tegen elke poging, om uit de Heilige Schrift een *bijbelsche* dogmatiek, in tegenstelling met wat men gemeenlijk onder Dogmatiek verstaat, te distilleeren. Er is geen Dogmatiek denkbaar, tenzij zich vooraf het dogma gevormd hebbe, en het dogma is als zoodanig een vrucht van het levensproces *der Kerk*. In de Heilige Schrift zijn geen dogmata, maar is alleen de stof gegeven, waaruit de Kerk, onder de leiding des Heiligen Geestes, de dogmata te construeeren heeft. De voorstelling, alsof de Schrift ons reeds dogmata bood, heft alzoo het eigenaardig begrip van dogma op, verlaagt dit tot een religieuze voorstelling of Godgeleerde meening, en vernietigt derhalve juist datgene in het dogma, wat het tot dogma maakt.

Kwalijk valt dan ook te loochenen, dat het ter bane brengen zoowel van de dusgenaamde Theologia biblica als van de Dogmatica biblica weinig anders was dan het zoeken naar een instrumentum belli, ten einde met behulp hiervan de kracht der kerkelijke Belijdenis te breken. De historie leert dan ook, hoe vooral de Rationalisten op dit terrein hun lauweren zochten. Zij hadden gebroken met de belijdenis der Christenheid, en poogden nu, door hun teruggaan op de Schrift, zich kerkelijk een schoone positie te verzekeren. Immers oppervlakkig beschouwd had het al den schijn, alsof zich hier slechts de oppositie der Reformatoren tegen de toenmalige hierarchie herhaalde. Gelijk de Reformatoren zich van de Kerk op de Schrift hadden beroepen, zoo gingen ook

zij van de Kerkelijke dogmatiek op de Schriftuurlijke dogmatiek terug, en konden zich alzoo voordoen, als traden ze in het spoor van hun illustre voorgangers. Zeer diep wortelde in de Kerken der Reformatie de overtuiging, dat elk stuk der kerkelijke belijdenis steeds aan de Heilige Schrift appellabel bleef, en het is van deze overtuiging dat zij misbruik maakten, om hun nieuwe methode ingang te doen vinden. Iets waarbij ze geheel voorbij zagen, hoe de Reformatoren, ook al was hun methode soms van een onhistorisch apriorisme niet geheel vrij, nochtans de dogmata der groote conciliën volstandig beleden, en nooit aan het oprichten van tweëërlei dogmatiek, waarvan alleen de ééne *waarheid* zou behelzen, en de andere slechts *historische* waarde zou bezitten, gedacht hebben. Immers dit juist was het stuitende, dat de Rationalisten hun Theologia biblica niet opzett'en, om ze te gelooven, maar om eerst met de Theologia biblica de kerkelijke belijdenis te ontwrachten, en daarna tegenover beide hun eigen teelt van den akker der *ratio recta* te plaatsen. Want wel poogde men eerst aan deze stuitende consequentie te ontkomen, door in de Theologia biblica meer zijn eigen denkbeelden dan die der Schrift-auteurs te geven, maar, hoe men hiertoe ook de exegese verwrong, het exegetisch en historisch geweten sprak hier toch te sterk, en ten slotte moest men wel tot de bekentenis komen, dat wel zóó de Schrift leeraarde, maar dat men daarom het zelf nog niet zoo geloofde. Dit kon ook niet anders. Wie toch de Theologia biblica op den troon verheft, kweekt hierdoor historischen zin, en nu spreekt het vanzelf, dat het niet aanging de Schriftstudie historisch op te zetten, en daarna zoo derwijs alle historisch besef in het aangezicht te slaan, dat men de historische ontwikkeling van de denkbeelden der Schrift in dogma en kerk eenvoudig ignoreerde, om, met overspringing van achttien eeuwen, over de Schrift te gaan oordeelen, alsof nog nimmer eenige studie aan haar inhoud besteed was. Vandaar dat ten slotte de theologia biblica en de dogmatica biblica slechts vooropgingen, en hierna de theologia en dogmatica ecclesiae volgden, om zoo het terrein vrij te krijgen voor de uiteenzetting van eigen denkbeelden.

Intusschen, al verwerpen we uit dien hoofde de aldus zich aan-

dienende studievakken, en al verbloemen we in het minste niet de vijandige strekking tegen de waarheid, die in het opkomen dezer vakken niet te miskennen valt, toch beweren we daarom allerminst, dat de latere dogmatici geen vat op zich hadden gegeven, noch ook, dat deze vakken niet den stoot gaven tot de opkomst van een nieuwe studie, die onder den naam van *Historia revelationis* wel terdege een eereplaats in het corpus theologiae inneemt. Het is toch moeilijk te loochenen, dat de latere dogmatici zich al te zeer gewend hadden, de Schrift te beschouwen als een tuighuis volgestapeld met *loci probantia* ¹⁾. Men sloeg zijn Bijbel op, waar ook, en schreef er uitspraken uit over. Gelijk een rechter of advocaat zijn wetboeken raadpleegt, om er een artikel uit te citeeren, zoo citeerde men te hooi en te gras uit de Heilige Schrift. Hierin nu school een ganschelijk voorbijzien van het historisch-organisch karakter, dat aan de Heilige Schrift niet mag betwist worden. Indien de heilige Schrift fix und fertig uit den hemel ware gevallen, en niets behelsd had dan een breede reeks verklaringen, zou deze methode zich hebben laten verdedigen; maar ze was uiteraard onhoudbaar, nu de Schrift, in den loop der eeuwen, door de hand van tal van schrijvers, was tot stand gekomen, en ons, in stee van een soort hemelschen catechismus, een openbaring van realiteiten in historisch proces aanbiedt. Onze Reformatoren en de dogmatische theologen, die onmiddellijk op hen zijn gevolgd, deden zoo dan ook niet. Wie b.v. Voetius' tractaat de auctoritate Sacrae Scripturae, of Junius' tractaat over het gezag van de Mozaïsche wet leest, neemt kennis van een dissertatie over de vraag, welke woorden die in de Heilige Schrift voorkomen voor ons *wel*, en welke *geen* gezag bezitten, b.v. ten opzichte van hetgeen gesproken werd door de vrienden van Job, en hetgeen voorkomt in de sociaal-politieke wetgeving, die Israel ontving. Hier sprak zich dus bewust en duidelijk de overtuiging uit, dat er in de Heilige Schrift te onderscheiden viel; dat niet elk woord van de Schrift gezag bezat; en dat naar vaste methode, en door te letten op het verband vooral,

¹⁾ Niet: *loci probantes*. Zie BRETSCHNEIDER, *Syst. Entw. aller in der Dogmatik vork. Begriffe*. p. 101.

moest uitgemaakt, of deze of gene uitspraak, die in de Heilige Schrift voorkwam, al dan niet autoriteit en normatieve kracht voor ons bezat. Later echter had men dit onderscheid, en het beginsel, dat zich in deze onderscheiding uitsprak, over het hoofd gezien, en citeerde men uit de Schrift zonder keur of nadenken. Hierin nu school een besliste miskenning van het eigenaardig karakter der Schrift; het was een wegcijferen van het recht der historie; en in zooverre was het pogen, om het goed recht der historische opvatting te herstellen, volkomen gerechtvaardigd. De Achilleshiel der latere dogmatiek was ontbloot en daarop schoot men nu te recht zijn pijlen af.

Toch beelde daarom niemand zich in, dat het goed recht der *loci probantia* als zoodanig te betwisten viel. Mits men lette op het historisch verband, en tusschen uitspraak en uitspraak onderscheide, moet dit deugdelijk recht veeleer onverkort gehandhaafd worden. De zaak is namelijk deze, dat in het historisch proces der openbaring niet slechts feiten, aanduidingen en omsluerde denkbeelden, maar ook herhaaldelijk kloeke, duidelijke *uitspraken* voorkomen, waarin de Heilige Geest òf het program geeft voor wat straks zich gaat ontwikkelen, òf wel de voltooide openbaring resumeert. We behoeven slechts op Gen. III : 15, Johannes III : 16 en Matth. XXVIII : 18 v.v. te wijzen, om te doen gevoelen, dat dit metterdaad zoo is. Eerst bij de Dogmatologische afdeling kan dit punt nader worden toegelicht, maar zooveel blijkt dan toch nu reeds, dat het gebruik van *loci probantia*, dat zich, het zij terloops herinnerd, dan ook nog steeds tot zelfs bij de verst afwijkenden handhaaft, op zichzelf volkomen rechtmatig is. Feitelijk is het door de Kerk in haar officieele verklaringen nooit anders dan in opgemelden zin begrepen. En hoeverre men zich later ook in onoordeelkundig misbruik verliep, toch heeft niemand ooit in letterlijken zin pêle mêle uit de Schrift geciteerd. Om slechts dit éene te noemen, nooit heeft iemand een woord van satan of van een boos mensch, dat ons bericht werd, als autoritatief geciteerd; en ook staat het vast, dat, welk misbruik men soms van de Mozaïsche wetgeving gemaakt hebbe, nooit iemand geoordeeld heeft, dat b.v. het leviraathuwelijk ook óns van God geboden bleef. Metter-

daad is er in de practijk dus *altoos* onderscheid gemaakt. Niet *per se* omdat iets uit de Schrift voortkwam, gold het als gezaghebbend, maar omdat men oordeelde het onder de Schriftuitspraken, die als *loca probantia* golden, te mogen rangschikken. Mits derhalve het onaantastbare recht der eigenlijke *loca probantia* gehandhaafd blijve, aarzelen we niet, de methode van het onoordeelkundig Schriftgebruik te wraken, en ons aan te sluiten bij hen, die op een meer in het licht stellen van het historisch-organisch karakter der Openbaring aandringen. Juist dit is het dan ook, wat we met de *Historia Revelationis* als afzonderlijk studievak bedoelen.

Immers de *te* uitsluitende practijk in zake de *loca probantia* had tot droef gevolg, dat een zoo groot deel der Heilige Schrift feitelijk op nonactiviteit werd gesteld. Indien men als *loca probantia* in engeren zin uit de dogmatische werken der laatstelijk aan de opkomst der Theologia biblica voorafgaande theologen, de door hen aangehaalde Schriftverzen bijeenleest, komt men niet licht over de twee duizend; indien men nagaat over welke Schriftverzen gemeenlijk rond wordt gepredikt, slinkt dit aantal nog aanmerkelijk; en als men zich afvraagt, hoe groote stukken der Heilige Schrift feitelijk buiten gemeentelijk gebruik bleven, krimpt de omvang der Heilige Schrift, voor zooverre ze voor de Kerk werkelijk meetelde en heerschappij uitoefende, al tot zeer kleine proportiën in. En niet alleen dat de *omvang* van het gebruikte deel der Heilige Schrift inkromp, maar ook werd de deur opengezet voor een ernstig gevaar. Door buiten het verband, op den klank af te citeeren, ontstond er feitelijk een revisie van de Heilige Schrift, die niet zelden haar beteekenis omzette, en tegen haar inging. Men denke slechts aan uitspraken als: „De mensch zal bij brood alleen niet leven, maar bij alle woord, dat uit den mond Gods uitaat”; „Niet door kracht of door geweld, maar door mijnen Geest zal het geschieden,” en zooveel meer, die, in regelrechten strijd met haar Schrifuurlijke beteekenis, vaak in de Kerk, tot zelfs in de prediking, in een zin werden gebezigd, die geen oogenblik recht van betaan heeft. In Matth., IV : 4 beteekent het „woord Gods” *den segen* op het brood, en volstrekt niet de Heilige Schriftuur, en in Zach. IV : 6 wordt Zerubbabel volstrekt niet van actief

handelen afgemaand, maar wordt hem juist aangezegd, dat hij voor het geweld van den vijand niet zal terugdeinzen. Dit kwaad nu, en zooveel meer, is alleen uit den weg te ruimen, indien men bij alle citeeren uit de Heilige Schrift, ook dus bij de *loca probantia*, het kader in het oog houdt, waarin deze Schriftuitspraken voorkomen, en dit nu is alleen mogelijk, indien men het historisch karakter der Openbaring door opzettelijke studie in het licht laat treden.

Omdat de Openbaring een historisch proces doorliep, dáárom moet ze ook in een *historia revelationis* geteekend worden. Dat we den naam van *Theologia biblica* verwerpen, is dus allerminst omdat we aan dit historisch karakter der Openbaring willen te kort doen, maar juist omdat we het te beter tot zijn recht willen doen komen. *Theologia biblica* is geen naam voor een *historisch* vak, maar voor een thetisch-systematische studie. Een historisch proces kan nooit anders dan in een *historie* worden weergegeven, en het is alzoo eisch, dat ook in den naam van dit vak dat historisch karakter uitkome. Niet dus *Theologia biblica*, maar *Historia biblica*. Dat we echter niet van *Historia biblica*, maar van *Historia Revelationis* spreken, is wijl geen verwarring met de *Historia Sacra* mag plaats grijpen. Er wordt ons in de Heilige Schrift tweeërlei voorgelegd. Vooreerst het verhaal van een reeks *reële gebeurtenissen*, en ten andere een mededeeling omtrent hetgeen te midden dier historische realiteit ons als *waarheid* geopenbaard is. Leven en Leer staan ook in de Heilige Schrift naast elkander, niet afgescheiden, maar toch onderscheiden. Het *zijn* en het *bewustzijn* hebben ook hier elk een eigen sfeer, die tot afzonderlijke behandeling noodzaakt. Wel lag er ook in hetgeen Jezus deed een gedachte uitgesproken, en omgekeerd stond bijna elk woord dat hij sprak met zekere historische realiteit in verband; maar het onderscheid tusschen wat hij *sprak* en *deed* wordt daardoor toch in het minst niet opgeheven. Al geven we dan ook toe, dat de naam *Historia Revelationis*, in ruimeren zin opgevat, feiten én uitspraken zou kunnen omvatten, en zich dan in twee deelen, t. w. de *Historia rerum gestarum* en de *Historia idearum*, zou kunnen splitsen, toch scheen het eenvoudiger voor de *res gestae* den naam van *Historia Sacra* te bezigen, en den naam van *Historia revelationis* te kiezen

voor wat de openbaring in de wereld van ons bewustzijn betrof. Juist echter om dit historisch karakter van deze studiën, ontkennen we, dat ze systematisch mogen behandeld worden. Een Dogmatica biblica is, welbegrepen, niet anders dan de zuivere dogmatiek, die in het spoor der waarheid loopt. En een disponeeren van de onderscheidene uitspraken der Heilige Schrift over de verschillende loci, mist òf elk wetenschappelijk karakter, òf is slechts een andere rangschikking van een altoos historische stof. Immers bij elke locus, b. v. bij den locus de Deo, moet uiteengezet, hoe de Goddelijke Openbaring allengs klaarder en helderder, de cognitio Dei voor ons ontsluit heeft, tot eindelijk in Jezus' afscheidswoord vóór zijn hemelvaart de klare openbaring der Drievuldigheid doorbreekt,

Hieruit volgt echter geenszins, dat de Historia Revelationis de voortgaande Openbaring uitsluitend uit de dicta Sacrae Scripturae zou hebben te nemen. Ook in de daden Gods spreekt zich zijn heerlijk beeld uit, en in de beschikkingen zijner Goddelijke Voorzienigheid openbaart Hij zijne gedachten; gezwezen nu nog van het symbolisch en typisch licht, dat in allerlei instellingen en gebeurtenissen en personen duidelijk doorstraalt. De Historia Revelationis heeft derhalve haar stof evenzeer te ontleenen aan den *zakelijken* inhoud der Schrift, en in zooverre op de Historia Sacra terug te gaan. Altoos echter blijft hierbij dit verschil tusschen haar en de Historia Sacra bestaan, dat zij de feiten, gebeurtenissen en instellingen niet als zoodanig behandelt, maar alleen raadpleegt, om de idee te verstaan, die zich er in uitspreekt. Daarom gaan de Archaeologia Sacra en de Historia Sacra voorop, en moet de Historia Revelationis eerst na deze volgen, daar zij immers noch de toestanden noch de gebeurtenissen zelve onderzoekt, maar van hetgeen door de beide andere vakken onderzocht is, kennis neemt.

Vraagt men nu, of de Historia Revelationis dan uitsluitend een *generale* behandeling van de geheele Openbaring in haar volledig proces toelaat, zoo zij geantwoord, dat ook bij deze Historia de regel van *alle* historie geldt, dat de behandeling òf generaal òf speciaal kan zijn, en dat noch de ééne noch de andere kan gemist worden. Er zijn ook in het proces der Openbaring *perioden*, er zijn ook in het historisch proces der Revelatie detail-

groepen, er treden ook in het historisch verloop der Goddelijke Openbaring toongevende persoonlijkheden op, en derhalve eischt ook hier de aard der stof, dat de generale behandeling gedragen worde door de detailstudie van deze perioden, groepen en persoonlijkheden. Slechts verlieze men bij deze detailstudie nooit uit het oog, dat men met de *speciale* behandeling van de Geschiedenis *der Openbaring* te doen heeft. Doel moet zijn en blijven, te onderzoeken hoe in deze of die bepaalde periode *de Revelatio* voortschreed; op wat wijze zekere groep uit deze geschiedenis een afzonderlijk verschijnsel in het geheel dezer *Openbaring* is; en zoo ook, wat een Jesaia of Johannes als instrument van deze Goddelijke *Revelatio* te beteekenen had. De mogelijkheid is daarom niet afgesneden, om, voor zoover de gegevens reiken, ook een karakterbeeld van een Paulus te schetsen, of ons te doen inleven in de religieuze gedachtenwereld van hem of zijn tijd; maar dit behoort tot de detailstudie hetzij van de Kerkgeschiedenis hetzij van de algemeene geschiedenis, en niet tot die van de *Historia Revelationis*. In de *Historia Revelationis* ligt het motief altoos bij den Heiligen Geest, is het proces der Openbaring altoos leidend beginsel, en mag derhalve de detailstudie nooit anders doen dan deze *Revelatio* toelichten of nader uitwerken. Men geraakt uit dien hoofde op een doolweg, indien men zich een Amos of Petrus als theologen gaat denken, en nu hun dogmatisch of theologisch systeem poogt uiteen te zetten. Wel leefde een iegelijk dezer mannen in een religieuze gedachtenwereld, en is deze gedachtenwereld door de Openbaring gebruikt, gebruikt zelfs met die individueele variatiën, die meer dan één hunner daarin aanbracht; maar in de *Historia Revelationis* doen én deze religieuze gedachtenwereld én deze individueele variatiën slechts dienst als het stramien, waarop de Heilige Geest borduurt; en niet dat stramien, maar het borduursel zelf is hetgeen de revelatie uitmaakt, en waarom het ons te doen moet zijn. Wie het anders neemt, vergeet met de eenheid der Schriftuur te rekenen, miskent het exceptioneel karakter, waarin de instrumenten der Openbaring optraden, en moet er wel op uit zijn, om ook hier den Goddelijken factor, en alzoo juist datgene waarom het in

de Historia Revelationis te doen is, psychologisch te vernietigen.

Dankbaar mag dan ook erkend, dat de noodzakelijkheid om de geschiedenis van de Openbaring als een geheel te beschrijven, zij het ook nog vaak onder den valschen naam van Theologia Biblica, steeds helderder wordt ingezien. Reeds liggen schoone proeven van zulk een geschiedenis, zij het ook meest nog voor Oud en Nieuw Verbond afzonderlijk, op de theologische boekentafel. Dit wekt de hoop, dat ook het *geheel* der Openbaring eerlang in zijn eenheid, en in zijn doorlopend proces, tot zijn recht zal komen, en dat aldus het te specifiek „Christelijke” zal terugtreden, om deze rijke Openbaring weer als een openbaring van Gods wege aan heel ons menschelijk geslacht te leeren verstaan. Niets toch heeft aan het absoluut karakter der Openbaring zoozeer afbreuk gedaan, als de opvatting van het „Christendom” als een phaenomenon *naast* andere phaenomena op religieus gebied, dat dan met name van Israel's religie werd onderscheiden en er mee werd gecoördineerd. Het „Christelijke” is niet iets relatiefs en specifieks, maar het absolute en generale. In den Christus hebben we niet met *eene* openbaring der waarheid, maar met *de* openbaring der waarheid te doen. Zijn zelfuitspraak was *Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια*, d. i. de incarnatie van die *ἀλήθεια*, die van het paradijs af begonnen is aan ons menschelijk geslacht geopenbaard te worden. Het is één en dezelfde God, die naar één bestek, en in éénzelfde historisch proces, tot de vaders gesproken heeft door de profeten, en tot ons spreekt door den Zoon. Het is één *μυστήριον*, dat van voor de grondlegging der wereld bij God verborgen was, en als eindresultaat door Hem onder de bedeeing des Nieuwen Verbonds aan het licht is gebracht, t. w. dat de revelatie *niet* particularistisch en speciaal was, maar universalistisch en voor heel ons geslacht bestemd, zóó dat de volkeren medeërfgenenamen zijn, en het einddoel blijft *τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐν τῷ Χρῶ*. (Efeze 1:10 cf. 3:9; Rom. 16:25; Col. 1:26; 2 Tim. 1:9; Titus 1:2; 1 Petr. 1:20). Het is vooral hier, dat Schleiermacher's grondfout schuilt. Om aan de empiristische neiging te gemoet te komen, heeft hij het „Christelijke” gespecificeerd als een relatief, concreet verschijnsel, maar dan ook juist daardoor aan het absoluut karakter *der waarheid*

afbreuk gedaan en de algemeen *menschelijke* beteekenis van de Openbaring verzwakt.

Opgevat in de beteekenis, die ze zich voor zichzelf vindiceert, is alzoo de geschiedenis der Openbaring bestemd, een zeer ver reikenden invloed op de Kerk van Christus uit te oefenen. Zonder toch in het minst het goed en deugdelijk recht der *loci probantia* aan te tasten, en zonder in het minst afbreuk te doen, zoo aan het stichtelijk gebruik der Heilige Schrift voor eigen devotie, als aan den geestelijken invloed, die ook van de geïsoleerde Schriftuitspraken, zoo in de prediking over bepaalde teksten als door de individueele toepassing van zulke teksten op eigen levensomstandigheden, uitgaat, zal door deze geschiedenis der Openbaring het organisch geheel van Gods genadewerk weer in het licht treden; de *loci probantia* zullen in hun kader worden gezet; de willekeur der allegorie zal gestuit worden; het inzicht in de gewijzigde beteekenis van woorden en uitdrukkingen in de verschillende perioden dezer Openbaring zal voor verwarring van het ongelijke behoeden; die breede deelen der Schrift, die nu voor de praktijk braak liggen, zullen hunne beteekenis herkrijgen; personen, instellingen, gebeurtenissen, het zal alles blijken gedragen te zijn door een hoogere gedachte, en door een geestelijke idee te zijn beziel. Voor de stijfheid van het mechanisch gemanieëerde zal de lenigheid van het organisch levende in de plaats treden. En het eind zal zijn, dat iets bewijzen uit de Schrift niet meer zal beteekenen, eenige teksten te citeeren, maar aan te toonen, dat krachtens het geheel der Openbaring metterdaad zóó en niet anders het licht valt in onze donkerheid. — Hierbij echter zal het er vooral op aankomen, zich te wachten voor een averechtsche voorstelling, die zoo licht bij de beschrijving van een historisch proces insluipt. Men neigt er namelijk zoo gemakkelijk toe, om bij den aanvang van zulk een proces uit te gaan van schier niets, allengs het phaenomenon te laten groeien, en eerst bij zijn voleinding de vrucht te laten uitkomen. Met den Christus is men er dan. In hem is het middel ter zaligheid gereed, en al wie na hem leefde kan nu dezer zaligheid deelachtig worden. Maar hier volgt dan ook uit, dat wie vóór hem leefde dat middel ter zaligheid miste, en dus

of dat deze allen van de zaligheid zijn uitgesloten, of wel dat er zaligheid ook buiten den Christus is; beter nog gezegd, dat de geheele quaestie der zaligheid wegvalt. Op die wijze nu wordt, ook praktisch en geestelijk, de Openbaring in de hartader aangetast. Zij toch doet zich voor als ons geschonken, niet om onze religieuze voorstelling te verrijken, maar om ons te redden van het verderf. Het niet verzinken in de *ἀπώλεια*, maar *ζωὴν αἰώνιον ἔχειν* is de zenuw van heel den raad Gods, waaruit de Openbaring ons toekomt. En dus moet van tweeën één: Of diezelfde genade, die in Christus objectief gerealiseerd werd en haar voleinding vond, moet ook achteruit tot in het paradijs terugwerken, of allen, die vóór Christus leefden, zijn verloren gegaan. Is nu deze laatste gedachte door de Schrift zelve volstrekt afgesneden, dan is het de plicht van de Geschiedenis der Openbaring duidelijk te doen uitkomen, hoe het historisch proces juist zóó verliep en het organisch karakter der Openbaring juist zóó was ingericht, dat er in elke periode van dit proces een weg ter zaligheid ontsloten was, en dat toch het geheel zich eerst in den Christus voleindt. Voor wie Gen. III: 15, niet geïsoleerd, maar in zijn verband en kader, als wezenlijke Openbaring belijdt, steekt hierin nu in het minst geen onoverkomelijke moeilijkheid; maar helder dient ingezien, dat wie zelfs het monotheïsme eigenlijk eerst in Israels derde periode laat opkomen, hiermee feitelijk het geloof, dat het om onze zaligheid gaat, reeds heeft prijsgegeven. Predikers, die alzoo de Schrift bezien, en dan toch op Christus, als den eenigen Naam om zalig te worden, wijzen, verstaan of de kracht van hun eigen woorden niet, of ze dragen de oneerlijkheid in het Heilige der Heiligen.

Het bovenstaande saamvattend komen we derhalve tot de conclusie, dat de *Historia Revelationis* het proces der Openbaring van God aan ons menschelijk geslacht heeft te beschrijven, en dit proces zoo in zijn deelen als in het geheel van zijn verloop heeft toe te lichten.

Ze valt dus vanzelve uiteen in:

- I. *Historia revelationis generalis.*
- II. *Historia revelationis specialis.*

Twee deelen, waarbij dan ook hier de beide formeele vakken komen, waarvan het ééne de *methode* van deze geschiedenisbeschrijving vaststelt, en het andere het *verloop* van deze geschiedenisbeschrijving verhaalt.

§ 18. *Resultaat der Bibliologische groep.*

In § 2 is kortelijk uit het Tweede Deel dezer Encyclopaedie geresumeerd, hoe het subiect uit zijn eigen ik tot het obiect der Bibliologische groep, d. i. tot de Heilige Schriftuur, komt. Thans, nu de bespreking der Bibliologische groep is afgelopen, dient evenzoo in het kort saamgevat, tot welk resultaat we met de Bibliologische groep gekomen zijn. Voorop gingen de *canonische* vakken, die, voor zoover dit ons gegund is, de gebondenheid, die het subiect aan de Heilige Schrift ontwaart, althans voor wat haar vorm aangaat, poogden te verklaren. Daarna kwamen de *exegetische* vakken, die rekenschap gaven van den zin, die aan den tekst van de Schriftuur moet worden toegekend. En eindelijk de *pragmatische* vakken, die ons het getuigenis der Heilige Schrift, zoo omtrent daadzaken als gedachten, in organischen samenhang voor oogen stelden. Achtereenvolgens is dan het Boek als *heilig boek*, de Schriftuur als *schrift*, en de Bijbel als *getuigenis*, naar zijn inhoud, onderzocht. Denken we ons alzo deze studiën als in absoluten zin voleindigd, dan kon hiermee de Heilige Schrift ter zijde worden gelegd, en zou met het aldus gewonnen resultaat verder moeten geopereerd worden. Zoo staat het intuschen met deze studiën niet. Ze verkeeren ten deele nog in een voorloopig stadium, en kunnen ten andere haar stof nooit uitputten. Een exegese, die volledig *geheel* den zin der Schrift voor elk vers uitputte, is niet te geven, en noch de Historia Sacra noch de Historia Revelationis kunnen in additieven zin compleet zijn. Wie dit waande, zou om de boomen het woud niet meer zien, en in de details zou het historisch overzicht van het geheel ondergaan. Dit behoeft dan ook niet. De exegese kan er mede volstaan, zoo ze ons de mogelijkheid waarborgt, om ook bij het verder

onderzoek steeds zekerheid omtrent den zin van het Schriftwoord te erlangen. En de *Historia Sacra* en de *Historia Revelationis* gaan vrij uit, zoo ze ons slechts voor elke groep en elke periode het kader van die algemeene gezichtspunten leveren, die bij de latere onderzoeking van elk detail dit detail in zijn lijst plaatsen. Daarom mag niet gezegd, dat de volgende groepen dit werk aan de Bibliologische groep uit de hand nemen. Integendeel, zoo dikwijls de ecclesioloog, de dogmaticus of de practicus eenig tekstwoord nader onderzoekt, is hij *exgeet*, en zoo dikwijls één hunner een bijzonder punt der gewijde geschiedenis of der Openbaring verder naspeurt, arbeidt hij aan de *Historia Sacra* of aan de *Historia Revelationis*. Alleen maar, hij doet dit dan *gelegentlich*, als middel voor een ander doel.

Dit voor wat het formeele resultaat aangaat. Het materieele daarentegen ligt hierin, dat de *Historia Sacra* uitloopt op het phaenomenon der *Wereldkerk*; d. i. op de Kerk, die, uit de windselen van Israel losgewonden, weer in haar universalistische beteekenis optreedt; en dat parallel hiermede de *Historia Revelationis* aan die Kerk een *Thesaurus Veritatis*, een Woord Gods, in handen geeft, die, in zijn kern saâmgevat, als *het Evangelie* de wereld ingaat. Dit worde niet zoo verstaan, als zou eerst door de *Historia Sacra* het bestaan van de *Kerk*, en eerst door de *Historia Revelationis* de rechtstreeksche inhoud van het *Evangelie* aan den geloovige ontdekt worden. Dit te beweren, ware de abstractie van het pedantisme. Maar van den geloovige is hier geen sprake. Sprake is hier alleen van het subject der theologische wetenschap, en *dit* subject nu ziet eerst uit de *Historia Sacra* de *Wereldkerk*, en uit de *Historia Revelationis* het *Evangelie* opkomen. De geloovige wordt in de Kerk geboren, ontvangt bij zijn geboorte haar Doop, en wordt van kindsbeen af in de kennisse van het Evangelie ingeleid, meest zelfs in nader geassimileerden vorm. Maar het subject der Theologie, d. i. het „ik dier denkende menschheid, die der palingenesie deelachtig werd,” behoort als zoodanig tot geen enkele geïnstitueerde Kerk, wordt niet gedoopt, en weet aan het begin van zijn weg niets. Alleen in dien zin worde het dan ook verstaan, zoo we hier en de kennisse dier *Wereldkerk* als resul-

taat de *Historia Sacra* en de kennisse van het *νηγυγμα* als resultaat der *Historia revelationis* voorstellen.

Intusschen heeft het wetenschappelijk of theologische subject dit resultaat thans wel voor zich liggen, maar daarmee is het nog niet geassimileerd. Het erts is uit de mijn opgedolven, maar daarom nog niet verwerkt, nog niet opgesmolten en in zijn kunstvorm gegoten. Vandaar dat thans de vraag rijst, of de bestemming van het Woord Gods geen andere is, dan om in dien vorm van opgedolven erts te worden uitgestald, dan wel of dit Woord Gods een nog verder strekkende energie in zich draagt, en dienovereenkomstig tot een meerdere energie van het subject leidt. En evenzoo rijst de vraag, of de Wereldkerk eenvoudig voor ons verschijnt als het ons in de Schrift berichte resultaat der *Historia Sacra*, dan wel of die Wereldkerk zelve, organisch met dat Woord verbonden, ons in haar verloop de werking van dat Woord leert kennen. Vandaar dat we thans uit de Bibliologische overgaan in de Ecclesiologische groep, ten einde te onderzoeken, welke beteekenis aan dit resultaat der *Historia Sacra* in het verder verloop der Kerk tot op onzen tijd moet worden toegekend. Immers zooals het methodologisch voor het subject der Theologie staat, zoo is het ook feitelijk toegegaan. Gelijk het subject der Theologie de Wereldkerk als vrucht van Gods Woord voor zich ziet staan, zoo is ook feitelijk die Kerk, wat haar geïnstitueerden vorm betreft, uit dat Woord opgekomen, door dat Woord voortgeplant, en wordt ze nog door dat Woord in stand gehouden; iets wat de inleidende § op de Ecclesiologische groep nader uiteenzet.

TWEEDE AFDEELING.

DE ECCLESIOLOGISCHE GROEP.

§ 19. *De Ecclesiologische groep als zoodanig.*

Even standvastig als de *Heilige Schriftuur* steeds haar onveranderlijk recht op een zelfstandige groep in het organisme der Theologie handhaafde, even constant deed dit feitelijk de *Ecclesia*. Telkens heeft men gepoogd, en poogt men nog, om de Heilige Schriftuur onder de historische groep thuis te brengen, teneinde ze hierdoor van haar zelfstandige positie te berooven; maar hoe schoon men dit ook, op Schleiermacher's initiatief, schematisch opzette, toch blijft de groep van studiën, die door de Heilige Schriftuur in het leven werd geroepen, zulk een zelfstandig karakter vertoonen en zulk een heerschende plaats innemen, dat ze weerbarstig alle subordineering afwijst, en feitelijk nog aan alle faculteit en in elke encyclopaedische uiteenzetting van de Theologie zich als een eigen orgaan, ja, als het hoofdorgaan, van het organisme der Theologie handhaaft. Op dit stugge feit stuit elke poging, om tot een andere constructie van de ledematen der Theologie te geraken, altoos weer onverbiddelijk af. De Heilige Schriftuur bezit en handhaaft nu eenmaal op het theologisch terrein deze haar koninklijke positie; en wel verre er vandaan, dat zij zich ooit duurzaam zal laten *subordineeren*, scheen het langen tijd, alsof ze zelfs in eigenlijken zin geen *coördinate* groepen naast zich dulde. Althans die andere breede groep van theologische vakken, die zich om de *Ecclesia* bewoog, tobde eeuwenlang, eer ze tot haar recht van coördinatie geraken kon. De ecclesiologische groep sloeg wel van meet af een eigen tente op,

en uit die tente was ze nooit te verdrijven; maar ze verkreeg desniettemin lange eeuwen geen erkend burgerrecht. Ze was en bleef *παροικος*. Of, wil men een ander beeld, ze zeilde wel achter de vloot aan, maar werd in die vloot niet als een eigen smal-deel gerekend, en aldus in haar essentiele beteekenis voor de Theologie miskend. Toch, en dit houde men wel in het oog, was er nooit sprake van, om haar bij een andere groep in te deelen. Feitelijk vormde ze altoos en van meet af een eigen studiegroep. Alleen maar, over het encyclopaedisch verband van deze groep met de overige groepen kwam men nog niet tot klaarheid. Tot op de Hervorming duurde deze onheldere toestand voort, overmits de eenheid der geïnstitueerde kerken tot op dien tijd toe het eigenlijk theologisch karakter van deze studiën omsluisde. De constitutieve studiën voor de Ecclesia namen in de dusgenaamde facultas decretorum al spoedig een dogmatisch-juridischen plooï; en de historische studiën, die zich op de Ecclesia richtten, werden meer als een onderdeel der profane historie opgevat, waarbij dan hoogstens de historie der Hiërarchie een eigen karakter erlangde, doch de historie der Kerk in haar eigendommelijkheid niet werd begrepen. Wel bezat men nog de heugenis, dat in de eerste eeuwen, toen Kerk en wereld nog vijandig tegen elkander over stonden, de historie der Kerk een eigen lijn was gevolgd; maar sinds de centrale macht der Kerk zich naar het Westen verplaatste, en in West-Europa geheel het leven der volkeren in het kerkelijk uniform had gestoken, werd de tegenstelling niet meer gevoeld. Aan belangwekkende detailstudiën op kerkhistorisch terrein ontbrak het ook toen wel niet; maar deze bleven accidenteel, en in het corps der theologische studiën was van een afzonderlijke plaats voor de ecclesiologische studiën eenvoudig geen sprake. Het schisma bracht hierin dáárom geen verandering, omdat de Oostersche en Westersche kerken derwijs lokaal uiteenlagen, dat ze feitelijk twee eigen sferen vormden, die elkander over en weer zoo goed als ignoreerden. Maar anders werd dit toen de Reformatie een tweede scheuring, maar nu op *gemengd* terrein tot stand bracht. Hierdoor toch kwamen velerlei kerkelijke instituten op eenzelfde terrein naast en tegenover elkander te staan,

die toch alle beweerden in rechte lijn van de oorspronkelijk door Christus en zijn apostelen geïnstitueerde kerk af te stammen, en tegenover elkander haar genealogisch recht hadden te bewijzen. Eerst hierdoor nu ontving de in velerlei armen gesplitste stroom der kerkhistorie een theologisch karakter; drong de studie van de Kerk als Kerk feitelijk in het kader der Theologische studiën binnen; en rees allengs de vraag, in welk verband deze groep van studiën met die der Sacra pagina, der Dogmatiek en der ambtelijke kunstvakken te plaatsen was. De groep was er. Ze ontwikkelde haar verschillende studiën onder den drang der controvers. Schier geen enkel harer vakken bleef meer onbeoefend. Dat ze als groep een eigen lidmaat in het organisme der Theologie was, viel niet langer te betwisten. Ook de faculteit erkende dit *de facto* door haar benoemingen en haar indeeling van de studiën. Slechts op de vraag, waar ter plaatse dit orgaan in het organisme der Theologie thuishoorde, bleef het genoegzaam antwoord nog zoek. En zelfs in die latere periode, toen de kerkhistorische studiën feitelijk reeds eer een te breede dan een te enge plaats innamen, en niemand meer aarzelde de Ecclesiologische groep als *eigen* groep te laten optreden, bleef het toch nog altoos meer een aanhaken dan een inlasschen. Het organisch levensverband tusschen deze groep en de overige theologische studiegroepen was nog niet doorzien.

Hiermee was aan de Ecclesiologische groep metterdaad onrecht aangedaan, en dat onrecht heeft zich gewroken; gewroken daardoor, dat sinds den aanvang onzer eeuw de Ecclesia, als zoodanig, naar voren is gedrongen; de studie der Schriftuur aan zich, als rakende haar oorkonde, gesubordineerd heeft; en, ten einde voor geheel de Theologie een *empirisch* uitgangspunt te vinden, zich zelve als *het eigenlijke object* van alle theologische studiën heeft aangediend. Of men dit deed door *die Leitung und Führung der Kirche* als doel voor zijn studie te kiezen, of wel door van de Kerk, als het empirisch gegeven object, uit te gaan, maakte in dit opzicht geen verschil. Beide malen toch was het de *Ecclesia*, die op theologisch gebied heerschappij voerde, en de Bibliologische en Dogmatologische groepen aan zich dienstbaar maakte.

Want wel bleef men nog steeds, bij het zoeken naar een keursteen, om tusschen de onderscheidene kerkelijke phaenomena te kunnen schiften, aan de Heilige Schrift tot op zekere hoogte een normatief karakter toekennen; maar dan een normatief karakter, dat men zelf vaststelde; en dat dus feitelijk meer de strekking had, om voor zijn eigen streven en bedoelen de autoriteit der Schrift en van de Oudheid in te roepen, dan om zich aan een heerschende autoriteit te onderwerpen. Het verloop heeft dan ook getoond, hoe achtereenvolgens elke nieuw opkomende, tot zelfs de verst afwijkende richting aan de Heilige Schrift juist zulk een maatstaf wist te ontleenen, die geheel overeenkwam met haar eigen uitgangspunt. De Kerk als empirisch gegeven, dus in haar confessioneele laksheid en in haar veelkleurig gewaad, miste als uitgangspunt uiteraard elke vastheid en alle constant karakter. Men leefde zelf in die Kerk; vatte zijn eigen positie in die Kerk als de normaal kerkelijke op; en ging nu op de Schrift terug, niet om eigen inzicht door de Schrift te laten revideeren, maar om ook de Schrift zulk een getuigenis te laten afgeven, dat dit eigen inzicht er volkomen door gedekt scheen. Feitelijk regelde men dus niet naar de Schrift zijn eigen positie in de empirische Kerk, maar zijn eigen positie in de empirische Kerk regelde de opvatting, die men zich vormde van de Heilige Schriftuur. Het is dus niet te sterk gesproken, indien we zeggen, dat de Ecclesiologische groep het primaat opeischte, en alle andere theologische studiën aan zich onderwierp. De thans toongevende neiging, om uit de Heilige Schrift alleen *de leer van Jezus* te distilleeren, hoe schoon ook klinkend, heeft geen andere strekking. Immers wie uit het geheel der Schrift „de leer van Jezus” isoleert, heeft reeds hierdoor met de eenheid en de autoriteit der Heilige Schrift ten eenenmale gebroken, terwijl hetgeen dan als „leer van Jezus” eruit gedistilleerd wordt, een geheel zwevend gegeven is, dat dijt of slinkt, al naar gelang de critische waardeering de Evangeliën als zaakkundige getuigen toelaat of vraakt. Zoo komt men dan ter laatster instantie uit bij getuigen, wier getuigenis men zelf remodelleeren kan, en die men zonder schroom dan ook derwijs omzet, dat zelfs hetgeen Jezus omtrent de Schriftuur des Ouden

Testaments heet verklaard en betuigd te hebben, niet meer tegen eigen aanrandig van het Schriftgezag kan worden opgeroepen.

Toch heeft ook deze „Ueberwucherung” van de Ecclesia voor het rechte inzicht in het organisch bestand der Theologie geen te verwerpen vrucht afgeworpen. De ecclesiologische groep was nu eenmaal, niet als studiegroep verwaarloosd, maar in haar organisch recht miskend. Dit dwong haar, om, bij ongeregeld recht, door meer te praetendeeren dan haar toekwam, het vraagstuk van het haar toekomend familierecht aan de orde te stellen; en dank zij den nadruk, waarmee dit vraagstuk aan de orde kwam, begint thans metterdaad rechtsregeling ook hier mogelijk te worden. Hierbij nu is uit te gaan van het notoire feit, dat niet de Encyclopædie de ecclesia als object van een eigen groep aanstelt, maar dat de ecclesia feitelijk sinds lang gebleken is tot een eigen groep van studiën uit te lokken en aanleiding te geven. De ecclesiologische groep wordt niet door de Encyclopædie gemaakt, maar de Encyclopædie vindt deze groep, en poogt ze als groep te verstaan en haar heur plaats aan te wijzen. Gelijk de Overheid den persona physica niet schept, maar vindt, en hem zijn burgerlijken staat aanwijst, zoo ook schept de Encyclopædie de groep der Ecclesia niet, maar stuit op haar, en regelt nu in het theologische huisgezin haar positie en haar rechten. Dat we hierbij de *Ecclesia* en niet de *historia ecclesiae* als haar object aanduiden, kan geen bevreemding wekken. In Deel II is er rekenschap van gegeven, waarom we met de technisch-subjectieve indeeling beslist braken, en dus ook bij deze groep niet in haar *historisch karakter*, maar in *haar object* het vereenigingspunt zagen van de onderscheidene studiën, die tot deze groep behooren. De term „historisch” bezat toch nooit anders dan een schematische beduidenis. Ook wie zoo indeelde, doelde toch bij de historische groep ten principale op de historie *der Kerk*. Zelfs waar Schriftstudie en Dogma-studie met de studie der Kerk onder de historische groep werd saamgevat, sprak het toch vanzelf dat *de Kerk* een geheel eigene en zeer breede plaats innam, en dat toch feitelijk „Kerk-historie” naast Schriftstudie en Dogma-studie een eigen groep bleef vormen. Schleiermacher heeft met zijn schematischen voorslag

dan ook weinig bijval gevonden. Vooral door Hagenbach is de zelfstandige positie der kerkhistorische studiën voorgoed gevestigd; en welke pogingen later ook weer zijn aangewend, om schematisch de isoleering van deze groep te niet te doen, de practijk der feiten blijft er zich tegen verzetten. De Ecclesia is nu eenmaal naast de Schrift, het Dogma en het Ambt een zelfstandig moment, dat tot een geheel zelfstandige groep van studiën aanleiding heeft gegeven, en tegen dit niet weg te cijferen feit vermag op den duur een encyclopædisch schema niets. Een Encyclopædie heeft zich te schikken naar de feitelijke gegevens; zoo ze deze weerstaat, breekt ze haar eigen kracht. Laat men nu de extravagantie van Schleiermacher op dit punt voor wat ze is, dan bestaat er zeker nog verschil over de vraag, of de Historia Sacra en de Historia Dogmatum hier of onder andere groepen thuishooren, en bij bevestigend antwoord in eerstgemelden zin, zou het begrip van historische groep dus niet geheel door het begrip van ecclesiologische groep gedekt worden; althans niet voor hen die de Kerk eerst met den Pinksterdag laten optreden. Maar dit verschil raakt enkel de *grensbepaling* van deze groep, en kan op haar eigenlijk *karakter* geen invloed oefenen. Alleen overmits bij de Ecclesia de vraag naar haar *historie* het eerst en meest op den voorgrond trad, is het mogelijk geweest, dat men in den historischen vorm van deze groep in plaats van in haar ecclesiologisch wezen haar eigenlijk kenmerk zocht. Thans echter, nu de ecclesia zelve meer op den voorgrond drong en men haar ontologisch bestand en haar statistische verschijning minstens even nauwkeurig als haar historisch verloop onderzoekt, moet de ecclesia zelve hoofdbegrip worden, en vormt het historisch nevenbegrip hiervan een onderdeel.

Deze zelfstandige positie in het organisme der Theologie dankt nu de ecclesia daaraan, dat ze een *speciale* verschijning is, die niet uit het generale leven der wereld kan verklaard worden, maar door een van buiten intredenden factor in en uit het menschelijk leven gevormd wordt. Evenals de Heilige Schriftuur haar ont-

staan aan het intreden van den Goddelijken factor te danken heeft, en, gelijk we later zullen zien, ook het *Dogma* en het *Ambt* zulk een speciaal phaenomenon vormen, zoo ook is het met de Kerk. Ook de Kerk zou er niet zijn, indien niet de revelatio specialis in ons door de zonde verstoord menschelijk leven ware ingedrongen. Ze is in ons menschelijk leven een vrucht van Goddelijke inwerking. Wie weigert dit supranatureele element als haar eigenlijk wezen te eeren, vernietigt haar. Als *ὁμηα τοῦ Χρὸς* heeft ze haar oorsprong niet hier, maar in de hemelen; zoekt ze haar einddoel niet in deze bedeeeling, maar in de bedeeeling der heerlijkheid; en bezit ze het haar leven uitstralend centrum niet op aarde, maar in Hem, die gezeten is aan de rechterhand Gods. Dat ze daarom niet als een oliedrop op de wateren van dit leven drijft, maar in ons menschelijk leven indringt, het centrale leven van ons menschelijk geslacht in zich opneemt, en dit zoo omzet en vervormt, dat eens al wat niet tot de Kerk behoort, blijken zal ook van den stam van ons menschelijk leven te zijn afgevallen, kan hier slechts aangestipt. Hier volsta het daarom, tegen de anabaptistische voorstelling, alsof de Kerk door schepping en niet door *herscheping* ontstaan ware, van uit ons Gereformeerd standpunt protest aan te teekenen. De Kerk is geen oogenblik iets anders dan een *menschelijk* verschijnsel, maar onder den invloed van een hogere potenz. Die hogere potenz is echter in zoo volstrekten zin heerschend, dat de Kerk niet anders dan als product van de inwerking eener hogere genade kan verstaan worden, en we dus volle recht bezitten, haar naast de Schrift, het Dogma en het Ambt onder de vier supranatureele momenten te rangschikken, die vanzelf aan het organisme der Theologie haar van God gewilde *Gliederung* geven. Immers dan eerst zal de Kerk als zoodanig haar speciaal karakter verliezen, maar dan ook als Kerk verdwijnen, als de stam zelf van ons menschelijk geslacht, na afwerping van de verdorde takken, door de in haar van Boven ingedragen potenz geheel geassimileerd zal zijn.

Ondervragen we nu deze Ecclesia nader, dan blijkt aanstonds, dat ook bij haar onderscheidenlijk met het *zijn* en met het *bewustzijn* is te rekenen. Ze is niet alleen iets in ons bewustzijn, maar

bezit ook buiten het bewustzijn een eigen geestelijke *realiteit*. En omgekeerd is ze niet enkel een geestelijke realiteit, maar leeft ze ook een deel van haar leven in en door ons *menschelijk bewustzijn*. Dienvolgens komt ze op en bestaat door twee factoren: ten eerste door een *reëlen* factor, t.w. door de wedergeboorte, en ten tweede door een *dianoëtischen* factor, t. w. door het *ἡγούμενον* des Woords; waarbij dan het Sacrament niet als derde zelfstandige factor, maar als verbindingslid tusschen deze geestelijke realiteit en deze gepredikte en beleden waarheid in staat. Denkt ge u die geestelijke realiteit der palingenesie weg, zoo zou de predicatie alleen nooit een Kerk hebben doen ontstaan. En evenzoo, ware er niets dan de mystiek der palingenesie, en niet tevens een verklaring van de palingenesie door het Woord in het bewustzijn geweest, zoo zou ze als mysterie verborgen zijn gebleven, maar nooit een phacnomenon met een eigen historie zijn geworden. Bij alle bespreking der Kerk dient dus op *beide* factoren gelijkelijk gelet, èn op den factor in het *zijn* èn op den factor in ons *bewustzijn*. — Edoch hiermee is nog niet genoeg gezegd. Vat men toch den factor der geestelijke realiteit individualistisch op, als de palingenesie van het geestelijk leven in $A + B + C$, zoo ontbreekt alle organische samenhang, en ontstaat geen *σῶμα*, en dus ook geen Kerk. De uitverkiezing is deswege door de Gereformeerden steeds als uitverkiezing *in Christus*, en Christus hierbij als het hoofd der herboren *menscheid* beleden. Natuurlijk is de werking van den geestelijk-reëlen factor óók individueel, maar individueel alleen in verband met en als uitvloeisel van de werking op het geheel. Individuen op zichzelf bestaan er niet; er bestaan niet anders dan *membra corporis generis humani*. Het is daarom op dat corpus dat de palingenesie zich richt; het is naar den aard van dit corpus dat ze een *σῶμα* constitueert, en het is uit het organisch karakter van dit corpus generis humani dat het organisch karakter der Kerk opkomt. En in verband hiermee nu is ook de actie op het bewustzijn niet een individueele, maar een corporatieve, die haar forma regelt naar de forma van het menschelijk bewustzijn als *eenheid* genomen, en die deswege een organisatie of institueering eischt, die dit generale in het herboren

en verlichte menschelijk bewustzijn tot zijn recht doet komen.

Hieruit blijkt tevens, waarom het ongeoorloofd is, de Kerk als een der vele *Frömmigkeitsvereine*, zij het ook het hoogste, *naast* andere te plaatsen. Immers wie dat doet, subsumeert de Kerk onder een hooger genus: *Godsdienstige vereeniging*, en vindt het algemeen menschelijke niet in de Kerk, maar in dit algemeene begrip van godsdienstige vereeniging of *Religions-gesellschaft*. De Kerk wordt dan van haar *absoluut* karakter beroofd; ze is dan niet voor de *menschheid*, maar slechts voor een *deel* er van; en zoo komt men ongemerkt, in plaats van tot de *wereldkerk*, tot het valsche begrip van *volkskerk*. Voor óns de Christelijke volkskerk, gelijk voor vele Aziatische volken *hun* Buddhistische of Shintoïstische nationale Kerken. Daarmee echter verliest niet alleen de Kerk, maar de geheele Theologie haar zelfstandige positie in *het* menschelijk leven, en in *het* menschelijk weten. Ze zijn dan beide slechts historische verschijnselen. Onder de vele ééne. Maar er is geen sprake meer van dat de Openbaring ons *de* waarheid, noch ook dat de Kerk ons *het* herboren leven *der* menschheid geeft. De gedachte aan een *nóg* hoogere en rijkere Openbaring komt dan vanzelf vrij, en de Kerk wordt een nu reeds vrij wel geantikeerde vorm, die straks in een *nóg* hoogere verschijning van geestelijk socialen aard moet ondergaan. We leggen er daarom nadruk op, dat gelijk de Heilige Schrift niet één der waarheidsvormen behelst, maar hier op aarde de *absolute* Openbaring van God aan de *menschheid* als zoodanig, in haar *status destitutus*, biedt, zoo ook de Kerk te verstaan is als de absolute organisatie van het door palingenesie herstellde leven van heel ons *menschelijk geslacht*.

Het reformatorische dogma van de Ecclesia invisibilis en visibilis heeft deze absolute beteekenis der Kerk gered. Dit dogma toch onderscheidt tusschen de phaenomenale verschijning der Kerk en het noumenon, dat hier achter ligt, en dientengevolge evenzeer tusschen den actueelen vorm, waarin ze nu optreedt, en den ideëelen vorm, die door de haar inwonende potentia geëischt wordt. Onder de Roomsche hiërarchie was deze onderscheiding te loor gegaan. Ten einde het absolute karakter der Kerk in haar phae-

nomenale verschijning te handhaven, had men de identiteit van wezen en verschijning geponeerd, en deswege het begrip der phaenomenale Kerk zelf mystiek opgevat, door die mystiek overspannen, en op die wijs zich den pas afgesneden, om, hetgeen potentieel in haar wezen school, van hetgeen actueel zichtbaar werd, te onderscheiden. Bij dien stand van zaken kon het algemeen *menschelijk* karakter der Kerk niet anders gehandhaafd, dan door het menschelijk leven zelf kerkelijk in te richten, en in dit oecumenisch-kerkelijk leven hier reeds vooruit datgene te grijpen, wat eerst de toekomstende δόξα brengen kan. Kerk en Koninkrijk der hemelen werden zodoende identisch. Men doorzag niet, dat het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, behalve in de geïnstitueerde Kerken, zich ook op allerlei wijs in de verschillende energieën van het menschelijk leven openbaarde, en dat alle deze krachten der toekomstende eeuw, die nu reeds in het organisme van ons menschelijk leven indringen, zij het ook steeds onder centrale beheersching van de geïnstitueerde Kerk, de volkomene openbaring van de in het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* schuilende potentiae voorbereidden. Aan dezen misstand nu heeft de geestelijke onderscheiding tusschen de ecclesia invisibilis en visibilis voor altoos een einde gemaakt. Immers niet twee Kerken werden hiermee bedoeld, maar het ééne *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, de ééne maal naar zijn verborgen wezen en ideëele potentia genomen, en de andere maal opgevat in zijn tijdelijke organisatie en institueering.

Hierdoor toch werd het duidelijk, dat de Kerk in ideëelen zin geheel de uitverkoren menschheid in zich besluit, voor zooverre die nu reeds ten hemel inging, thans nog op aarde verkeert, of zelfs nog als semen ecclesiae ongeborn schuilt; terwijl omgekeerd de geïnstitueerde Kerken slechts hen omvatten, die op een gegeven oogenblik door den Doop in haar zijn opgenomen. Duidelijk evenzeer, dat de Kerk, in ideëelen zin genomen, de uitverkoren menschheid, naar de volheid van haar menschelijk leven, vertegenwoordigde, terwijl omgekeerd de geïnstitueerde Kerken alleen met de specifiek kerkelijke levensuiting van de tijdelijk tot haar behoorende leden rekenen. En eindelijk dat de Kerk in ideëelen zin, als *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* verstaan, al den organischen rijk-

dom van het menschelijk leven, in zijn onderscheiding van het individueele bestaan der personen, ook in organisch verband met den kosmischen schat van het natuurleven, vertegenwoordigde, en daarom tevens de *ψυχή* van het *βασίλεια τῶν οὐρανῶν* was; terwijl omgekeerd de geïnstitueerde Kerk niet het organische leven der menschheid, maar uitsluitend haar eigene specifieke, geheel tijdelijke organisatie te aanschouwen gaf, die wel op de organische kracht van het menschelijk leven inwerkte, maar ze niet besloot in haar eigen kring. Dit nu zou alle eenheid tusschen de geïnstitueerde Kerk en het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* verbroken hebben, indien de eenheid van subject ware prijsgegeven. Dit echter deed het dogma der ecclesia visibilis en invisibilis in het minst niet. Ook voor het volle rijk der *δόξα* ligt het centrale punt altoos in het pneumatische leven der uitverkorenen, terwijl dit pneumatische leven der uitverkoren menschheid van zelf, haar centrum in den Christus bezit. En overmits nu in de geïnstitueerde Kerk dit centraal van den Christus uitgaande leven der palingenesie altoos kern en wezen blijft, zoo blijft al wat zich buiten haar kring in het organische leven der menschheid, en zelfs in het kosmische, op de toekomstige *δόξα* voorbereidt, steeds zijn pneumatisch brandpunt in de phaenomenale Kerk vinden. In *haar* heiligdom gloort altoos de vlam van het eeuwige licht.

Hieruit nu vloeit voor de Ecclesiologische studie tweeërlei voort. Het eerste is: dat de Kerk, die voorwerp van haar onderzoek is, in hoofdzaak verstaan moet van de geïnstitueerde Kerk. Immers het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* als zoodanig onttrekt zich aan haar waarneming. Voor zoover de membra van dit *σῶμα* thans reeds bij Christus zijn, is voor ons niets omtrent hen te constateeren dan hun algemeene toestand; voor zoover de membra van dit *σῶμα* nog ongeboren zijn, valt zelfs niet met hen te rekenen; en deswege komen alleen die membra corporis Christi in aanmerking, die nu nog tot de geïnstitueerde Kerk behooren, of in vroeger eeuwen, voor zoover de berichten strekken, tot haar behoord hebben. In zooverre is dus alleen de geïnstitueerde Kerk het voor de eccle-

siologische studie grijpbare object. Al weet ze toch, dat er achter dit phaenomenon een veel rijkere essentie ligt, toch kan ze deze empirisch alleen door phaenomenale inductie naderbij komen, en moet ze, hetgeen aldus niet is op te sporen, te weten komen, niet door de Kerk waar te nemen, maar door de ondervraging der Heilige Schriftuur. De geïnstitueerde Kerk in haar organisatie en historisch verloop is daarom het hoofdvoorwerp waarop deze studiegroep zich richt. Over het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* gaat het licht in de Dogmatiek op, niet in de Ecclesiologie. — Maar, en hierop zij in de tweede plaats gewezen, de Ecclesiologie kan met deze bestudeering van de geïnstitueerde Kerk niet volstaan. De organisatie der geïnstitueerde Kerk toch is een zeer beperkte, en volstrekt niet alle krachten des Koninkrijks gaan in haar phaenomenale verschijning op. Reeds het persoonlijk leven der geloovigen ligt voor zijn kern buiten haar organisatie. De *intimis non iudicat ecclesia*. De mystiek des harten schuilt achter het geïnstitueerde kerkelijk leven, maar gaat er niet in op. Bij het tot stand komen der bekeering biedt de geïnstitueerde Kerk slechts instrumenteelen hulpdienst. Ja zoo weinig put haar georganiseerd leven de geestelijke diepte uit, dat elke bediening in haar kring, elke roeping tot haar ambt, elke energie in den dienst van het Woord en van het Sacrament, hoe ook phaenomenaal door haar georganiseerd en geactiveerd, toch haar wezenlijke kracht ontleenen, aan wat *buiten* haar jurisdictie valt. Nog duidelijker komt dit uit, zoo men van de personen op de huisgezinnen en op de velerlei sociale verhoudingen komt, die den invloed van de krachten des Koninkrijks ondergingen. Zij het toch al, dat de geïnstitueerde Kerk ook hier zekere leiding geeft, en zeker toezicht laat gelden, bij haar is hier niet de *potestas architectonica*. Het huisgezin leeft uit eigen wortel, en de sociale verhoudingen loopen naar de ordinantiën, die bij de Schepping in ons menschelijk geslacht zijn ingelegd. De geïnstitueerde Kerk bezit in haar organisatie geen enkele vis creatrix, dan voor zoo-verre zij hiervoor eigen ambten ontving, en al de rijke vertakkingen van onze menschelijke saâmleving komen niet uit die ambten, maar uit de organische kiem van *ὁ ἄρθρωπος* als zoodanig voort. Voor zoover dus de energie van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* nu reeds inwerkte op het

persoonlijke, het huislijke, het maatschappelijke, het staatkundige, het wetenschappelijke en het fijnere kunst-leven der menschheid, worden deze werkingen allerminst door den kring der geïnstitueerde Kerk gedekt. Ten principale zijn deze werkingen vrucht van de pneumatische realiteit, die niet de geïnstitueerde Kerk, maar Christus van zich doet uitgaan; en voor zoover ze den vorm van bewustheid aannemen, ontleenen ze dezen vorm wel aan het Woord Gods, maar volstrekt niet *ex auctoritate ecclesiae institutae*. Een vorst, die zijn regiment naar eisch van Gods Woord inricht, laat zich niet door de geïnstitueerde Kerk voorschrijven, welke maatregelen hij te nemen, en welke wetten hij uit te vaardigen heeft, maar gaat daarbij, op eigen verantwoordelijkheid, met zijn eigen inzicht in dat Woord te rade. Evenzoo nu staat het met de Christelijke huismoeder, met den Christelijken paedagoog, met den Christelijken publicist, met den Christelijken geleerde, met den Christelijken koopman, met den Christelijken kunstenaar, kortom met alle in Christelijken geest herboren uiting van het algemeen menschelijk leven. — Intusschen, al eischt dienvolgens de aard der zaak, dat er scherp en duidelijk tusschen deze uitingen van het *σωμα τοῦ Χριστοῦ* in de geïnstitueerde Kerk als eigen organisatie, en *buiten* die geïnstitueerde Kerk in het algemeen menschelijk leven, onderscheiden worde, toch mag het verband tusschen deze tweeërlei uiting van hetzelfde *σωμα* geen oogenblik uit het oog worden verloren. Dit verband nu ligt niet in de geestelijke realiteit. Immers de geïnstitueerde Kerk zelve is, voor wat die geestelijke realiteit aangaat, geheel passief. Alle geestelijke macht die in haar werkt *ontvangt* ze, en ze is volstrekt onmachtig er zelve ook maar ééne enkele voort te brengen. De geïnstitueerde Kerk, als zoodanig, kan niet één zondaar tot bekeering brengen, noch ook eenige bediening van Woord of Sacrament vrucht doen dragen. Ze werkt door geestelijke kracht, maar deze is niet uit haar. Voor zooverre dus ook in het algemeen menschelijk leven zulke geestelijke realiteiten onbewust indringen en zich openbaren, zijn die niet aan de geïnstitueerde Kerk ontleend, maar, buiten haar organisatie om, gewerkt door den Christus. Voor zoover daarentegen deze metamorfose tot Kerstening van het algemeen menschelijk leven door

ons *bewustzijn* gaat, ligt het uitgangspunt van die metamorfose *altoos* in de Heilige Schrift. Wel wordt hiermee niet ontkend, dat alleen *ῥωτισμός* hier helderheid schept, maar dit betreft alleen de klaarheid van inzicht en de geestelijke affiniteit van de gedachte. Die gedachte zelve daarentegen, voor zoover ze in ons bewustzijn de voorstelling van het menschelijk leven ideëel omzet, komt altoos uit Gods Woord, en zoo ze hier niet uit komt, mist ze het Christelijk stempel. Uit dat Woord komt niet de uitspinning der gedachte, noch ook hare toepassing op de vertakkingen van het leven en op de actueele toestanden, maar wel de moedergedachte zelve, die als een zaadkorrel in de voren van ons bewustzijn wordt geworpen, en straks het leven in zijn nieuwen bewustzijns-vorm doet uitkomen. En hierin nu ligt het verband tusschen de werkingen van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* *in* en *buiten* de organisatie der geïnstitueerde Kerk. Die organisatie toch is er geheel op ingericht, om *centraal* het bewustzijn der geloovigen te bewerken, opdat *hun stand voor God* aan het Woord conform zij. Springt het nu in het oog, dat iemands bewustzijn geen rechte metamorfose voor de peripherie van zijn leven kan ondergaan, tenzij hij eerst *centraal* in zijn bewustzijn recht voor zijn God sta, dan blijkt hier uit, hoe de geïnstitueerde Kerk, juist door de prediking des *geloofs*, d.i. door het bewustzijn der geloovigen in den rechten stand *voor God* te plaatsen, de mogelijkheid doet geboren worden, dat ook in de peripherie van het menschelijk leven, die buiten haar organisatie valt, de echt Christelijke metamorfose van het bewustzijn tot stand kome.

Zoo heeft dus de Ecclesiologie haar object allereerst rechtstreeks in de geïnstitueerde Kerk te zoeken, maar ook zijdelings in al wat buiten haar organisatie het menschelijk leven nu reeds, zij het ook in beperkten kring, de Christelijke metamorfose deed ondergaan; en tevens is hiermee de orde van behandeling aangewezen. Die orde zou ontbreken, indien de werkingen van de krachten des Koninkrijks *in* en *buiten* de geïnstitueerde Kerk, zonder onderling verband, los naast elkaar stonden; maar die orde is er wel, nu er tusschen deze beide werkingen verband bestaat, en wel zulk een verband, dat de centrale actie op het bewustzijn altoos van de geïnstitueerde Kerk

uitgaat. Nu toch ligt het in den aard der zaak, dat de Ecclesiologie van deze centrale actie in de geïnstitueerde Kerk heeft uit te gaan, en eerst van uit dit centrale instituut haar opmerkzaamheid richten kan op de Christelijke metamorphose, of wil men op de Kerstening van de peripherie van het leven. — Doch niet alleen de orde van behandeling, maar ook de verhouding, waarin beide momenten moeten voorkomen, is aldus bepaald. Er kan toch geen sprake van zijn, dat beide momenten in gelijken omvang hier ter sprake zouden komen. Al wat de geïnstitueerde Kerk betreft, behoort hier geheel en volledig behandeld te worden, want de geïnstitueerde Kerk is in geheel haar verschijning een specifieke organisatie, die als zoodanig een uitsluitend theologisch karakter draagt. Maar zoo staat het niet met de metamorphose van het algemeen menschelijk leven in Christelijken zin. Omdat ook de kunst een Christelijke wijding ontving, daarom behoort volstrekt niet heel de kunst, die het Christelijk stempel draagt, in de Ecclesiologie thuis. Omdat de filosofie van den Christen een andere is dan die van den naturalist, daarom mag toch de Ecclesiologie niet de Christelijke filosofie in al haar breedte en lengte opnemen. En zoo nu ook is het met het huislijk leven, met de paedagogiek, met het recht, met de letterkunde en zooveel meer. Op geheel dit breede terrein toch is tusschen tweeërlei te onderscheiden, t. w. tusschen de stof en tusschen het Christelijk stempel, dat op deze stof gedrukt wordt. Al wat nu die stof zelve uitmaakt, vindt zijn plaats in de wetenschappen der overige faculteiten, zoodra deze zelve een Christelijk karakter dragen; en in de Ecclesiologie mag alleen sprake zijn van den grondvorm, die de inwerking van den Christelijken geest voor deze verschillende levensterreinen aangaf. De Ecclesiologie wijst alleen de bifurcatie voor het spoor des Christelijken levens in zijn onderscheiding van het natuurlijk leven aan; maar hoe de trein des levens zich verder langs dit spoor voortbeweegt, is iets dat buiten haar bestek valt.

Gaat alzoo de geïnstitueerde Kerk voorop, zoo rijst de vraag, wat hierbij onder geïnstitueerde Kerk te verstaan zij. Rome is

met het antwoord op deze vraag spoedig gereed. Zij kent en erkent slechts ééne Kerk, de hare. Maar hoe sterk Rome dit ook drijve, toch hebben zelfs de Roomsche Ecclesiologen zich niet kunnen bepalen tot het behandelen van de Roomsche Kerk. Ook zij toch gevoelden zeer wel, dat er ook buiten den hiërarchischen kring nog een zeer breed veld lag, dat zich phaenomenaal in kerkelijken vorm vertoont. Het Christelijke erf eindigt ook voor Rome niet, waar haar Kerk eindigt, en door hare leer over den Doop baande ze zich den weg, om ook dit niet-Roomsche kerkelijke leven toch kerkelijk te rubriceeren. In veel sterkere mate echter geldt de noodzakelijkheid, om kerkelijk erf ook buiten de geïnstitueerde Kerk, waartoe we zelve behoorren, te erkennen, voor ons, Gereformeerden. Voor ons toch was instituut naast instituut van meet af zeer wel denkbaar, en is alzoo de eenvormigheid van de institueering der Kerk gevallen. Daargelaten dus de vraag, of alles wat zich Kerk noemt en in organisatie optreedt, door ons als Kerk kan geëerd worden, is de veelvormigheid van het geïnstitueerde leven der Kerk voor ons regel, en mag ook de Ecclesiologie niet één enkel instituut tot object van haar onderzoek nemen, maar moet haar onderzoek gaan over alle kerkelijk leven, dat zich georganiseerd voordoet. Zelfs waar dit kerkelijk leven zich haeretisch en schismatisch ontwikkelt, ontleent het toch zijn haeretische en schismatieke vormen aan hetgeen met de grondslagen van het geïnstitueerde kerkelijke leven in verband staat. Veilig kan dus, wat den omvang betreft, gezegd, dat de Ecclesiologie *alle* geïnstitueerd kerkelijk leven, dat, hoe ook per excessum of per defectum zondigende, den wil en de neiging verraadt, om zich naar de grondvormen van het kerkelijk wezen te organiseeren, in het veld harer beschouwing heeft op te nemen. Dit gaat zelfs daar door, waar men een kerkelijk instituut als valsche Kerk, of desnoods als een Kerk van satan beschouwt. Gelijk toch ook de zonden en de misdaden een ethisch karakter blijven dragen, zoo ook draagt hier elke, zelfs de verste afdoling, nog altoos een *kerkelijk* karakter. Wat in deze wangestalten werkt, is en blijft toch altoos de doolgeraakte, of zelfs in haar tegendeel omgezette, vis actiosa van het kerkelijk leven.

Ditzelfde geldt van de openbaring van het $\sigma\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\omicron\upsilon\varsigma$ *buiten*

de geïnstitueerde Kerk. Ook in de metamorphose toch, die het menschelijk leven op allerlei terrein door den invloed en de krachten des Koninkrijks ondergaat, heerscht evenals in de institutie der georganiseerde Kerk rijke veelvormigheid. In Rusland draagt deze metamorphose een geheel ander stempel dan in Italië, in Italië weer een ander dan in Engeland. Deze veelvormigheid is niet toevallig, maar hangt rechtstreeks saam met het onderscheiden type, dat de geïnstitueerde Kerk in deze landen vertoont. De stand, waarin we, wat ons bewustzijn aangaat, voor God bestaan, beheerscht geheel den vorm van onze verdere levensuiting; en overmits nu de verschillen tusschen de Grieksche, de Roomsche en de Anglikaansche Kerken hun oorsprong vinden in de verschillende wijze, waarop deze Kerken het religieus bewustzijn in zijn stand voor God leiden, werkt uit dit centrum dit verschil ook in geheel het verdere levensbewustzijn door. Ook op dit terrein vindt men dus niet slechts veelvormigheid, maar deze veelvormigheid hangt oorzakelijk samen met de veelvormigheid van het kerkelijk instituut, houdt er verband mede, en loopt er mee evenwijdig. Ook hier mist men alzoo elk recht om de metamorphose van het menschelijk leven in Christelijken zin alleen bij een enkele groep te zoeken. Die metamorphose moet veeleer in *al* haar schakeeringen worden gadegeslagen, en op het verband tusschen deze schakeeringen dient te worden gelet.

Zonder meer echter zou de Ecclesiologie, door op dit breede terrein alle kerkelijk instituut en alle Christelijk gestempelde levensuiting te overzien, eenvoudig beschrijvend te werk gaan, en geen wetenschappelijk inzicht in den samenhang dezer verschijnselen leveren. Om dit doel te bereiken moet ze critisch kunnen oordeelen, ten einde te doen inzien, waar de uiting van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* normaal loopt, en waar ze *afwijkt*; in welke phaenomena ze uit den echten wortel zuivere vrucht ontwikkelt, en waar ontaarding of valsche vermenging die vrucht deed verbasteren. De Koptische en Presbyteriaansche Kerken kunnen niet eenvoudig als „gleichberechtigt” naast elkander worden geplaatst, en de orgiën

van een Jan van Leiden kunnen niet evenwijdig loopen met de zedelijke krachtsontwikkeling van het Puritanisme. Zal de Ecclesiologie, èn in het kerkelijk instituut, èn in de Christelijke metamorfose van het leven, het wezen der Kerk grijpen, dan moet ze de Kerk naar *haar idee* kennen, in haar samenhang met het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, en met deze idee als maatstaf kritiek oefenen op alle phaenomenale levensuiting. Deze critiek is noodig, om metterdaad het proces in dit phaenomenale leven duidelijk te maken, en ook om voor de kerkelijk-Christelijke levenspractijk de vrucht der correctie af te werpen. De voortwoekering van alle deformatie moet ook door de wetenschappelijke beoefening der ecclesiologische studiën worden gestuit.

Dit nu drukt ook op de Ecclesiologie het *confessioneele* stempel. Een Roomsche kan niet anders dan zijn eigen Kerk en zijn eigen Christelijke levensusantie tot maatstaf nemen, en evenmin kan een Luthersche, of een Gereformeerde, een anderen maatstaf aanleggen, dan die hem in zijn eigen Christelijke saamleving gegeven is. Dit is niet zoo te verstaan, alsof Confessie naast Confessie haar heerschappij zou doen gelden. Zoo toch vat zelfs de Roomsche theoloog dit niet op. Zelfs hij acht zich verplicht de *waarheid* van zijn Kerk en de *uitmendheid* van de Roomsche levenspractijk in idealen zin van elders te handhaven. De Ecclesiologie ontvangt haar confessioneel karakter dan ook uitsluitend door de specifieke overtuiging van den ecclesioloog. Geen neutrale denker kan hier raadschaffen. Wie toch niet zelf het leven van zijn eigen Kerk meeleeft, en den invloed van de Christelijke metamorfose, in een bepaalden vorm, op zijn eigen levensusantie ondergaan heeft, is tot deze studie onbekwaam. Alle theologische studie veronderstelt en eischt persoonlijke affiniteit, en wijl nu die affiniteit niet anders dan *in een bepaalden vorm* denkbaar is, kan de ecclesioloog nooit anders dan van zijn specifiek standpunt uit tot deze studiën naderen. „Voraussetzungslosigkeit” is ook hier niet anders dan het postulaat der ongerijmdheid. Juist dit echter legt aan elk ecclesioloog den plicht op, om niet alleen zijn eigen overtuiging op kerkelijk terrein als waar te poneeren, maar ook om haar thetisch en antithetisch, door zijn critiek op de veelvormigheid van het Christelijke

leven, als waar te vindiceeren. Hij moet aantonen, uit wat oorzaak de kerkelijke institueering en de Christelijke levensmetamorphose, die hemzelve sympathetisch zijn, zich als het naast aan het ideaal komend uitwijzen, en hoe wat daarnaast en daartegenover staat, of mindere volkomenheid vertoont of verbasterd is. Het inzicht, dat in het kerkelijk instituut, waartoe hij zelf behoort, en het Christelijk levensmilieu, waarin hij zelf zich thuis gevoelt, nog veel ontbreekt, is hiermee in het minst voor hem niet buitengesloten; zelfs niet de erkenning, dat velerlei in andere kringen tot betere formatie kwam. Ook hij toch staat midden in een *proces*, dat zich nog steeds naar zijn einddoel toebeweegt. Ook hij heeft nog veel, wat in eigen levenskring hem nog onbevredigd laat. En ook zijn streven is er op gericht, in dien eigen levenskring het ideaal dieper te doen doordringen. Wat hem, ook bij zeer veel gebrekkigs in eigen levensmilieu, bezielt en met vastheid van overtuiging wapent, is alleen *dit*, dat vergelijkenderwijs, en naar het beginsel genomen, de uiting van het *ὡμα τοῦ Χριστοῦ* in zijn eigen kring voor zijn besef het hoogst staat; en het is *dit* wat hij als ecclesioloog nu ook in wetenschappelijken zin poogt aan te toonen. Het dusgenaamd „confessioneele standpunt” in de Ecclesiologie bedoelt alzoo in het minst geen juxtapositie van drie vier mogelijke constructiën. Voor een iegelijk op zijn standpunt is de constructie, die met *zijn* lijn als de gulden linie rekt, *de eenig juiste*, en al zijn streven is er op gericht, om aan te toonen, dat deze juistheid ook door het historisch verloop der afwijkende formatiën bevestigd wordt. En „confessioneel” mag deze wijze van behandelen dan ook alleen in zooverre heeten, dat dit eigenaardig standpunt van den ecclesioloog in rechtstreeksch verband staat met zijn geloofsovertuiging, en deze geloofsovertuiging, als niet van eigen vinding, maar hem met zijn kerkgenooten gemeen, haar gedocumenteerde uitdrukking vindt in de confessie zijner eigen Kerk.

Intusschen is de opmerking, dat de naam „confessioneel” op dit oogenblik de ecclesiologische methodologie niet meer dekt, volkomen juist. Immers het standpunt ten deze door de moderne theologen, door de Vermittelungs-theologen en zoo ook door de school van Ritschl ingenomen, hangt samen met een geloofs-

overtuiging, die van alle bestaande Confessiën afwijkt, en er nog niet in geslaagd is, zich in nieuwe kerkelijke Confessie te belichamen. Hiermede wordt niet ontkend, dat ook de theologen, die tot deze drie onderscheidene scholen behooren, niet nog altoos zekere eigenaardige sympathiën koesteren, die genetisch met een der historische kerkelijke formatiën, en dus ook met een der geldende Confessiën samenhangen; maar ook al is de invloed van deze sympathiën allerwegen te bespeuren, toch mag beginsel en uitgangspunt hier niet met historische nawerking verward. Het beginsel en uitgangspunt dezer scholen, datgene wat op deze scholen haar eigenaardig stempel drukt, is niet uit één der geldende Confessiën genomen, maar er in gedragen of er voor in de plaats geschoven. De vraag of dit heterogene element uit de filosofie herkomstig is, dan wel uit een nadere evolutie van den Christelijken geest is te verklaren, blijve hier buiten het geding. Ons is het genoeg, indien maar duidelijk wordt uitgesproken, dat het leidend motief, door deze scholen aan de Ecclesiologie gegeven, ontleend is aan een geloofsbeginnel, dat dusver nog niet tot eigen confessioneele documenteering gekomen is, en ten deele zich zelfs principieel tegen zulk een confessioneele documenteering verzet. Valt nu kwalijk te ontkennen, dat de ecclesiologische studiën der laatste decenniën ongetwijfeld voor drie vierden uitgingen van theologen, die tot een dezer drie scholen behoorden, en die dus persoonlijk niet aan de Confessie hunner Kerk, maar aan een afwijkende levens- en wereldbeschouwing hun motief ontleenden, dan blijkt hieruit, hoe onjuist het, wel bezien, is, om het verschil van opvatting en methode ten deze als een *confessioneel* verschil te willen aanduiden. Immers voor het communale in de geloofsovertuiging der *Kerk* is hier het communale in de grondgedachte der *School* in de plaats getreden. Dat we desniettemin den confessioneele naam behielden, houdt dan ook in zich, dat naar onze overtuiging deze scholen zich òf kerkelijk zullen moeten legitimeeren door ook in de Confessie hunner Kerk hun overtuiging te documenteeren, òf wel, als buitenkerkelijk, van den theologischen naam afstand zullen hebben te doen.

Nemen we nu, in dit verband, de vraag weder op, wat voor den ecclesioloog maatstaf van critiek zal zijn, dan luidt ons antwoord, zonder zweem van aarzeling, dat deze maatstaf ook voor hem uitsluitend *in Gods Woord is geboden*, en keeren hiermee tot het „principium Theologiae in Sacra Scriptura” terug. Gaat men empirisch van zijn bestaande Kerk uit, zoo kan men niets in haar zien dan de rijkst ontwikkelde „Religionsgesellschaft”, en vindt in de Heilige Schrift hoogstens de oorkonden, die ons het ontstaan der Kerk verklaren en die in dit ontstaan zekere norma voor haar specifiek leven stellen. Er ligt dan achter de ecclesia visibilis niets dan de haar ontwikkeling drijvende idee; en van de ecclesia invisibilis, waarvan zij slechts de tijdelijke en onvolkomene openbaring is, valt geen sprake. Ze is en blijft dan een *Gesellschaft*. In die *Gesellschaft* moge zich een specifiek bepaalde, en in casu zelfs de hoogste vorm van religie pogen te belichamen; maar dit lichaam is en blijft dan toch altoos de tastbare en zichtbare Kerk. In het instituut en in hetgeen uit dit instituut voortvloeit, put zich de idee van het corporatieve uit. Van een nog hooger *σῶμα*, dat achter deze corporatie schuilt, weet men dan niets. Er moge dan de geestelijke energie eener Goddelijke realiteit als drijfkracht achter zitten, maar het corporatieve, het sociaal-reële, het gemeenschapswezen ontstaat eerst, waar de *Gesellschaft* door menschenlijke daad tot formatie komt. Mystiek is wel niet uitgesloten, maar het mystieke element mist in elk geval het corporatieve karakter. Er ligt geen *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* achter, en dus is er ook geen ecclesia invisibilis. — Immers het baat niet, of men hier al met woorden speelt. Zoo zegt men, dat de geïnstitueerde Kerk de ecclesia is, maar dat er achter dat instituut nog het intieme leven der vroomheid in de harten schuilt, en wijst voorts op de velerlei Christelijke krachten, die metamorphoseerend op het menschelijk leven inwerken. En dit is uitnemend. Die krachten en werkingen zijn metterdaad aanwezig. Alleen maar, voor zoover gij ze kent en dus waarnaamt, waren ze derhalve *niet* onzichtbaar, en gaat het dus niet aan ze tot de Ecclesia invisibilis te rekenen; en voor zoover gij ze *niet* waarnaamt, maar slechts onderstelt, bestaan ze voor u niet empirisch.

maar hypothetisch. Ter afsnijding van dit misverstand dient er derhalve de aandacht op gevestigd, dat de *Ecclesia visibilis tweërlei* bestaansvorm heeft, ten eerste als *organisme* en ten andere als *instituut*. Als organisme, waar ge haar organische werkingen in de personen en in de levensverhoudingen waarneemt; en als instituut, voor zoover ze door afzonderlijke inrichting tot een specifieke formatie is gekomen. Als in Afghanistan zich een honderdtal belijders van den Christus vestigen in een streek waar nog geen Kerk geïnstitueerd is, kunt ge toch niet zeggen, dat de *ecclesia visibilis* er ontbreekt. Immers ge ziet haar in deze honderd emigranten, die in levenden lijve de Kerk van Christus u vertoonen. Gaan nu deze emigranten in gehoorzaamheid aan Christus' bevel straks tot formatie van een Kerk door instelling van ambten over, dan ontstaat door deze institueering wel een nadere en meer tastbare openbaring van de zichtbare Kerk, maar toch zichtbaar *was* de Kerk er reeds, ook eer dit instituut werd opgericht. En zoo ook, denkt ge u voor een oogenblik in een land als Schotland de geïnstitueerde Kerk weg, d. w. z. stelt ge u voor, dat er geen enkel ambt meer bediend werd en alle bedehuizen aan de geloovigen ontnomen waren, zoo dat er geen enkele kerkelijke vergadering meer kon gehouden worden, dan zou toch daardoor de Kerk van Christus nog op allerlei wijs in Schotland zichtbaar blijven; zichtbaar in de personen, zichtbaar in de levensusantiën, zichtbaar in de gemeenschap der heiligen. Alle denkbeeld, alsof de *Ecclesia* alleen in het instituut *visibilis* zou zijn, moet derhalve met wortel en tak uitgeroeid, en duidelijk behoort te worden ingezien, dat de *Ecclesia visibilis* is op tweërlei wijze: èn als *organisme* èn als *instituut*; als organisme door hetgeen uitkomt in de Christelijke metamorphose van het persoonlijk, huiselijk, zedelijk en maatschappelijk leven; en als instituut door de formatie van een corporatie ad hoc. Wie alzoo niets meer kent dan deze formatie ad hoc en deze levensmetamorphose, kent nog niets dan de *Ecclesia visibilis*; voor hem bestaat nog geen *ecclesia invisibilis*; en al wat hij, hetzij in de Christelijke idee, hetzij in de Christelijke religie, hetzij in de Goddelijke energieën, bovendien belijdt en daarachter zoekt, is, hoe hoog het ook sta,

dáérom nog nooit de *ecclesia invisibilis*, omdat noch een idee, noch een religie, noch een energie als zoodanig ooit *Ecclesia* is, als zijnde èn potentieel èn actueel verstoken van het element der associatie. Dit nu toch *Ecclesia invisibilis* te noemen, is dan ook weinig anders dan een spelen met woorden, en een zich aansluiten aan een dogma, dat men in werkelijkheid niet belijdt, maar ontkent. Men is op het stuk der Kerk dan nominalist, en kan de Kerk niet anders dan in haar verschijning, d. i. als *ecclesia visibilis*, eeren.

Juist hiertegen echter moet een iegelijk, voor wien Gods Woord het principium Theologiae is, zich verzetten. Want niet uit de empirie, wat niet kan, maar wel uit de Heilige Schrift, weten we, dat hier de eigenlijke, reële associatie in het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* is gegeven; dat dit *σῶμα*, indien we ons physiologisch mogen uitdrukken, zijn organisch beginsel in de structuur van het *σῶμα* der menschheid vindt; dat de Christus als geslachtshoofd voor het geslachtshoofd Adam in de plaats is getreden; en dat alzoo het corporatieve beginsel, de associeerende idee, waarmede we hier te doen hebben, in de schepping van de menschheid als een organisch geheel gegeven was. Christus schiep niet een nieuw menselijk geslacht, maar incorporeerde zich door zijn incarnatie in het bestaande organisme van ons geslacht, en metamorphoseert nu dit bestaande, maar door zonde en dood verzwakte, *σῶμα* der menschheid tot het *σῶμα τῆς δόξης*, waarvan hijzelf *ἡ κεφαλὴ* is. De *ecclesia* in haar corporatieve grondgedachte is alzoo niet een societas naast de andere societates in de menschheid, maar *de societas der menschheid zelve*; en haar corporatief bestaan ontleent ze in het minst niet aan de wilsgaaf van enkele personen, maar aan de organische ordinantie, die in de Schepping zelve voor ons menselijk geslacht is gegeven. Hiervan echter zien we thans nog schier niets. Deze hogere associatie, dit *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, is voor ons nog verborgen, en juist in dit verborgen *σῶμα* belijdt de Christen de *ecclesia invisibilis*. Nu liet het zich intusschen nog denken, dat deze onzichtbare Kerk, ongemerkt, buiten ons toedoen en buiten ons bewustzijn om, door verborgen aandrift en instinct, zich physiologisch in ons menselijk leven openbaarde; en in dat geval zou de

regel, dien men thans opstelt: *ecclesiam per ecclesiam intelligere*, steekhouden. Het zou althans de eenige methode van onderzoek zijn, die we volgen konden. Maar zoo is het volstrekt niet. Ook al erkennen we toch ten volle, dat we de uitwerking der palin-genesie geheel lijdelijk ondergaan, en dat de Goddelijke factor, ook in de leiding der gebeurtenissen, zeer sterk op die openbaring van het *σῶμα* inwerkt, toch kan kwalijk ontkend, dat èn het organisme der Kerk èn het instituut der Kerk niet anders dan door menschelijk toedoen openbaar worden, en dat de Christen, voor hetgeen hij ten deze doet, niet enkel door geestelijk instinct wordt geleid, maar wel terdege onderworpen is aan de norma agendorum et credendorum, die hem in de Heilige Schrift is gegeven. Komt nu in de Ecclesiologie de Kerk alleen ter sprake, voor zoover zij, 't zij als organisme, 't zij als instituut, openbaar werd, en moet voorts critisch beoordeeld, in hoeverre dat organisch en institutaire optreden der Kerk aan de idee der Kerk al dan niet, zuiver of niet zuiver, beantwoordt, dan spreekt het vanzelf, dat hier geen andere toetssteen kan aangelegd worden, dan die ons in deze norma der Heilige Schrift geboden is.

Dit nu leidt er vanzelf toe, om de verhouding ter sprake te brengen, waarin de Ecclesiologische groep tot de Bibliologische staat; alsook om de vraag onder de oogen te zien, in hoeverre de Sacra Scriptura kan gezegd worden ook in de Ecclesiologische groep het principium Theologiae te zijn. Wat nu het eerste punt aangaat, zoo is de Kerk in haar openbaring, zoowel in die van organisme als van instituut, voor wat den menschelijken factor aangaat, niets anders dan een vrucht van de Heilige Schrift. Dat er in deze openbaring ook een Goddelijke factor werkt, spreekt vanzelf. Alle geestelijke realiteit toch is ook in de Kerk vrucht van Goddelijke inwerking en inwoning. Maar het is niet deze factor, die in de Ecclesiologische groep aan de orde komt; van dien Goddelijken factor handelt de Dogmatologische groep. De Ecclesiologie daarentegen heeft uitsluitend te doen met wat door den menschelijken factor openbaar en waarneembaar werd, en

van dit waarneembare nu zeggen we, dat het product is van de Heilige Schriftuur. Als de Kerk uit Palestina de wereld ingaat, geschiedt dit door het *κήρυγμα*. Het Woord wordt gepredikt, en als vrucht van deze prediking komen de kerken op. Schoot de Kerk eenmaal wortel, dan is het nogmaals de constante prediking der Heilige Schrift, waardoor ze zich consolideert, waarop ze zich inricht en waardoor ze zich uitbreidt. Waar ze zich institueert, doet ze dit naar den regel in de Heilige Schriftuur geboden, en met het doel om het Woord Gods tot kracht te doen komen, zoo door predicatie en tucht in eigen boezem, als door den normeerenden invloed, die op geheel de levensomgeving door de beginselen van dat Woord zullen worden uitgeoefend. Zoover de Schrift in het leven der volkeren indringt en er heerschappij erlangt, ziet ge de Kerk organisch en institutair te voorschijn treden; waar die Schrift terug wordt gedrongen, is of geen Kerk meer, of wordt de bestaande Kerk vervalscht. In Hand. VI : 7 staat dan ook geheel in gelijken geest, *dat het woord Gods wies*, en dat hierdoor de Kerk zich uitbreidde. Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἤξανε καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν. Het is dus niets te veel gezegd, indien we beweren, dat de Kerk, voor wat haar menschelijken factor aangaat, *door* de Schrift en *om* de Schrift geworden is wat ze werd; en dat, al naar gelang deze regel doorging of niet doorging, de idee der Kerk zich openbaarde of schuiling. Alzoo opgevat is derhalve de Kerk het phaenomenon, *waarin de energie der Heilige Schrift zich geopenbaard heeft*. Het onbewuste leven der mystiek is hiermeê in het minst niet geloochend, maar van tweeën één: of dit mystieke leven *bleef* mystiek, en dan valt het buiten het kader der Ecclesiologie, of wel het openbaarde zich in *bewuste* daden, en dan behooren deze daden slechts in zooverre tot de openbaring van het kerkelijk wezen, als ze in conformiteit met de Heilige Schrift bedoeld waren en tot stand kwamen. Van welke zijde men de zaak ook bezie, altoos weer komt men dus tot dezelfde slotsom. De Ecclesiologie houdt zich alleen bezig met hetgeen door den *menschelijken factor* tot openbaring kwam, en wel tot openbaring kwam *met bewustheid*. Dit nu openbaarde de Kerk niet, maar

vervalschte haar wezen, voor zoover het *niet* uit de Heilige Schrift was genomen; en voor zoover het metterdaad de Kerk organisch of institutair tot openbaring bracht, was het menschelijk bewustzijn hierbij door de Heilige Schrift geïnspireerd en door de norma der Heilige Schrift geleid geworden. De inwerking van den Heiligen Geest wordt hierbij evenmin als zijn inwoning in het *σῶμα* voorbijgezien; maar op zichzelf is dit de Goddelijke en niet de menschelijke factor, die dus als zoodanig op den mystieken achtergrond terugblijft, en alzoo niet tot de Ecclesiologie behoort; en voor zoover deze inwerking den menschelijken factor op *bewuste* wijze geleid heeft, doet de Heilige Geest dit nooit anders dan door zulk een *πρωτοτύπος* te verleenen, die de Heilige Schrift leert verstaan. De in den grond pantheische opvatting alsof de Kerk een specifiek organisme zou zijn, dat krachtens een inhaerente idee zich door noodzakelijk proces, bij wijze van evolutie, zou ontwikkelen, moet derhalve bij den wortel afgesneden. De Kerk is niet op onbewuste wijze uit een in haar schuilende idee geëvolueerd, maar door een bewusten, menschelijken factor, die geheel onder de heerschappij der Schrift stond, tot ontwikkeling gekomen. Of men hierbij soms misgetast heeft, en vaak onder den naam der Schrift heeft binnengeloodst, wat feitelijk tegen haar geest en strekking inging, doet hierbij niets ter zake. Dit geldt de realiteit der Historie, die juist deswege onder de critiek der Heilige Schrift valt. De vraag is hier alleen, wat men wist dat men moest doen, en beweerde dat men deed, en dit is nooit iets anders geweest, dan, naar den regel der Schrift, de Schrift in de wereld in te dragen en in die wereld tot heerschappij te brengen. Dit is de principieel Protestantsche opvatting van de Ecclesiologie, en zelfs Rome, dat het Woord feitelijk door het Sacrament op den achtergrond drong, heeft toch in theorie nimmer dit standpunt geheel kunnen verloochenen.

Zoo vormt zich derhalve de aansluiting van de Ecclesiologie aan de Bibliologie vanzelf. De Bibliologie onderzoekt het *wezen* en den *inhoud* der Heilige Schrift, de Ecclesiologie bestudeert van die Heilige Schriftuur *de werking* en de *vrucht*. Dit nu stemt geheel overeen met wat we als resultaat der Bibliologie vonden.

Zij eindigde met ons als vrucht der Goddelijke Openbaring de herboren wereldkerk te doen aanschouwen, die eeuwenlang in Israel school, en nu weer uit de windselen van Israels volksbestaan was losgemaakt; en het was die Goddelijke Openbaring zelve, die zij ons gedocumenteerd in handen gaf. Het is dus metterdaad uit eenzelfde Goddelijke Openbaring, dat èn de Schrift èn de Kerk voortkwam, en overmits de Heilige Schrift ons die Goddelijke Openbaring in haar verloop documenteert, is zijzelve ook voor de beschouwing der Kerk het principium theologicum. Immers, al is het volkomen waar, dat alle openbaring der Kerk zijn achtergrond in het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* bezit, en haar levensbodem vindt in de geestelijke realiteit der palingenesie, die de Heilige Geest werkt, toch verkrijgt de Ecclesiologie zoowel van het bestaan van dit *σῶμα*, als van den aard dezer werkingen van den Heiligen Geest, *alleen* door de H. Schrift de juiste kennis. Niet de Kerk zelve, als empirisch verschijnsel, kan ons leeren wat de Kerk is; wie dat toch beproeft, zal gedurig secte en Kerk verwarren, en in het onzekere verkeeren, waar de zuivere kerkelijke stroom loopt. Geheel het phaenomenale leven der Kerk wordt hem dan een chaos; en het is alleen, dank zij de norma der Heilige Schrift, dat in dezen chaos, door historische critiek, orde voor onze aanschouwing ontstaat. Toch mag hierom de Ecclesiologie niet als een onderdeel der Bibliologie worden beschouwd. Immers ook al toonen brouwer en bakker ons, welke de inhaerente krachten van het graan zijn, zoodat in het graan het principium physicum voor beider product ligt, toch zal niemand, deswege, de kunst van het brouwen en bakken rechtstreeks als een onderdeel van de landbouwkunde beschouwen. Ze kunnen dit niet zijn, overmits hier een zelfstandige factor intreedt, die het graan in bier en brood omzet. En zoo ook is het hier. Ook al ontleent de bewuste menselijke factor in het organische en institutaire leven der Kerk geheel zijn specifiek inhoud aan de Heilige Schrift, toch treedt ook hier een zelfstandige factor tusschenbeide, die uit de Heilige Schrift dit resultaat doet voorkomen. Welke die factor is, zeggen ons de groote gebeurtenissen van den Pinksterdag en van Christus' hemelvaart. Want al is de leiding van den Heiligen Geest in de

Kerk geen absolute, gelijk in de Heilige Schrift, maar slechts een relatieve, toch is het deze nieuwe, bijkomende factor, waardoor de herboren wereldkerk eerst als specifiek phaenomenon in de wereld optreedt en in de wereld standhoudt. Niet het simpele denken was in staat, de werking, die van de Heilige Schrift kon uitgaan, in schets te brengen en te activeeren. Die werking kon niet anders dan in de feitelijke worsteling der geesten openbaar worden, en het is door den Heiligen Geest, dat Christus, als Koning zijner Kerk, die worsteling heeft geleid en beheerscht. Het is dus niet een tweede Openbaring die in de Ecclesia aan de Openbaring der Schrift wordt toegevoegd, maar wel worden door de Kerk de krachten, die in de Schrift verscholen lagen, ons op geheel specifieke wijze ontdekt. Het strijdt alzoo in het minst niet, dat we ook bij de Ecclesiologie de Heilige Schrift als principium theologicum stellen, en nochtans de Kerk met de Schrift coördineeren. Wel *schijnt* hier strijd te bestaan voor hem, die in de Heilige Schrift niets dan het boek, en alzoo een dood document, ziet; maar die strijd valt weg, zoodra ge opklimt tot de Revelatio divina, waarvan *de Schrift* ons het stroomgebied in kaart bracht, en *de Kerk* ons de inwonende krachten openbaart.

Is de Theologie de wetenschap, die de Cognitio Dei ectypa tot voorwerp van onderzoek heeft, dan leidt dit ééne object er vanzelf toe. om achtereenvolgens Schrift, Kerk, Dogma en Ambt te onderzoeken. De *Schrift* is van deze Cognitio Dei ectypa het Goddelijk authentieke document; de *Ecclesia* toont ons deze Cognitio Dei ectypa in haar werking; het *Dogma* reproduceert deze Cognitio Dei ectypa uit ons menschelijk bewustzijn; en het *Ambt* is het instrument *ad hoc*, waardoor de werking van deze Cognitio Dei ectypa verzekerd blijft. Zoo alleen wordt uit het centrum zelf van alle religie, dat is *uit God*, wiens kennisse in deze wereld ingaat, heel het veld van waarneming overzien; blijft onze wetenschap in den strengsten zin *theologisch*; en wordt het zeer ernstig gevaar, dat de Theologie in Ecclesiologie onderga, ontweken. Bij de empirische richtingen, die van *de Kerk* uitgaan, ontvangt men steeds meer den indruk, dat alle studievakken onder de Kerk als hoofdbegrip worden gebracht. De Heilige

Schriftuur doet dan den dienst van ons de oorkonde te bieden, die den *oorsprong* der Kerk verklaart. De Dogmatiek reflecteert ons het *bewustzijn* der Kerk. Het Ambt wordt een orgaan, waardoor het geheimzinnige wezen, dat men Kerk noemt, *zijn functiën* verricht. En voor zooverre er in het verloop dezer studiën dan ook nog van de religie en van God sprake valt, komt die religie uitsluitend voor als motief voor het kerkelijk leven, en het bewustzijn van een Goddelijk Wezen als subiectief postulaat der vroomheid. Zoo beslist mogelijk wordt derhalve op dit standpunt de Theologie voor Ecclesiologie uitgeruild. De Theologie gaat weg, en de Ecclesiologie neemt haar plaats in, terwijl alleen beweegredenen van opportuniteit voorshands den theologischen naam doen bijhouden. Juist daarom moest hier aangetoond, dat niet al het overige onder het hoofdbegrip *Kerk* als eenheid mag worden saâmgevat, maar hoe omgekeerd het begrip *Kerk* zelf gesubordineerd is aan het hoofdbegrip van alle Theologie, d. i. aan God, nu voorkomende in zijn geopenbaarde Zelfkennis, of *Cognitio Dei* ectypa. Dit nu is daardoor gelukt, dat we *de Kerk* in haar rechtstreeks verband met het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* namen, en dit *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, naar uitwijzen der Heilige Schrift, verstonden niet als iets specifieks onder de vele verschijnselen van het menschelijk leven, maar als de herstellende openbaring van het menschelijk organisme zelf, gelijk dit door God in de schepping gefundeerd was. En gelukt ten andere, doordien we de Ecclesiologie, met uitsluiting van den mystieken achtergrond of de verborgen geestelijke realiteit, zich eeniglijk lieten richten op den bewusten menschelijken factor, die hier voor alle bewuste actie zijn beginselen, motief en norma ontleent aan de Heilige Schrift. Hierdoor toch werd te gelijk tweeërlei bereikt, ter eenre zijde, dat de Ecclesiologie onder het hoofdbegrip der Theologie kwam, en ter andere zijde dat het genetisch verband werd blootgelegd, waardoor de Ecclesia verbonden is met de Sacra Scriptura.

De vraag waarom de Ecclesiologie terstond op de Bibliologie volgt, en niet eerst de Dogmatologie tusschen beide wordt ingeschoven, kan haar volledige beantwoording eerst vinden bij de inleiding op de Dogmatologische groep. Hier zij daarom alleen opgemerkt, dat de vorming van het dogma het bestaan en de

actie der Kerk onderstelt. Het dogma kan er niet komen, tenzij de Kerk haar loop begonnen hebbe. En nu is het wel waar, dat het dogma, eenmaal tot stand gekomen, op zijn beurt weer het kerkelijk leven beheerscht, maar deze wisselwerking is juist een kenmerk van alle organisch leven, dat dus ook hier geen oogenblik bevreemden kan. Om met het oog op deze wisselwerkingen de logische orde te bepalen, mag derhalve niet gerekend naar de wederzijdsche verhouding dezer momenten op een willekeurig tijdstip, maar moet op beider oorsprong teruggegaan, en gevraagd, wat er het eerst was, de *Kerk* of het *Dogma*, en moet diensvolgens krachtens het eerstgeboorterecht der Kerk, de Ecclesiologie vooropgaan. Een chronologische bepaling der volgorde, die alsdan nader versterkt wordt door het genetisch verband tusschen Kerk en Dogma. Het Dogma komt uit de Kerk, niet de Kerk uit het Dogma voort, en al de invloed, die later van het Dogma op de Kerk kan uitgaan, is die van het aanbrengen eener kwalitatieve modaliteit.

Ten opzichte van de vierde groep, die de vakken van *het Ambt* omvat, komen we tot soortgelijke slotsom. Al moet toch toegegeven, dat het organisme der Kerk zonder de functiën van het ambt ondenkbaar is, zoodat het instituut der Kerk ook in de Ecclesiologie niet anders dan als van ambten voorzien en door zijn ambten werkende voorkomt, toch geeft dit geen recht, om de studievakken die op het ambt betrekking hebben, onder de Ecclesiologie te rangschikken. Immers de vakken, die zich op het Ambt richten, hebben niet een beschouwend, maar een praktisch doel. Door deze vakken geven we onszelven rekenschap van de wijze, waarop wijzelven in deze ambten hebben te verkeerden. De medische wetenschap denkt zich het menschelijk lichaam niet *zonder* oor en mond, maar *met* deze beide organen, en onderzoekt nauwkeuriglijk zoowel de gehoorsfunctiën als de ademhalingswerktuigen; maar wie zal hieruit het gevolg trekken, dat dus ook de phonetiek, de zangkunst en zooveel meer als onderdeelen der medische wetenschap te behandelen waren? En voor wat aangaat de volgorde, zoo laat het zich ook hier denken, dat men het Ambt aan *de Kerk* liet voorafgaan, in zooverre metterdaad het apostolisch ambt er was, eer de Kerk zich als instituut open-

baarde, en ook nu nog de institueering van eene plaatselijke Kerk zich bijna niet anders dan door de instelling der Ambten denken laat. En toch is ook dit slechts een schijn, die bedriegt. Het Ambt is niet een levenscentrum, waarom het organisme zich vormt, maar slechts een orgaan van het organisme der Kerk, dat zijn levenscentrum, dank zij de inwoning van den Heiligen Geest, nooit anders dan in Christus bezit. Is nu een orgaan logisch niet denkbaar dan bij de onderstelling, dat het organisme, waarvan het orgaan zal zijn, bestaat, zoo springt het in het oog, dat ook hier de Ecclesiologie voorop moet gaan, en de vakkengroep, die het Ambt tot middenpunt heeft, moet volgen. Feitelijk komt het dan ook nóg voor, dat in eenige plaatselijke Kerk tijdelijk geen enkele Ambtsdrager aanwezig is, zonder dat daarom de Kerk op-hield te bestaan, die veeleer haar reël bestaan juist daarin openbaart, dat van haar het weder aanstellen van Ambtsdragers uitgaat. Slechts leide niemand hieruit af, dat deswege geheel het *jus ecclesiasticum* onder de vierde groep zou thuishooren, en buiten de Ecclesiologie moest worden gebracht. Gelijk toch reeds de volgende § toonen zal, ligt het juist omgekeerd in de bedoeling dezer Encyclopaedie, het *jus ecclesiasticum* in eere te herstellen, door het uit de dusgenaamde practische vakken terug te brengen naar de Ecclesiologische groep.

§ 20. *De Ecclesiologische groep in hare ontleding.*

Daar we niet spreken van een *historische*, maar van een *Ecclesiologische* groep, kan, na hetgeen in Hoofdstuk III van de Eerste Afdeeling desaangaande gezegd is, de weglating van de *niet-ecclesiologische*, maar bloot historische vakken hier verder onbesproken blijven. Want wel blijft hier de vraag nog openstaan, of, als de Kerk er van den aanvang der wereld af geweest is, ook bij de Ecclesiologie niet op de תולדות moet teruggegaan, maar dit punt komt vanzelf aan de orde bij de bespreking van de *Historia ecclesiae*. In deze § bepalen we er ons daarom toe, de *Gliederung* vast te stellen van de onderscheidene vakken, die tot deze groep behooren. Hiertoe nu moet allereerst alle mis-verstand afgesneden over hetgeen we onder het gemeenschappe-

lijk object, dat als centrum deze vakken om zich groepeeren, hebben te verstaan. Dat object is *de Kerk*, maar in welken zin? Men kan van de Kerk in *mystiek-dogmatischen* zin handelen, als zijnde het Lichaam van Christus; men kan de Kerk nemen in *institutairen* zin, gelijk ze georganiseerd optrad; maar ook kan men de Kerk opvatten als het complex van alle verschijnselen, die het gevolg zijn van het optreden der *Christelijke religie* in de wereld. De eerste opvatting nu hoort in de Dogmatiek, niet in de Ecclesiologie thuis. Het mysterium ecclesiae wordt in den locus de ecclesia door de Dogmatiek afgedaan. Nu onderstelt de Ecclesiologie wel de kennis van dit dogmatisch resultaat, en geeft dit haar de norma voor haar critiek in handen, maar zelve stelt ze naar dit mystieke wezen der Kerk geen onderzoek in. Zij houdt zich uitsluitend bezig met de Kerk in haar *verschijning*. Niet alsof ze eerst uit deze verschijning de idee en het wezen der Kerk moest opmaken. Dit toch loopt, gelijk we in de vorige § zagen, op de vernietiging van haar theologisch karakter, ja, ten slotte, bij strenge consequentie, op de vernietiging van alle Theologie uit. De idee der Kerk mag *niet* uit haar verschijning opgespoord, maar is ons in de Heilige Schrift *geopenbaard*; en alle voorstelling, alsof de Kerk niets anders ware dan de ontwikkeling van een idee, en haar historie niets anders dan de evolutie van de onderscheidene verschijningsvormen, die deze idee kan aannemen, moet derhalve met kracht weerstaan.

Maar evenmin gaat het aan, het object der Ecclesiologie uitsluitend in de institutaire Kerk te zoeken. Dit is veelszins geschied, maar heeft dan ook tot allerlei misstand geleid. Immers men kon kwalijk ontkennen, dat er zich allerlei verschijnselen vertoonden, die met de institutaire Kerk in geen rechtstreeksch verband stonden, en die toch moeilijk onbesproken konden blijven. De Christelijke litteratuur, de Christelijke kunst, de Christelijke wetenschap, en zooveel meer, hingen ongetwijfeld met het optreden der Kerk van Christus samen, en gingen toch veelzins niet regelrecht van de Kerk als instituut uit. Door nu desniettemin in de Ecclesiologische vakken de Kerk uitsluitend in institutairen zin op te vatten, geraakte men in een gedrongen verhouding. Zwijgen van deze verschijnselen kon men niet; onder

het hoofdbegrip van het instituut konden ze niet tot hun recht komen; en zoo kreeg men voor het instituut te veel, en voor de juiste beschrijving en beoordeeling van deze buiten-institutaire verschijnselen te weinig. — Het is om aan dit bezwaar te ontmoet te komen, dat we in de vorige § een scherp onderscheid maakten tusschen de Kerk als *instituut* en de Kerk als *organisme*. Er gaat tweeërlei werking van den Christus uit, de ééne die zich openbaart in het institueeren van een bepaalde kerkelijke organisatie, haar instandhouding en haar regiment; en de andere die zich vertoont in de metamorphose in Christelijken zin van de gewone verschijnselen van het algemeene menschelijk leven. Die organisatie nu vindt ge in de *geïnstitueerde Kerken* als zoodanig, die metamorphose van het menschelijk leven in Christelijken zin openbaart u de Kerk als *organisme*. Deze onderscheiding is uiteraard onverstaanbaar, zoolang men in de geïnstitueerde Kerk het *αὐτὸς ὅς ἐστιν* der Kerk ziet. Dan toch is zij *de* Kerk en *al* de Kerk, en kan de metamorphose van het menschelijk leven niet anders opgevat, dan als een invloed, een werking die van haar uitgaat. Maar de zaak komt natuurlijk heel anders te staan, indien men de Kerk, in haar institutairen vorm, beschouwt als ééne der openbaringen van de wezenlijke Kerk, die in het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* is gegeven. Dan toch kunnen er van dit *σῶμα* allerlei werkingen ook buiten de forma van het instituut uitgaan, en verkrijgen we alzoo *tweeërlei* kerkelijke phaenomena, de ééne *institutair*, en de andere *organisch* of buiten-institutair. De wedergeboorte zelve, die voor alle kerkelijke openbaring den reëel-geestelijken grondslag biedt, is zelve niet een feit, dat door het instituut tot stand komt, maar een gebeurtenis die geheel buiten het kerkelijk instituut omgaat, en door het instituut slechts kan worden ondersteld. In zekeren zin kan en moet dan ook gezegd, dat het organisme in waardij verre boven het instituut staat. Neemt toch eenmaal deze bedeeeling een einde, dan valt het instituut geheel weg, en blijft eeuwiglijk niets dan het organisme over. Uit zijn aard is het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* geen instituut, maar een organisme. Van het instituut bedient derhalve de Christus zich slechts tijdelijk. Het instituut dient het organisme, en is in zooverre slechts instrumenteel,

terwijl omgekeerd het organisme zijn ratio in zichzelf vindt en essentieel is. Wie sterft, gaat uit het instituut voor altoos uit, maar blijft, zoo hij in Christus sterft, eeuwiglijk zijn eigen plaats in het organisme innemen. Zoo blijkt dus op overtuigende wijze, dat de onderscheiding tusschen instituut en organisme noch bijkomstig noch willekeurig, maar principieel en noodzakelijk is.

De Gereformeerde belijdenis nam van meet af dit juiste standpunt in, door het wezen der Kerk te stellen in de „vergadering der geloovigen”. Zelfs het woord *ecclesia* werd, hoewel min juist, met de uitverkiezing in verband gebracht. Doch dit nu daargelaten, sprak het toch vanzelf, dat wie het wezen der Kerk in de personen en in de organische verbinding der uitverkorenen zoekt, voorgoed gebroken heeft met alle voorstelling, alsof de Kerk in het instituut opging en eerst door het instituut ontstond. Die uitverkoren personen toch, in wier saamverbinding het wezen der Kerk werd gezocht, waren geen geïsoleerde, nieuw geschapen individuen, maar *mensen*, en als zoodanig organische membra van het genus humanum. In die personen zoowel als in hun saamverbinding had men met een organisch begrip te doen, en het instituut kwam eerst dan aan het woord, als dit organisch bestanddeel vooruit was vastgesteld. De Heidelbergse Catechismus voegt er dan in Vraag 54 ook uitdrukkelijk de betuiging van den geloovige bij, „dat hij van die Kerk een lidmaat is *en eeuwiglijk zal blijven*.” Reeds dit nu sluit elke identificeering van de Kerk met het instituut uit. In het instituut toch blijft men slechts tijdelijk, en alleen in het organisme eeuwiglijk. Dienovereenkomstig wordt dan ook niet de stand der leeraars, in het instituut, maar de Zone Gods, als *κεφαλὴ τοῦ σώματος*, door den Heidelbergse Catechismus als subject der saamvergadering aangegeven, en het wezenlijke bestand der Kerk wordt zoo weinig afhankelijk gesteld van de werking van het instituut, dat veeleer alle bepaling voor die saamvergadering in het decretum aeternum ligt, en dat volgens art. I, § 17 van de *Canones Dordr.* tot de Kerk ook eeuwiglijk behoorren die kleine kinderkens der geloovigen, die ongedoopt wegsterven, en die alzoo nog niet in het instituut werden ingelijfd. Ook historisch is onze onderscheiding dus allerminst nieuw. Veeleer is ze gegrond

in geheel de opvatting van het wezen der Kerk, gelijk die van meet af door de Gereformeerde Kerken beleden is. Want wel dient erkend, dat vele Gereformeerde theologen, door eenzijdig aan het begrip der uitverkorenen, als individuen, te hechten, het organisch begrip hebben verwaarloosd; maar dit mag niet op rekening der Gereformeerde belijdenis worden gesteld, die steeds de uitverkiezing met de leer van het *σῶμα* in verband bracht, en den geloovige leerde, dat hij niet slechts op aarde *membrum* van het instituut, maar eeuwiglijk *membrum*, lidmaat, van het Lichaam des Heeren, d. i. van de wezenlijke, door God gewilde Kerk, bleef. Het begrip van „lidmaat” nu sluit elke individualistische opvatting buiten, en stelt reeds als zoodanig het *organisme*.

Ook de etymologie van het woord bevestigt de onderscheiding, waarop we wezen. *Ecclesia* is door de taal van het Nieuwe Testament aan de LXX ontleend, en vertegenwoordigt alzoo het begrip van *עדה* en *קהל*. Beide begrippen stemden dan ook vrij wel overeen. De *ἐκκλησία* bij de Grieken was de saamvergadering der stemhebbende burgers, en het *ἐκκαλεῖν* bestond in de saamroeping van deze burgers door den rondgaanden omroeper. Ook hier was derhalve het *ἐκκλησίαν ποιεῖν* in institutairen zin iets accidenteels en tijdelijks, en de organische achtergrond der *ἐκκλησία* werd gevonden in *het volk*; juist zooals bij de Israelieten de eigenlijke *עדה* in institutairen zin slechts dan gezien werd, als het volk in zijn vergadering samenkwam, terwijl de *קהל*, ook buiten sessie, allen omvatte, die tot het volk van Israel behoorden. De geïnstitueerde *ἐκκλησία* en de geïnstitueerde *עדה* komen dus op uit de *δῆμος* en uit de *קהל* als organisch begrip. Eerst de *הקהל* of *συναγωγή* was een plaatselijk en louter institutionair begrip, dat als zoodanig tegen het organische wezen der Kerk overstond. Daarom is er sprake van een *συναγωγή τοῦ Σατανᾶ*, maar van een *ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων ἐν οὐρανῷ ἀπογεγραμμένων*, en bericht Epiphanius ons juist van de Ebionieten: *συναγωγὴν δὲ καλοῦσι ἐκκλησίαν καὶ οὐκ ἐκκλησίαν*. Het rijke organische begrip van de *קהל*, dat bij de Joden in de *מקהלה* verstand was, leefde alzoo in het Nieuwe Testament weer met bewustheid door de *ἐκκλησία* op. Houdt men hierbij nu in het oog, dat de saamvergadering van alle geslachten der aarde,

waarop in Abraham's roeping reeds bedoeld was, door de apostelen met voorbedachten rade in de *ἐκκλησία* als gerealiseerd wordt gedacht, en dat derhalve deze *ἐκκλησία* geen nieuwe schepping, maar de reconstitutie van het verstoorde organisme der menscheid is, dan ziet men ook hieruit, hoe in het begrip van Kerk het organisch geheel op den voorgrond treedt, en hoe derhalve de institutaire kerkelijke vorm nooit anders kan gedacht worden dan als één bepaalde vorm, waarin een deel van het leven der Kerk voor een tijd uitkomt.

Het principium divisions voor de Ecclesiologische groep kan derhalve niet anders gezocht dan in de tegenstelling tusschen de Kerk als *organisme* en de Kerk als *instituut*, of, om nauwkeuriger te spreken, in de tegenstelling tusschen de tweeërlei openbaring van het organisme der Kerk, de ééne *organisch* en de andere *institutair*. De grenslijn tusschen deze beide openbaringen is in het minst niet zwevend, mits men van de institutaire openbaring uitga. Deze laatste toch is op elk punt bepaald en aanwijsbaar. Het instituut der Kerk heeft een tastbare organisatie, het heeft in deze organisatie een regelend bestuur, een geldend statuut, en een vaste bediening, die uitvloeisel is van een gegeven last. Alles derhalve wat rechtstreeks door dit bestuur geregeld wordt, aan dat statuut zijn norma ontleent, en door de functiën van deze organisatie tot stand komt, vormt den kring van de *institutaire* phaenomena der Kerk. Alles daarentegen wat zijn regeling *niet* van dit bestuur ontvangt, *niet* aan dit statuut zijn norma ontleent, en *niet* door de functiën van dit instituut tot stand komt, behoort tot de *organische* openbaring der Kerk. Dienovereenkomstig splitst dus ook de Ecclesiologie zich in twee hoofdgroepen, waarvan de eerste alle vakken omvat, die betrekking hebben op de institutaire openbaring der Kerk, en waarvan de tweede bestaat uit alle overige vakken, die handelen van haar organische openbaring.

De onderverdeeling voor elk van deze beide groepen regelt zich naar de onderscheiding tusschen het diathetische, het historische en het statistische bestanddeel van deze tweeërlei openbaring. Bij de Kerk als instituut kan niet aanstonds overgegaan tot haar *geschiedenis*, maar moet vooraf een onderzoek ingesteld naar

haar bestaanswijze als instituut. Eer het instituut in de historie zijn loop begint, *is* dit instituut er, en moet alzoo zijn institueering als zoodanig onderzocht. Wat men noemt *die Verfassung der Kirche*, is dus niet een aanhangsel van de Ecclesiologische groep, maar veeleer haar uitgangspunt; en niet in de groep van het Ambt, maar hier in de Ecclesiologische groep is de plaats voor de behandeling van *het Kerkrecht*. Kent men nu als vrucht van deze studie het instituut als zoodanig, dan komt in de tweede plaats de *Historia ecclesiae*, d. i. de geschiedenis van dit instituut, aan de orde. En is deze *Historia ecclesiae* ten einde gebracht, dan komt in de derde plaats de *Statistiek* van het instituut ter sprake, om de institutaire openbaring der Kerk *in haar tegenwoordigen vorm* te doen kennen. — Hierbij kan nu de vraag rijzen, of het instituut als zoodanig een constante grootheid is, en indien niet, of dan niet, na elke merkbare wijziging in den vorm van het instituut, de historie moet worden afgebroken, om telkens opnieuw de *Verfassung* in haar gewijzigde gestalte te teekenen, en eerst daarna de historie van dezen nieuwen vorm te laten volgen. Deze methode verdient echter daarom geen aanbeveling, omdat de wisselingen in den institutairen vorm als resultaat der historie tot stand komen, en dus in de historie der Kerk liggen ingeweven. Uit dien hoofde verdient het voorkeur, dat men het *Kerkrecht* eerst geheel afhandele, en alle vakken, die hiertoe hooren, als ééne groep saâmvatte, om eerst daarna de *Historie* der Kerk, en op de historie der Kerk de *Statistiek* der Kerk te laten volgen. — Wat men gemeenlijk de kerkelijke Archaeologie noemt, kan zich in haar dusver gangbaren vorm kwalijk als afzonderlijk studievak handhaven. In deze studie werd toch gemeenlijk een institutair en een organisch bestanddeel doorengemengd. Alles nu wat op de Kerk als organisme doelt, behoort natuurlijk in de tweede hoofdgroep thuis, die afzonderlijk van dit organisme handelt, en zoo zou hier voor de Archaeologie in engeren zin alleen overblijven wat betrekking heeft op de vaste vormen en usantiën van het institutaire leven. Zondert men nu echter ook hier weer van uit hetgeen met de *Verfassung der Kirche*, en dus ook met haar Ambten in verband staat, dan is moeilijk in te zien, welke

stof men voor een afzonderlijke Archaeologie zou overhouden. Stellig niet de kerkelijke geographie, die vanzelf aan de orde komt bij de uiteenzetting van de „Verfassung” der verschillende instituten, zoodra men dit complex van instituten in zijn historische ontwikkeling volledig beschrijft. Ook niet de kerkelijke Chronologie, die als bijvak der kerkelijke historie optreedt. Alleen zou dan nog de eeredienst, met de daarbij behorende bouwkunst en de opleiding van de Dienaren des Woords, alsook de historie van het diaconaat, in aanmerking kunnen komen; maar ook deze onderwerpen verkrijgen, voor zoover ze institutair geregeld zijn, vanzelf hun plaats bij de diathetiek; en vinden voorts hun natuurlijke behandeling in de historie der Kerk zelve. Uit dien hoofde schijnt het verkieslijk onder den naam van *diathetische* vakken alles saâm te nemen, wat op het duurzaam bestand van het instituut betrekking heeft; en de overige bijvakken, deels naar de kerkhistorie, deels naar de studie van de Kerk als organisme te verwijzen.

De Geschiedenis van het dogma, met inbegrip van de Patristiek en de Symboliek behooren niet in de Ecclesiologische, maar in de Dogmatologische groep thuis. Het argument toch dat ook het Dogma tot het wezen van de Kerk behoort, en dat uit dien hoofde ook de Dogmageschiedenis, de Patristiek en de Symboliek onder de Ecclesiologische vakken zouden te rekenen zijn, leidt er bij consequentie toe, om ook de dogmatiek zelve onder dezelfde rubriek te plaatsen. Aldus bewijst men te veel en dus niets. Zoo kan en moet men metterdaad te werk gaan, indien men aan het Dogma geen andere dan historische waarde toekent; maar die weg kan niet ingeslagen door wie aan het Dogma zelfstandige beteekenis toekent. Is nu theologice de *revelatio divina* of de *cognitio Dei* ectypa het hoofdbegrip, dat alle theologische studiën onder zich subsumeert; en kan deswege aan het Dogma, naast de *Sacra Scriptura* en de *Ecclesia*, een eigen verhouding tot deze *cognitio Dei* niet betwist worden, dan kan het Dogma niet *onder* het begrip *Ecclesia* vallen, maar komt hiermede in coördinatie te staan. En dit nu eenmaal zoo zijnde, ligt het voor de hand, dat Dogmageschiedenis, Patristiek en Symboliek, als rechtstreeks het Dogma bedoelende, thuishooren niet bij de Ecclesiologische,

maar bij de Dogmatologische vakken. Dit klinkt, bij het eerste hooren, wel vreemd voor wie gewoon was, de Dogmatiek uitsluitend als systematische Theologie te beschouwen; maar gelijk ons later blijken zal, leidt al zulk pogen er onverbiddelijk toe om, onder den naam van Dogmatiek, het individueele systeem van den toevalligen Dogmaticus voor *de leer der waarheid* in plaats te schuiven. De meest gereede indeeling voor de vakken, die op het instituut betrekking hebben, is derhalve, dat men eerst de *diathetische* vakken neme, dan de *historische*, en ten slotte de *statistische*, over wier naderen inhoud bij elk dezer sectiën afzonderlijk zal gehandeld worden.

Alleen kon nog de vraag rijzen, of er geen aanleiding bestaat, om, gelijk vooral Heinrici met groote consequentie deed, aan deze materieele vakken nog een groep *heuristische* vakken te laten voorafgaan; alsook of de hulpwetenschappen der Ecclesiologie hier een afzonderlijke plaats moeten vinden. Wat nu het eerste punt betreft, zij al aanstonds opgemerkt, dat de verzameling en critische schifting der kerkelijke bronnen, de diplomatiek en de palaeographie in geen enkel opzicht een theologisch karakter dragen. Bij de Heilige Schrift staat dit heel anders, overmits men hier te doen heeft met geschriften, die buiten het gewone commercium literarium vallen. Maar dit is bij de Ecclesiologie niet het geval. De bronnen van kennis, waarmede men hier te maken heeft, vallen onder het gewone kader, en zijn alzoo geheel onderworpen aan de regelen, die de Philologie voor de behandeling dezer documenten en monumenten stelt. Voor zoover dus ook de eccesioloog met deze regelen te rekenen heeft, en zich de kundigheid om naar deze regelen te handelen heeft eigen te maken, treedt hij niet als theoloog op, maar gaat ter schole bij de Philologie. En voor zoover de kennismeming der bronnen als zoodanig een specialiseering van het philologische resultaat vereischt, heeft men met niets anders te doen dan met de gewone inleiding op de historische behandeling. Hier nogmaals afzonderlijk de *hermeneuse* en de exegese van de voorhanden documenten als afzonderlijk vak ter sprake te brengen, is uit den aard der zaak volmaakt overbodig, overmits hier nooit anders dan de gewone hermeneutische

en exegetische regelen kunnen worden toegepast. Dat het kerkelijk leven gedeeltelijk allengs *een eigen idioom* zoo voor de Grieksche als voor de Latijnsche taal ontwikkeld heeft, is zeer zeker waar, maar dit is een der vele verschijnselen, die onder de vakken, die de Kerk als organisme behandelt, ter sprake komen, en in casu thuishoort bij de Christelijke litteratuur. En wat *de critiek* betreft, zoo springt het in het oog, dat de litteraire critiek hier evenmin een specifiek theologisch karakter draagt, en dat de historische critiek haar plaats vindt in de methodologie dezer vakken. — Over de *hulpwetenschappen* kunnen we kort zijn. Reeds uit haar aard worden deze wetenschappen aan een ander wetenschappelijk geheel dan aan de Theologie ontleend, en worden ze door de Theologie slechts als leengoed gebruikt. In het organisme der Theologie behooren ze dus niet thuis, en dus ook niet in de Theologische encyclopaedie. Ze komen daarom wel ter sprake in de Theologische paedagogiek en hodegetiek, ten deele ook in de Theologische methodologie, maar ze zijn uit het encyclopaedische beginsel der Theologie nimmer af te leiden, en kunnen dus ook niet architectonisch in de constructie der Theologie worden ingevoegd.

Komt men nu tot de tweede hoofdgroep der Ecclesiologie, die vakken behelzende, die van de Kerk *als organisme* handelen, dan kruist zich hier het materieele en het formeele principium divisionis. Het *materieele* beginsel van indeeling ligt in het algemeen menschelijke leven, dat in zijn onderscheidene uitingen de Christelijke metamorphose ondergaat; en het *formeele* principium divisionis ligt ook hier in de onderscheiding tusschen het diathetische, historische en statistische karakter van deze phaenomena. Men zou dienvolgens eerst alle onderwerpen van hun diathetische zijde kunnen behandelen, daarna in hun historisch verloop volgen, en ten slotte hun tegenwoordige gestalte statistisch kunnen beschrijven. Dan echter zouden alle deze onderwerpen driemaal moeten voorkomen. Eerst in de diathetische, dan in de historische en ten slotte in de statistische behandeling. Dit echter zou gedurig noodzaken, om den draad weer op te nemen, en zoo tot velerlei herhaling leiden; en de uitkomst zou toch teleurstellen.

in zoover men op die wijs nimmer een behoorlijk overzicht van elk onderwerp in zijn geheel verkreeg. Uit dien hoofde schijnt het verkieslijk hier de materieele indeeling te volgen, d. w. z. in te deelen naar de onderscheidene onderwerpen, en elk dier onderwerpen, zooveel noodig, achtereenvolgens diathetisch, historisch en statistisch te behandelen. Hiertoe nu heeft men te meer vrijheid, overmits de summiere behandeling dezer onderwerpen, naar indeeling van tijdvakken, toch in de *Historia ecclesiae* wordt afgedaan; en deze vakken voor zoover ze aanleiding geven tot bijzondere behandeling, detailstudiën in het leven roepen, die zich uit hun aard alleen tot materieele indeeling leenen.

Deze materieele indeeling zelve mag intusschen niet willekeurig zijn. Het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* is geene nieuwe schepping maar herschepping, en alzoo reconstitutie van het verstoorde organische leven der menschheid, gelijk dit in de Schepping zelve aan vaste ordinantiën onderworpen is. Dit algemeen menschelek leven ondergaat nu door de beide factoren van de palingenesie en van de institutaire Kerk allengs zekere metamorphose. Deze metamorphose is in omvang beperkt, want nu zelfs, na achttien eeuwen, strekt ze zich nog niet verder uit dan over een klein derde van de bevolking dezer wereld uit. Het ongewijzigde heidensche leven is nog altoos heerschende bij 800 van de 1500 millioen bewoners dezer aarde, terwijl de Islam slechts aan zeer enkele elementen van het Christelijke leven bij 250 andere millioenen ingang schonk. Maar al is extensief de Christenheid nog zeer verre in de minderheid, *intensief* heeft zij toch de leiding van het leven van heel ons geslacht volkomen in handen. Europa en Amerika geven den toon aan, Azië en Afrika zijn òf in stagnatie òf gedwongen, den toon, dien Europa aangeeft, te volgen. Er wordt daarom zeer te recht van een metamorphose van het algemeene leven van ons geslacht gesproken; een metamorphose, die zelfs dáár nog nawerkt, waar het principieele geloof sterk verzwakt is of uitsleet; zóó machtig heeft zij op geheel het levensmilieu der Europeesche en Amerikaansche natiën haar stempel afgedrukt. Zelfs waar de invloed van het instituut tot een minimum daalde, is de uitwerking van deze metamorphose van het leven nog allerwegen waarneembaar. Wel is thans een reactie

gaande, en is sedert 1789 de toeleg onmiskenbaar, om allerwegen de Christelijke traditie en usantie door een meer pantheïstische of naturalistische te vervangen, maar de invloed van Christus' Kerk is zóó diep en innig in ons leven doorgedrongen, dat de uitwissching aan het Christelijk levensstempel, vooral bij de massa, niet dan zeer langzaam toegaat. Het is daarom de roeping der Ecclesiologie veel duidelijker en omstandiger dan dusver dezen invloed van de Kerk als organisme op de gestalte van ons menschelijk leven in zijn verschillende uitingen in het licht te stellen, en de indeeling hiervoor kan noch mag anders dan aan het menschelijk leven zelf ontleend. Voorop moet daarom gaan de metamorphose van het *persoonlijk* leven, dat tot zijn recht komt in de Christelijke biographie, de historia piëtatis, en de evolutie van het Christelijk karakter. Daarop volge de metamorphose van het *huislijk* leven, van het *maatschappelijk* leven, en van de *staatkundige* inrichting. En eerst na deze metamorphose van het *georganiseerde* menschelijk leven komt dan de wijziging, die het Christendom te weeg bracht in het *niet*-georganiseerde leven, t. w. in de Christelijke *wetenschap*, de Christelijke *letterkunde* en de Christelijke *kunst*. De Patrologie noemen we hierbij niet afzonderlijk. Hoezeer toch ook de Patristiek, gelijk ons in de derde afdeeling blijken zal, in haar zelfstandige beteekenis moet worden gehandhaafd, is kwalijk in te zien, waarom de Patrologie als zoodanig stand zou houden. Deels hoort het leven der Patres in de Christelijke Biographie thuis; deels komen hun res gestae voor in de algemeene kerkhistorie; en als schrijvers vinden ze hun natuurlijke plaats in de Christelijke letterkunde. Maar als Christelijke persoonlijkheden treden niet alleen de dusgenaamde Patres op; met hen staan als zoodanig tal van leeken en vorsten gecoördineerd; terwijl omgekeerd verscheidene Patres, die als schrijvers beteekenis hebben, als heroës ecclesiae van zeer ondergeschikt belang waren. Dringt dan ook al het practisch belang, om de groote Patres èn uit biographisch èn uit dogmatisch oogpunt, èn met het oog op hun letterkundige werkzaamheid „einheitlich” te behandelen, toch kan dit encyclopædisch geen regel stellen; en hoezeer nu ook de Patres als de geniale scheppers van het Dogma

in de Patristiek tot zelfstandige behandeling noodzaken, zoo kan daarom nog in het minst niet beweerd, dat ook onder den naam van Patrologie een eigen klasse van studiën moet gevormd worden voor hun biographie.

Resumeerende komen we derhalve tot de slotsom, dat de Ecclesiologische groep in twee hoofdrubrieken uiteenvalt, waarvan de eerste omvat de vakken, die betrekking hebben op de Kerk als *instituut*; terwijl de tweede hoofdrubriek bestaat uit de vakken, die de Kerk als *organisme* behandelen. Onder deze hoofdindeeling komt de onderverdeeling dan aldus te staan:

I. Vakken die *de Kerk als instituut* behandelen.

1. De diathetische vakken.
2. De historische vakken.
3. De statistische vakken.

II. Vakken die betrekking hebben op *de Kerk als organisme*.

1. De Christelijke metamorfose van het persoonlijk leven.
 - a. de biographie.
 - b. de historia piëtatis.
 - c. het Christelijk karakter.
2. De Christelijke metamorfose van het georganiseerde leven.
 - a. het Christelijk huisgezin.
 - b. de Christelijke maatschappij.
 - c. de Christelijke staatkunde.
3. De Christelijke metamorfose van het niet georganiseerde leven.
 - a. de Christelijke wetenschap.
 - b. de Christelijke letterkunde.
 - c. de Christelijke kunst.

Waarbij dan natuurlijk ook hier komen:

1. de methodologie der Ecclesiologische groep.
2. de historie der Ecclesiologische groep.

HOOFDSTUK I.

DE INSTITUTAIRE VAKKEN.

§ 21. *De institutaire vakken als zoodanig.*

De institutaire vakken houden zich uitsluitend bezig met de instituten der oecumenische Kerk, gelijk deze door Christus en zijn apostelen gesticht is. Wel bestond er ongetwijfeld ook een kerkelijk instituut in Israel, maar dit instituut miste een zelfstandig bestaan. Het was ingeweven in het bestaan van Israel als volk, en droeg als zoodanig een *nationaal* karakter. Overmits nu de Kerk uit haar aard oecumenisch, en *niet* nationaal is, kan zulk een gemengd nationaal-kerkelijk instituut geen andere dan symbolische beduidenis hebben gehad, en treedt het zelfstandig kerkelijk instituut eerst in den kring der apostelen te voorschijn. En wat aangaat de Kerk, die achter Israel onder de volkeren verspreid lag, deze miste als zoodanig nog elke organisatie, en komt dan ook voor het institutaire leven der Kerk ganschelijk niet in aanmerking. Als vrij, onafhankelijk en zelfstandig instituut van eigen organisatie is de gemeente van Jeruzalem, die zich van de Synagoge afscheidde, het eerste phaenomenon, waarmee te rekenen valt. Want wel vond deze eerste gemeente haar prototype reeds in den kring, dien Jezus om zich vormde, maar deze kring bleef tot op Golgotha in de organisatie der Joodsche Kerk voortleven. Dat Jezus zelf zeer bepaaldelijk institueerde, blijkt genoegzaam uit het concreet en gesloten getal van zijn 70, 12 en 3 discipelen; uit het feit, dat na het uitvallen van Judas de ontbrekende plaats werd aangevuld; uit de gemeenschappelijke kas, die Judas administreerde; uit het formeele gebed, dat de Christus aan zijn jongeren gaf; uit den Doop, dien Hij liet toedienen; uit het gemeenschappelijk aanzitten aan den Paaschdisch, en zooveel meer. Maar toch, in dit alles lagen nog slechts de kiemen voor het instituut, dat Jezus bedoelde, en waarvan hij de opkomst verzekerde door de instelling van een vast, gesloten apostolaat, door den last tot het bedienen van den Heiligen Doop en het

Heilig Avondmaal, door de uitstorting van den Heiligen Geest op den Pinksterdag, door de roeping van Paulus tot het apostolaat der Heidenen, en door zijn openbaring op Patmos. Nooit kan dus gezegd, dat het instituut, buiten Jezus om, door zijn volgelingen is opgericht. Het instituut als zoodanig ontleent zijn oorsprong aan Jezus zelve, is alzoo van Goddelijken oorsprong, en mag dus niet beschouwd als een willekeurige organisatie, maar is te eeren als het door Jezus zelf beoogde, gepraeconiseerde en in het leven geroepen instrument, om zijn Kerk op aarde te openbaren, in stand te houden en zich te doen uitbreiden. Hoezeer toch de Kerk, waarvan Christus het Hoofd is, bestemd was, om de herstellende openbaring van het oorspronkelijke leven der menscheit te zijn, zoo kan ze in dien zuiveren en volkomen vorm toch eerst optreden aan het einde van haar weg, als metterdaad de metamorphose van het menschelijk leven ten einde toe volbracht zal zijn. Al de eeuwen die daaraan voorafgaan stond dus de keuze, om of de werking over te laten aan den natuurlijke invloed der geestelijke realiteit en der ideeën, of wel om voor de openbaring en de propaganda van deze realiteiten en ideeën een afzonderlijke organisatie *ad hoc* in het leven te roepen, die, bestemd om straks weer te verdwijnen, inmiddels actief instrument in de hand des Heeren zou zijn. Hiervan nu koos de Christus het laatste. Zijn zaak mocht niet worden overgelaten aan de natuurlijke werking der realiteiten en ideeën. Er moest een organisatie *ad hoc* optreden. En zoo verscheen de institutaire Kerk.

Dit instituut nu is door den Christus niet pasklaar gegeven, zoodat het alle eeuwen door en in alle hemelstreek indentisch zou zijn; maar heeft zich uit de gegevens, die er voor aanwezig waren en die door den Christus er voor verordend zijn, vanzelf opgebouwd, en heeft juist daardoor die plooibaarheid en soepelheid verkregen, die het voor zijn rijke ontwikkeling noodig had. De grondtype er voor lag in de geestelijke associatie van allen, die tot de belijdenis van den Christus als hun Verlosser kwamen, en dus gezamenlijk hem als hun Hoofd eerden. Zijn strekking ontving het in de bediening van het Woord en van de Sacramenten. En zijn *forma* was vanzelf gegeven in de ambten, die van Christus' wege

waren ingesteld. Maar in deze drie: de associatie der geloovigen, de bediening van Woord en Sacrament, en de van Christus' wege ingestelde ambten, waren de grondlijnen voor den bouw van het instituut dan ook volledig aanwezig, en het is onder den invloed der omstandigheden, en onder de heerschappij van de herschepping van de achtereenvolgens toongevende denkbeelden, dat dit instituut zich in den loop der eeuwen in velerlei vorm vertoond heeft. Natuurlijk valt ook hier een gezonde ontwikkeling van een ontarding en verbastering te onderscheiden; maar ook waar in de institutaire vormen de oorspronkelijke trekken nauwelijks meer te herkennen waren, mag de bedoeling om het instituut der Kerk te representeren toch nimmer voorbijgezien. Dit instituut nu droeg uit zijn aard een lokaal karakter. Er was een kerk in Jeruzalem, een kerk in Antiochië, een kerk in Rome, er waren kerken in Galatië, en met uitzondering hoogstens van één enkel maal, wordt het woord *ἐκκλησία* in het Nieuwe Testament, zoo het niet dogmatisch maar concreet bedoeld is, nooit anders dan van de *plaatselijke* vergadering der geloovigen gebezigd ¹⁾; soms zelfs van de vergadering der geloovigen in een enkel *huis*. Maar natuurlijk deze plaatselijke Kerken konden niet elk op zichzelf blijven staan. Gemeenschap van geloof en de wetenschap dat elke plaatselijke kerk de openbaring van het ééne *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* was, drong tot aaneensluiting. Tusschen de plaatselijke instituten is alzoo institutair verband ontstaan; eerst op lossere, straks op vaster voet; en bij het kerkelijk instituut moet dus zoowel met de plaatselijke, als met de meer algemeene verbandingen gerekend worden. Bij dit laatste drong zich aanvankelijk de ideale gedachte op den voorgrond, om alle plaatselijke instituten in één oecumenisch institutair verband te vereenigen. Eerst

¹⁾ De eenige plaats, die uitzondering schijnt te maken, is Act. IX:31, waar de nieuwere uitgaven lezen: *ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας... εἶχεν εἰρήνην... καὶ παρ᾿ ἐκκλησίας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπληθύνετο*. Hierbij zij echter opgemerkt, dat de Receptus ook hier het meervoud heeft: *αἱ ἐκκλησίαι*. Doch ook al bleek het enkelvoud te moeten standhouden, dan nog zou in deze plaats geen bewijskracht liggen, overmits blijkens den samenhang hier meer sprake is van *geestelijke* stichting dan van *institutaire* inrichting. Wat wij „de gemeente” als het complex der geloovigen noemen, heette in het N. T. steeds *οἱ μαθηταί, οἱ ἄγιοι*.

het groote schisma heeft hierin voorgoed bres geschoten, en door de Reformatie is dit *einheitliche* optreden der oecumenische Kerk voor altijd onmogelijk geworden. Wel is daarom noch door de Roomsche noch door de Luthersche en Gereformeerde Kerken het ideaal der oecumenische Kerk prijsgegeven; maar al beweerde elke kerkengroep zoo ver over heel de aarde zich uit te strekken als haar belijdenis beleden werd, toch is hierdoor het feit niet ongedaan gemaakt, dat thans allerlei instituten in dezelfde plaats, en velerlei institutaire kerkverbanden over heel de wereld, naast elkander zijn komen te staan. Dit nu maakt dat de studie van de Kerk als instituut met alle deze institutaire verschijningen te rekenen heeft, en eerst dan aan haar doel beantwoordt, als ze, in den loop der historie, en de ontwikkeling van deze onderscheidene instituten, en de verhouding waarin elk dezer instituten tot de grondtype van het instituut staat, in het licht heeft gesteld.

Dienvolgens sluit de studie van het instituut geen enkele institutaire verschijning buiten haar gezichtskring, maar evenmin beschouwt ze deze als onverschillige repetitiën of variatiën, die met gelijken rechte naast elkander komen te staan. Sloeg ze dien weg in, dan zou ze alle critiek buitensluiten, geen leidende idee voor haar uiteenzetting vinden, en niet corrigeerend op het institutaire leven der Kerken kunnen inwerken. Uit dien hoofde is het voor de Ecclesiologische studiën noodzakelijk, dat elk ecclesioloog ook de institutaire quaestie hebbe doorgedacht, en tot de overtuiging zij gekomen, waar de lijn loopt, waarlangs zich de rechte ontwikkeling van het instituut voortbeweegt. Ook institutair moet men weten wat men wil, zal men geen kroniek, maar historie schrijven. Dat de dusgenaamde *volkskerk* hierbij hinderend in den weg treedt, is buiten kijf. De Christelijke Kerk is oecumenisch van aard, en juist niets zoozeer als de nationaliseering van vele instituten heeft, in valsche imitatie van wat onder Israel symbolisch bestond, de doordringing van deze oecumenische gedachte en daarmee het algemeen menschelijk karakter van het kerkelijk instituut tegengehouden. Immers die nationaliseering heeft het instituut onvrij gemaakt en het allerwegen gebonden in allerlei onnatuurlijke banden. Bij het standpunt, dat men zelf inneemt,

moet daarom dit vreemde element altoos worden uitgescheiden, en steeds teruggegaan op den institutairen vorm zijner Kerk, gelijk die zijn zou, indien deze zich onafhankelijk van de bemoeiing der Overheid had kunnen organiseeren. Maar met dit voorbehoud is het zich onthouden van keuze hier ondoenlijk. Wie zijn studiën op het institutaire leven der Kerk zal richten, moet voor zichzelf, op voor hem toereikende gronden, hebben uitgemaakt, welke de ware idee van het instituut is.

Uit dien hoofde gaan de *diathetische* vakken hier voorop. Zij toch leeren ons de *bedding* kennen, waarin de *stroom* der historie zich voortbeweegt, of wil men het scheepke van het instituut, dat op de wateren der historie voortglijdt. Onder de *διάθεσις* verstonden de Grieken de dispositie, de gesteldheid, de levensgestalte eener zake. Wel onderscheidten ze nog tusschen de *ἔξις*, als meer het *innerlijk* bestand uitdrukkende, en de *διάθεσις* voor de positie en waarneembare gesteldheid; maar, waar men in het algemeen sprak, was *διάθεσις* toch het gewone woord. Diathetische vakken zijn dus dezulke, die zich met de *διάθεσις* van het instituut bezighouden. Deze vakken zijn drie in aantal: *het Kerkrecht*, de kerkelijke *Geographie*, en de *Oeconomie*. Volledigheids halve zou hier nog de kerkelijke armverzorging, die insgelijks institutair was, aan zijn toe te voegen; maar overmits sinds Constantijn de armverzorging der Kerk al spoedig haar zelfstandig bestaan inboette, schijnt het gewenschter, dit punt te behandelen bij de ambtelijke vakken. — Na de diathetische volgen dan de *Historische* vakken in praegnanten zin. Niet alsof ook niet de *διάθεσις* en *κατάστασις* van de Kerk eene historie doorliep. Dit is hier even stellig het geval als in de *Archaeologia sacra*; maar hoe ook de institutaire vorm in den loop der eeuwen wisselde, toch blijft desniettemin het onderscheid tusschen het instituut en de historie, die dit instituut doorloopt, standhouden. Ook in de biographie onderscheidt men immers tusschen den persoon en zijn historie, ook al mag niet voorbijgezien, dat die persoon, wiens identiteit de band in zijn historie vormt, ook psychisch een eigen ontwikkeling doorliep. De onderverdeeling der *Historische* vakken bespreken we, als we aan deze vakken toe zijn, daar dit ons thans

nopen zou, te diep in de historische verhoudingen in te dringen. Hetzelfde geldt van de *Statistische vakken*, die het institutaire leven der Kerk in zijn actueelen toestand behandelen. Dit actuele leven der Kerk is het *point d'arrivée* der institutaire vakken, de diathetische vakken geven het *point de départ*, en de historische vakken geven de verbindingslijn tusschen deze uiterste punten.

EERSTE SECTIE.

DE DIATHETISCHE VAKKEN.

§ 22. *Het Kerkrecht.*

Het Kerkrecht is dusver, op enkele uitzonderingen na, gerangschikt onder de dusgenaamde practische vakken. De ongeoorloofdheid van deze plaatsing behoeft intusschen nauwlijks aanwijzing. Het is toch duidelijk, dat de practische vakken de kunsttheorie der ambtelijke functiën bespreken, en dat derhalve onder deze vakken wel de *Kybernetiek*, als de kunsttheorie van de regeering der Kerk, thuishoort, maar dat het eigenlijke Kerkrecht door deze kunsttheorie als reeds bestaande ondersteld wordt. De oorzaak van deze verkeerde plaatsing ligt in het canonieke recht. Het canonieke recht toch gold niet enkel het instituut der Kerk, maar trok zijn net ook over het maatschappelijk en staatkundig leven. Dientengevolge is het toen buiten de theologische faculteit in de afzonderlijke *facultas decretorum* behandeld, en alzoo van meet af buiten het organisme der Theologie geraakt. Toen men nu aan de Protestantsche faculteit eerst van lieverlee de noodzakelijkheid ging inzien, om ook het Kerkrecht te onderwijzen, werd dit meer practisch opgevat, als zekere onderrichting, die men aan de aanstaande leeraren voor hun ambtsbediening gaf. En wel is sinds de 18^e eeuw een juister inzicht in het onderling verband van de theologische studiën van lieverlee gerijpt; maar bij de misleidende opvatting van de Ecclesiologische vakken, als *historische* theologie, kon het Kerkrecht ook destijds zijn juiste plaats niet innemen, en bleef het verbannen onder de practische

vakken. Ook Schleiermacher bracht hierin geen verbetering aan. Zijn opzet toch, om in de *Leitung und Führung der Kirche* het eigenlijke doelwit van alle theologische studie te zoeken, moest er hem en zijn volgelingen toe doen neigen, om voor de toch zoo arme practische vakken althans het kerkrecht als substantieele bijdrage te handhaven. Eerst de jongste studiën over de practische vakken als geheel, die haar karakter als theoretische kunstvakken duidelijker in het licht hebben gesteld, deden de disproportie tusschen het Kerkrecht en deze vakken al meer uitkomen; en veilig mag dan ook geprofeteerd, dat de studien, die het Kerkrecht betreffen, haar langsten tijd bij de practische vakken hebben ingewoond. Haar plaats is bij de Ecclesiologische vakken, en met name bij haar eerste onderdeel, dat handelt van het instituut. In de tweede periode na de Hervorming, toen een geheel andere opvatting van de practische vakken nog stand hield, en men onder deze vakken *alle agenda* (in tegenstelling met de *credenda* der dogmatiek) behandelde, en dus ook de ethiek onder de *practica* bleef opgenomen, kon het kerkrecht als leidraad voor de agenda van de institutaire Kerk zich nog tot op zekere hoogte in dit practische gezelschap handhaven. Sinds echter de ethiek, zeer te recht, weer van de practische naar de dogmatische vakken is teruggebracht, was de positie van het Kerkrecht onder de *practica* onhoudbaar geworden, en is zijn finale verhuizing naar de Ecclesiologische groep slechts een quaestie van tijd.

De juiste positie van het Kerkrecht is van Gereformeerde zijde het zuiverst ingezien door Voetius, blijkens zijn *Politica Ecclesiastica*. Titel en aanleg van dit standaardwerk toonen toch op overtuigende wijze, dat Voetius onder Kerkrecht volstrekt niet verstond het geldende recht van dat bepaalde instituut waartoe hij zelf behoorde; maar dat hij geheel dit vak principieel en theoretisch opvatte, als de uiteenzetting van de architectoniek van het kerkelijk instituut als zoodanig. De Kerk is hem een *πολιτεία* evenals de burgerstaat. Uit dien hoofde heeft ze een eigen wijze van bestaan en van zich te openbaren, en het is als zoodanig dat ook de Kerk als instituut onder de categorie *van het recht* valt. Hierbij nu gelden twee distinctiën. De ééne onderscheidt tusschen het ius

constitutum en het ius constituendum; de andere tusschen de eigenlijke architectoniek van de Kerk als instituut, en de door dit instituut gesanctioneerde rechtsverhoudingen. Wat de eerste distinctie betreft, zoo wil Voetius het ius constituendum niet leeren kennen, noch uit het verloop van de architectoniek, noch uit de idee der Kerk, maar uit de Sacra Scriptura. Het kerkelijk instituut is hem geen menschelijke vinding, maar een instelling van Christus, en alzoo moet de stijl voor dit instituut niet door ons worden uitgedacht, maar ontleend aan het grondbestek, dat voor alle kerkelijk instituut in de Heilige Schrift gegeven is. Hij gaat daarom bij elk punt op de Heilige Schrift terug, en toont ons, met deze vaste vormen in handen, aan, waar de zuivere institutaire lijn doorloopt, en waar we staan voor deviatien. Zijn eisch blijft dan ook, dat elk instituut zich zóó reformeeren zal, dat het, althans wat het grondbestek aangaat, aan deze Schriftuurlijke eischen beantwoorde. En even karakteristiek is zijn distinctie tusschen hetgeen de eigenlijke architectoniek van het instituut betreft, en tusschen de in dat instituut, krachtens zijn eigen besluit, geldende rechtsverhoudingen. Hij zag met volkomen juistheid in, dat, gelijk er in den Staat onderscheiden wordt tusschen het staatsrecht, waardoor de *κυράσταις* van de *πολιτεία* wordt beheerscht, en het burgerlijk recht, strafrecht, handelsrecht enz., waardoor in deze *πολιτεία* het burgerlijk leven wordt geregeld, zoo ook in de Kerk van Christus te onderscheiden viel tusschen de rechtsregelen *voor de Architectoniek* van het gebouw, en de rechtsregelen, die het leven *in* dit aldus opgetrokken instituut vaststelden.

Aan deze beide distinctiën dient daarom ook thans nog vastgehouden te worden. De Schriftuurlijke grondslag van het kerkrecht mag geen oogenblik prijsgegeven, zal niet elk verband tusschen het kerkelijk instituut en het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* worden doorgesneden. Ons is het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* in zijn innerlijk bestand een mysterie, en wij zijn dus buiten staat, om het verband tusschen dit *σῶμα* en het instituut naar eigen inzicht te leggen. Ontleent men dus dit verband niet aan de Schrift, dan kan men zulk een verband phantaseeren, maar blijft het elke realiteit missen.

Hoogstens belijdt men dan, dat er zulk een corpus mysticum Christi bestaat, en poogt men zekere projectie van dit corpus mysticum onder de natiën te aanschouwen te geven; maar elke waarborg ontbreekt, dat zulk een instituut, geheel naar eigen willekeur of inzicht opgetrokken, metterdaad beelddrager van het *τῶμα* is, of ook dit *τῶμα* instrumenteel dient. Het instituut ontaardt dan in een genootschap, een vereeniging, een zedelijk lichaam, dat in zichzelf autonoom, of aan de suprematie van de Overheid onderworpen is, maar elke mogelijkheid, dat Christus als Koning in het instituut heersche, gelijk hij *ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος* is, valt weg. Voor elke societas ligt de potestas architectonica in den wil en in het wilsbesluit der stemhebbende leden. De wetgevende, rechtsprekende en besturende macht komt, in welke societas ook, uit niets anders dan uit de wilsactie der saamwerkende personen voort. Handhaaft men nu op dit standpunt de *libertas ecclesiae* tegenover den Staat, dan is deze societas ecclesiastica geheel vrij, om zich in te richten naar eigen goedvinden, en kan ze evengoed een organisatie worden, die tegen den Christus partij kiest, als een instituut, dat hem belijdt. En gaat de *libertas ecclesiae* te loor, doordien de Overheid zich de potestas architectonica toekent, dan wordt ze een tak van staatsdienst, en aan de wereldsche instituten gelijkvormig. Het *ecclesiam per ecclesiam cognoscere* leidt derhalve ook hier van het rechte spoor af; en de eenige waarborg voor de rechtmatigheid van het kerkelijk instituut ligt in de opvatting van dit instituut als geïnstitueerd en geregeerd door Christus zelve. Het is dan geen instituut, dat als societas opkomt uit de menschelijke wilsactie, maar een instituut in praegnanten zin, dat door den Koning der Kerk zelve ingesteld is, en bij zijn ordinantiën leeft. In de eeuw der reformatie is het dan ook nooit anders opgevat, en het is eerst door het opkomen van het door en door onschriftuurlijke collegiaalsysteem, dat het kerkelijk instituut van zijn eigenaardig karakter beroofd en aan de heerschappij van den Christus onttrokken is.

De Roomsche Kerk bezit dan ook hierin haar onloochenbare verdienste, dat zij steeds de zelfstandigheid van het kerkelijk instituut tegenover elke aanranding verdedigd heeft. Constantijn

had, zij het ook met de beste bedoeling, metterdaad die zelfstandigheid aangetast; had Overheid en Kerk dooreengemengd; en, gelijk het niet anders kon, de Kerk laten assimileeren door den Staat. Rome's protest en verzet hiertegen is toen het gewenschte middel gebleken, om een eigen *δός μοί που στῶ* voor de Kerk te handhaven, en haar gebouw op een zelfstandig fundament op te trekken. Jammer slechts dat de Kerken der Reformatie dit eenig ware standpunt niet wisten te handhaven. De juristen, die de Byzantijsche traditie volgden, hebben destijds de Kerken der Reformatie bijna alle weer onder de Overheid gebracht, en hierdoor de nationale volkskerk voor de oecumenische Kerk in plaats gesteld. Onder den aangematigden titel van *summus episcopus* hebben de vorsten feitelijk den Christus in zijn Kerk onttroond. En al mag dankbaar erkend, dat de Gereformeerde Kerken ook op dit punt zuiverder liepen, doordien in de Calvinistische landen de Reformatie meer van het volk dan van de vorsten uitging, toch mag niet voorbijgezien, dat al spoedig ook in de Calvinistische landen de Overheid zich allerlei daden van suprematie over de Kerk heeft aangematigd en de *libertas ecclesiae* aan banden heeft gelegd. Het is dan ook eerst in deze eeuw, dat het beginsel der vrije Kerk in Amerika, in Engeland, in Zwitserland en in Nederland weer veldwon, en dat men allengs kerkelijke instituten zag verrijzen, die zich naar Schriftuurlijken stijl openbaren konden. Dat ook deze vrije Kerken daarom nog maar al te vaak de valsche collegialistische opvatting huldigden, al stond het haar vrij zich naar eigen goedvinden in te richten, moet toegegeven. Meer dan een van deze vrije Kerken draagt nog geen hooger karakter dan dat van een autonome societas. Maar toch was dit bij de meeste meer een gedachtenloos voortloopen in het oude spoor dan opzet, en hoe meer de strijd voor of tegen den Christus het kerkelijk leven gaat beheerschen, hoemeer men ook deze vrije Kerken tot de gehoorzaamheid aan den Christus zal zien terugkeeren. Reeds nu immers mag gezegd, dat Christus ook als Koning der Kerk te belijden, zij het ook nog met veel dwaling in de uitwerking, schier algemeen de toeleg is.

Dit nu zoo zijnde, is het verband tusschen het kerkrecht en

het dogma hiermee vanzelf aangewezen. Te recht is steeds in de dogmatiek ook een locus de ecclesia opgenomen, en verreweg de meeste Confessiones geven voor dezen locus de formulering van het dogma; meest zelfs met een afzonderlijk artikel over de architectoniek van het instituut. Het Kerkrecht is alzoo geen vrije, maar een afhankelijke wetenschap, die aan de Dogmatiek haar uitgangspunt ontleent. Het staat niet aan het Kerkrecht, om het merk van het instituut naar eigen goedvinden te bepalen, het heeft dit merk van het instituut, door de Dogmatiek, te ontleenen aan de Schrift. Niet rechtstreeks aan de Schrift, maar aan de Schrift door de Dogmatiek. Immers sprong het Kerkrecht de dogmatische ontwikkeling der Kerk over, om rechtstreeks uit de Schrift zijn bouwstof saam te lezen, zoo zou de historie der Kerk, en de leiding des Heiligen Geestes in deze historie, worden voorbijgezien. De vakman van het Kerkrecht zou dan zelf exegeet-dogmaticus worden, en als zoodanig een separaat-dogma op eigen hand construeeren. Is het toch het eigenaardig kenmerk der Dogmatiek, dat zij de verschillende stukken der waarheid in organisch verband, en dus systematisch, toelicht, zoodat elk deel zijn juiste plaats erlangt en in het geëischte verband met de overige loci kome te staan, zoo kan de separate deductie uit de Heilige Schrift van een enkel stuk der waarheid, *in casu* van den locus de ecclesia, niet anders dan tot een ongezonde, desorganische ontwikkeling leiden. Het dogma van de Kerk raakt dan uit het verband met de overige dogmata, neemt valsche proportiën aan, en oefent op die wijze schadelijken invloed op de overige dogmata. Een kwaad dat ook in onze eeuw zoo ver gaat, dat feitelijk alle Theologie in Ecclesiologie dreigt onder te gaan. Op het kerkrecht rust daarom de verplichting om als *Lehnsatz* het dogma der Kerk uit de Dogmatiek over te nemen, om nu voorts op het aldus gelegde fundament en naar de aldus aangegeven lijnen het gebouw van het instituut op te trekken. Hiermee is natuurlijk niet bedoeld, dat ook bij de uitwerking der details niet op de Heilige Schrift, voor zoover zij hiervoor aanduidingen biedt, zal zijn terug te gaan. Dit moet veeleer bij elk punt beproefd worden. Maar dit is heel iets anders, dan

dat het Kerkrecht, buiten organisch en historisch verband met de dogmatische ontwikkeling, zelf, ecclesiologisch, de gegevens uit de Schrift voor het grondbestek van haar instituut saamleest. Wel zal het kerkrecht ook bij de dogmatische *Lehnsätze*, die het uit de Dogmatiek overneemt, tevens de Schriftgegevens voor zich leggen en in orde stellen, maar dit doet het kerkrecht dan niet als ware het een nieuwe vinding, maar als aanwijzing van de autoriteit, waarop het dogma ecclesiae rust.

Hierop moet te meer nadruk gelegd, omdat met name in zake de Kerk het onorganisch en het onhistorisch beroep op losse Schriftuitspraken zoo uiterst bedenkelijk is. Zoo licht toch leidt dit tot de verwarring, dat men voor het instituut der Christelijke wereldkerk aanwijzing ontleent aan het nationale instituut der symbolische Kerk in Israël. Vooral sinds Constantijn kwam deze onoordeelkundige gewoonte in zwang, en heeft in Christus' Kerk ongemeen veel kwaad gesticht, doordien ze de vrije en zelfstandige openbaring van het kerkelijk instituut tegenhield, de libertas ecclesiae vernietigde, en der wereldlijke macht gelegenheid schonk, om de Kerk aan zich te onderwerpen en te assimileeren. In Israël bestond geen zelfstandig kerkelijk instituut. Wereldlijk en kerkelijk regiment was er dooreengevlochten. En de groote beteekenis van het optreden der Christelijke Kerk bestond juist hierin, dat de Kerk van nu voortaan niet meer gedragen werd door een nationale macht, en niet meer bij een ander instituut inwoonde, maar *een eigen instituut* verkreeg. Beroept men zich nu desnietteenstaande voor de architectoniek van dit instituut op allerlei gegevens, die ons omtrent de Kerk onder Israël zijn medegedeeld, dan begaat men even grove fout, als dat men, om de rechten van den mondige te omschrijven, zich beroepen ging op allerlei verhoudingen, waarin hij als onmondige onder voogdij geplaatst was. Men verwacht dan de zelfstandigheid van den man met de afhankelijkke positie waarin het kind verkeerde. Tegen dit gevaar nu biedt alleen de Dogmatiek het noodige verweer, omdat zij in het organisch verband der Schrift aan elk deel zijn juiste plaats aanwijst, en alzoo het onderscheid tusschen de Kerk der oude en der nieuwe bedeeeling vaststelt. Niet alsof de Dogmatiek zich steeds

van dezen plicht gekweten had. Veeleer is zij door de valsche opvatting van het Kerkrecht veelszins zelve op het dwaalspoor geleid; maar juist dit moet er ons te ernstiger op doen bedacht zijn, om aan al zulke extravagantien van het Kerkrecht paal en perk te stellen.

Even beslist is in de tweede plaats het onderscheid tusschen het uit zijn aard *locaal* karakter van het instituut en de *saamverbinding* der plaatselijke Kerken in één generaal kerkverband vast te houden. Het instituut komt allerwegen plaatselijk op, en elke plaatselijke Kerk bezit in zich alle elementen die tot het wezen van het instituut behooren. De al meer ingeslopen gewoonte om zeker landsgenootschap als de eigenlijke institutaire Kerk te beschouwen, en de plaatselijke gemeenten als afdeelingen van dit groot geheel, druischt rechtstreeks tegen den aard van het kerkelijk instituut in. De uitkomst heeft dan ook geleerd, dat deze misstand er toe leidt, om óf, gelijk bij Rome, de *ecclesia representativa* in den clerus te gaan zoeken, of wel, gelijk in de Grieksche Kerk en in de onderscheidene Luthersche landkerken, de idee der wereldkerk prijs te geven en het kerkelijk instituut te nationaliseeren. Nooit echter mag men bij dit plaatselijk instituut blijven staan. Ook al is en blijft het plaatselijk instituut de grondvorm, toch staat dit altoos gecoördineerd met andere gelijksoortige plaatselijke instituten, en overmits deze alle saam openbaringen van het ééne *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* zijn, hooren ze bijeen, en moeten ze die eenheid ook tot openbaring brengen. Zelfs waar, reeds ter wille der taal, de plaatselijke instituten van eenzelfde belijdenis onder een bepaald volk altoos onderling veel nauwer verband zullen kunnen aangaan, dan met kerkelijke instituten over de grenzen, mag toch ook hier evenmin het internationale d. i. het oecumenische kerkrecht uit het oog worden verloren, als het volkenrecht onder de natien ter wille van het staatsrecht mag worden veronachtzaamd.

En hier komt dan in de derde plaats bij, dat het Kerkrecht ook thans de *architectoniek* van het instituut, even stellig als Voetius, te onderscheiden heeft van de in het opgerichte instituut geldende rechtsbepalingen. Dat de constitutieve en regulatieve bepalingen

van het kerkrecht niet zelden in éénzelfde kerkenordering zijn saamgevoegd, biedt tegen het voorbijzien van deze onderscheiding geen verontschuldiging. De wetenschappelijke studie toch van het Kerkrecht heeft juist daar, waar de practische documenteering het ongelijksoortige dooreen heeft gemengd, tot taak, deze vermeniging te ontwarren, en door die ontwarring, ook voor de Kerken, het inzicht te verhelderen in wat ze anders toch reeds als bij intuïtie beseften. Elke Kerk immers moest wel in de overtuiging staan, dat haar constitutie door een hooger en maatstaf beheerscht wordt, en aan dien maatstaf beantwoordt. Alleen toch indien ze, weet een Kerk te zijn, gelijk Christus die geïnstitueerd heeft, kan ze de geestelijke macht, die de Christus in zijn Kerk heeft gelegd, uitoefenen. Ook al is ze er zich bewust van, dat niet alles in den haak is en dat niet weinig reformatie behoeft, toch is ze als Kerk ondenkbaar zonder het besef, dat het instituut in zijn constitutie nog met de wet van den Koning der Kerk overeenstemt. Anders toch ware ze schijnkerk of valsche Kerk geworden, en met zulk een instituut breekt al wie gelooft en deze vervalsching inziet. Geen Kerk, die op haar naam als geïnstitueerde Kerk prijs stelt, kan derhalve in bewuste en flagrante weerspannigheid tegen de ordonnantiën van den Christus voortbestaan. Bewustheid van deformatie dwingt onverwijld tot reformatie; en in zooverre is het onderscheid tusschen het *jus constituendum* en het *jus constitutum* hier in beginsel niet toe te laten. Al wat niet aan het *jus constituendum* beantwoordt, is *jus violatum*. Immers de Christus leeft als Koning, hij stelt het recht in, en het door hem ingestelde recht is absoluut. Hem kan geen hooger recht als *jus constituendum* voor oogen zweven. Het door hem ingestelde recht is, gelijk het zijn moet, en een Kerk, die in haar constitutie hier niet aan beantwoordt verkeert in staat van beschuldiging. — Dit geldt echter alleen voor de *κατάστασις* van het instituut, voor de *Verfassung der Kirche*, d. i. voor haar constitutie in engeren zin, voor haar institueering als zoodanig en de *forma* waaronder ze optreedt; maar geheel anders staat het met de regelen, die ze, als geformeerd instituut, door haar gezag vaststelt voor haar innerlijke huishouding. Deze regelen zijn *niet* rechtstreeks door den Koning

der Kerk verordineerd; maar ter vaststelling aan zijn geloovigen overgelaten, om, naar gelegenheid van plaats en omstandigheden, altoos aan de hand van het Woord, door het bestuur der Kerk te worden uitgevaardigd. Hierin handelt de Koning der Kerk niet rechtstreeks, maar door het intermediair zijner dienaren. Hier is alzoo speelruimte en gaat het onderscheid tusschen het jus constituendum en het jus constitutum *wel* door. Het jus constituendum is dan de ideale opvatting van deze regelingen, gelijk ze aan de Kerk voor oogen zweeft, en, mede door de studie van het Kerkrecht, uit de aanduidingen van de Heilige Schrift en door deductie uit de constitutieve beginselen van de Kerk steeds helderder in het licht treedt; en het jus constitutum, dat een proces doorloopt en velerlei variatie toelaat, is de regeling, die dit ideale recht *poogt* te realiseeren, maar er altoos slechts op gebrekkige wijze in slaagt, om het te belichamen. Het constitutieve recht is door de wet van den Koning op absolute wijze vastgesteld; wat de Kerk zelve regelt, schept geen *wet*, maar is slechts eene uit die wet, door de ambtenaren van den Koning, afgeleide *regeling*. Uit dien hoofde mag het principieele onderscheid tusschen de *Kirchenverfassung*, en het door de geïnstituëerde Kerk zelve verordende *kerkelijk recht* geen oogenblik verward worden, en onderscheidenlijk is alzoo te handelen, eerst van de constitutie der onderscheidene instituten, en daarna van de in deze instituten geldende regelingen.

Wat nu de *Kirchenverfassung* betreft, zoo volgt uit het voorgaande, dat deze voor elk ecclesioloog door zijn belijdenis beheerscht wordt. De Roomsche ecclesioloog staat in de overtuiging, dat het instituut alzoo verordend is, als hij dit in zijn Kerk vindt. En, om nu van anderen niet te spreken, kan ook de Gereformeerde ecclesioloog zich niet losmaken van de overtuiging, dat Christus het kerkelijk instituut alzoo bedoeld, gewild en geordend heeft, als dit in de synodaal-presbyteriale kerkinrichting voor hem treedt. Ook de Gereformeerde bezit derhalve in de kerkinrichting waaronder hij zelf leeft, indien deze althans met de synodaal-

presbyteriale beginselen in overeenstemming is, het vaste punt, waarvan hij uitgaat. Het is alzoo deze constitutie, die hij, in verband met het dogma ecclesiae, uiteenzet en toelicht. En wel beschouwt hij de hiervan afwijkende constitutiën, als onzuivere vormen, waarin nog altoos het instituut der Kerk poogt op te treden; maar tegenover deze afwijkende constitutiën staat hij niet neutraal over. Veeleer dringt eigen overtuiging hem, om het verkeerde in deze afwijkende constitutiën aan te toonen, de fout bloot te leggen, waaruit haar afwijkende formatiën opkwamen, en den eisch te stellen dat ze zich naar de wet van den Koning zullen reformeeren. Dit eerste deel der kerkelijke studiën is uit dien hoofde tegelijk thetisch en antithetisch. Thetisch in zooverre het de ware, door Christus, als Koning der Kerk, gewilde constitutie beschrijft en toelicht; en antithetisch naardien het hiertegenover de verbasteringen der eenig ware constitutie principieel in het licht stelt, en den samenhang van deze valsche architectoniek met de afwijking in het dogma doet uitkomen. Roeping van deze eerste studie is derhalve, in de eerste plaats de eenig ware en juiste, wijl door Christus verordende, *κατάστασις* van het instituut volledig te ontwikkelen; en ten andere, om hiertegenover het episcopale, papale, territoriale, Erastiaansche, congregationalistische en collegiale stelsel in hun wezen te beschrijven, en critisch te beoordeelen. Eerst aldus ontstaat er een helder inzicht in wat de institutie der Kerken zijn *moet*, en wat aanleiding gaf tot het opkomen van deze onderscheidene afwijkende systemata.

Doch hiermee is nog slechts het eerste deel van de aangewezen taak afgewerkt. Daarna toch komt in de tweede plaats vooreerst de regeling van de rechtsverhoudingen in den boezem van het instituut aan de orde, het Kerkrecht in engeren zin. Deze regelingen zijn deels van generalen aard, voor zoover ze in elk instituut geëischt zijn, deels van bijzonderen aard, indien ze het postulaat zijn van de bijzondere gesteldheid van een bepaald instituut. Ze betreffen de regeling van de diensten der dienaren, de verhouding van de dienaren onderling, de verhouding van de dienaren tot

de geloovigen, en de verhouding van de enkele geloovigen tot het kerkelijk geheel. Vergelijkt men nu de ordinantiën van Christus voor de institutie der Kerken bij het Staatsrecht, dan vinden deze institutaire regelingen haar analogie in het Burgerlijk recht. Doch ook hiermee is de regelende werkzaamheid der Kerk nog niet afgelopen. Ten tweede toch heeft ook de Kerk behoefte aan wat in civilibus het strafrecht en het procesrecht is. Niet alsof de Kerk in eigenlijken zin een Code pénal kon bezitten. Dit kan niet, overmits de Kerk nooit met geweld dwingt, en ze de herstelling van de geschonden gerechtigheid aan den Koning der Kerk overlaat. Maar wel bezit de Kerk *tuchtrecht*. Tucht, niet straf, is het institueele middel waarmee zij optreedt. Een tucht, die door den ernst des Geestes waakt voor de heiligheid van 's Heeren huis, en door den ernst der liefde den zondaar te hulpe komt. Opdat echter deze tucht niet in willekeur ontaarde, is regeling van de uitoefening der tucht allereerst noodzakelijk, en opdat de tuchtprocedure den gewenschten waarborg biede tegen krenking der Christelijke vrijheid, moet ook de wijze van procederen in elk instituut geregeld worden. En in de derde plaats behoort de Kerk als instituut de noodige regeling te maken voor het richtig *beheer van haar bezittingen* en losse gelden, voor de salariering van haar dienaren en ambtenaren, voor de bewaring van haar archieven enz. Kort saamgevat kan men dus zeggen, dat dit tweede deel van het kerkrecht uit drie stukken bestaat: 1^o. de regeling van de rechten en plichten der geloovigen en der dienaren; 2^o. de regeling van de Tucht; 3^o. de regeling van het kerkelijk beheer. — De studie hieraan te wijden kan niet anders uitgaan dan van het empirisch bestaande en historisch gekende, overmits de Heilige Schrift voor deze regeling weinig meer dan aanduidingen geeft; maar dit empirisch gegevene is te toetsen en aan de consequentiën van de rechte institueering der Kerken, en aan deze Schriftuurlijke aanduidingen, en aan de gewenschte of min gewenschte vrucht, die eenige regeling, blijkens het verloop der historie, afwierp. Comparatief is deze studie in zoover zij ook de regeling nagaat, die door instituten van een afwijkend systeem zijn ingevoerd, deels om hieruit correctiën voor de eigen inrich-

ting over te nemen, deels om op deze elders geldende regelingen critiek te oefenen. Maar comparatief vooral in dien zin, dat ze de regelingen van instituten met overeenstemmende belijdenis en identisch systeem vergelijkt met de regelingen, waaronder men zelf leeft, om, dank zij deze vergelijkende studie, de ideale regeling, tot in de details, meer nabij te komen.

Doch ook hiermede is de taak van het Kerkrecht nog niet voleind. Immers ook het volkerenrecht vindt in het kerkelijk recht zijn analogon, in zooverre geen instituut op zichzelf mag staan, maar elk instituut geroepen is met de overige instituten, die zulks mogelijk maken, in *kerkelijk verband* te treden. Dit verband zal daar het volkomenst kunnen zijn, waar belijdenis, kerkenordening en taal gelijk zijn, en het verkeeren onder eenzelfde Overheid in elk opzicht identiteit van regeling mogelijk maakt. Het zal reeds minder nauw zijn, waar de taal of de Overheid verschillend zijn, ook al is belijdenis en regeling dezelfde. Nog minder eng zal dit verband zijn, waar ook de institueering en regeling der Kerken uiteenloopt. En het zwakst zal dit verband werken, als ook de belijdenis afwijkt, en ten deele zelfs een antithetisch karakter draagt. Op de nabuurschap behoeft hierbij ternauwernood gewezen, daar het wel vanzelf spreekt, dat Kerken, die in verschillende werelddeelen verspreid en door zeer groote afstanden van elkander gescheiden liggen, veel moeilijker in contact treden, dan Kerken die in eenzelfde gewest of streek bij elkaar wonen. Deze verschillende graden van het kerkelijk verband vinden hun uitdrukkingen in het *Synodaal bijeenkomen*, in de *Synodale correspondentie*, in het wederzijdsch erkennen van elkanders *Avondmaal*, en in het over en weer erkennen van elkanders *Dooft*. Instituten, die saam onder één Kerkenordening leven, vergaderen in éénzelfde Synode. Instituten, die elkanders lidmaten en ambtsdragers, op grond van eenheid in de Belijdenis en in de institueering, erkennen, leven in Synodale correspondentie of kunnen in concilie saamkomen. Lutherschen en Gereformeerden hebben, ook bij afwijking van de formuleering van het Dogma, toch altoos zijdelings elkanders

Avondmaal erkend. En wat alle kerkelijke instituten over heel de aarde steeds verbond, en blijft verbinden, is de wederzijdsche erkenning van elkanders Doop. Alleen het Anabaptisme brak hiermede, maar dit vertegenwoordigt dan ook op kerkelijk gebied het revolutionaire element, dat aan de catholiciteit van Christus Kerk over geheel de aarde den doodsteek poogde toe te brengen.

Het laatste, niet het minst gewichtige stuk van het Kerkrecht richt zich op de verhouding, waarin de Kerk als instituut zich te plaatsen heeft *tot de Overheid*. Een uiterst netelig vraagstuk, dat, sinds Constatijn zich als ἐπίσκοπος τῶν ἔξω τῆς ἐκκλησίας opwierp, geheel in het ongereede raakte, en eerst in onze dagen door het optreden der vrije Kerk in den vrijen staat zijn oplossing weer nader bijkomt. Ziet men helder in, dat de Christelijke Kerk niet ééne der vele godsdienstige vereenigingen is, maar de institutaire openbaring van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* in deze bedeeïng, dan ontwaart men terstond, hoe ze onder de hoogheid leeft van haar eigen Koning in de hemelen; zich aan zijn wet onderwerpt; en zich niet kan plooiën noch voegen in eenig genootschappelijk kader, dat de Overheid voor allerlei soort vereenigingen openstelt. Veelmin nog kan ze zich, als pendant tegenover het civiele leven, in den Staat incorporeeren laten. En wel allerminst kan ze de suprematie van de Overheid in haar eigen huishouding erkennen of gedoogen. Ze is *sui generis*. De Christelijke Kerk is *univoca* en duldt geen coördinatie. Als instituut moet de Kerk zichzelf wezen, gehoorzamende aan eigen levenswet, en dienovereenkomstig in zelfstandigen vorm optredende. Alle caesaropapie, onder wat bedekten naam ook ingevoerd, strijdt tegen haar natuur. Zelfs het huwelijk met de Overheid, zoodat de Overheid een bepaald instituut als Staatskerk erkent, of met geldelijke privilegiën bevoorrecht, doet te kort aan haar zelfstandigheid en doet afbreuk aan de heerschappij, die in alle Kerken van Christus aan het *geestelijk* element toekomt. De schade, die Constantijn door zijn inmenging in de kerkelijke huishouding en in zijn tijd, en als gevolg van zijn ingrijpen voor lange

eeuwen heeft aangericht, kan dan ook kwalijk te hoog worden geschat. Met name in de dagen der Reformatie is het de Byzantijnsche geest geweest, die het vrij en zelfstandig optreden van de gezuiverde Kerken heeft tegengehouden, en nu nog werkt in bijna alle Protestantsche landen van Europa, met name in de landen van overwegend Luthersche belijdenis, het toen gestichte kwaad derwijs schadelijk na, dat Rome met haar autonome organisatie allerwegen veldwint, en de protestantsche Kerken niet dan door de pijnlijkste worsteling zich een betere toekomst kunnen voorbereiden. Deze jammerlijke toestand stelt het aan het Kerkrecht ten plicht, vooral dit geding zoo volledig en nauwkeurig mogelijk in het licht te stellen. De verschillende wijzen, waarop de verhouding tusschen Kerk en Overheid in den loop der eeuwen en in de onderscheidene landen geregeld is, moeten tot beginnellen herleid, en aangetoond hoe in de vervalsching dezer beginnellen de oorzaak ligt, waaruit met noodwendigheid deze verschillende regelingen zijn voortgekomen. Ook hierbij moet het Kerkrecht zich natuurlijk aansluiten aan het dogma, om in dat dogma het juiste uitgangspunt te vinden, en aan te toonen, hoe aan al deze afwijkende regelingen een abnormale ontwikkeling van het dogma ten grondslag lag. Met name moet het Kerkrecht duidelijk maken, hoe men ten onrechte het dogma van de gratia communis prijs gaf; diensgevolge de mogelijkheid verloor, om aan de Overheid een zelfstandige positie in de Christelijke bedeeeling te gunnen, zonder dat ze zelve in het Genadeverbond werd opgenomen; en hoe op die wijs een hopelooze verwarring is ontstaan tusschen de Kerk als instituut, en den invloed, die van de Kerk als organisme ook op de Overheid, op het staatsrecht en het volkerenrecht is uitgegaan. Vergelijkenderwijs zal dan ook hier blijken, hoe de Gereformeerde belijdenis, die met de gratia communis het meest ernst maakte, ook op dit punt de lijn het zuiverst trok, ook al moet erkend, dat ook de Gereformeerde Kerken in den drang der tijden nog ten deele voor de historische autoriteit van het aloude systema zijn gezwicht.

Volledigheidshalve zij hier nog aan toegevoegd, dat de studie van het Kerkrecht ook de studie van het *missionaire recht* weer heeft op te nemen. Op zichzelf hoort dit recht onder de regeling der diensten, de institutie van kerken en het verbandsrecht thuis; maar de machtige positie, die de zending zich in onze eeuw wist te veroveren, maakt het wenschelijk, dat ook dit missionaire recht onderwerp van samenhangende studie ga vormen. Men behoort tot een helder inzicht te komen in de regeling van dit missionaire recht, gelijk zich dit gelden deed bij de eerste uitbreiding der Christelijke Kerk, bij de kerstening van West- en Noord-Europa, en bij de kerstening, die op de ontdekking van Amerika en in dit nieuw ontdekte werelddeel en in onderscheidene deelen van Azië en Afrika volgde. Uit het beginsel zelf der Kerk dient afgeleid, of de zending gedreven zal worden door de Kerk als instituut of door particuliere genootschappen; waarbij dan tevens de gewichtige vraag aan de orde komt, in hoeverre particuliere genootschappen het recht van ordening kunnen bezitten, en in eigen naam het Sacrament kunnen laten bedienen. Er dient onderzocht, op welke wijze de institueering der Kerk onder pas gedoopte Heidenen behoort plaats te hebben. En eindelijk welk rechtsverband er bestaan moet tusschen deze Kerken onderling, en tusschen deze filiaalkerken en de moederkerk, door welke ze gesticht zijn.

Aan dit thetische deel van de taak, die voor het kerkrecht is weggelegd, sluit zich dan als tweede hoofddeel de *historie van het Kerkrecht* aan. Want wel is het Kerkrecht niet thetisch uiteen te zetten, zonder dat gedurig op den historischen vorm van het Kerkrecht in het verleden worde teruggegaan; maar toch is dit occasioneel rekenen met het verleden nog geheel iets anders dan een historische studie als zoodanig. Wat in het thetische deel slechts incidenteel te hulp wordt geroepen, komt hier volledig en in samenhang voor. Wat in het thetische deel slechts geconstateerd werd, wordt in de historie van het Kerkrecht uit de omstandigheden toegelicht. En wat in het thetische deel bij elk punt

afzonderlijk werd aangestipt, vormt in de historie van het Kerkrecht één doorlopend proces. Deze historische studie geeft dan tevens aanleiding tot speciale studiën. Allereerst tot bestudeering van de litteratuur van het Kerkrecht, met name van de officieele stukken. waaruit het gekend moet worden. Maar vooral ook tot die speciale studiën, die enkele bepaalde onderwerpen uit het Kerkrecht behandelen. Zoo met name de formeele geschiedenis der *Conci-liën*, de geschiedenis van het *Papaal-systeem*, de geschiedenis van het *Monnikwezen*, de geschiedenis van het *Canonieke recht*, en zoo-veel meer. Een reeds op zichzelf breede reeks van studiën, waaraan zich dan nog de speciale studiën over de historie van het Kerkrecht in de onderscheidene landen en onderscheidene kerkverbanden aansluiten.

Ten slotte komt dan nog als derde hoofddeel *de statistiek van het Kerkrecht*, die zich bezighoudt met de staatsrechtelijke en kerkrechtelijke conditie van de onderscheidene Kerken en Secten, gelijk die op dit oogenblik door geheel de wereld het kerkelijk leven beheerscht. Deze *statistische* studie is daarom van de historische onderscheiden, omdat de historie de ontwikkeling der idee in haar proces naspeurt, en dus critisch is, terwijl omgekeerd de Statistiek een louter beschrijvende wetenschap is. Haar taak bestaat uitsluitend in de nauwkeurige uiteenzetting van het thans in de onderscheidene Kerken geldende recht. Juist daarom echter draagt ze veel meer dan de historie een extensief karakter. Zij toch kan niet volstaan met de algemeene lijnen uit te stippe-len, maar is gehouden de geldende rechtsverhoudingen tot in de kleinste details na te speuren, opdat de bestaande toe-stand met stipte nauwkeurigheid in beeld worde gebracht. Zij kan daarom niet generaliseeren, maar moet het recht van elk instituut op zichzelf beschouwen, en kan slechts daar combineeren, waar in de realiteit institutair verband aanwezig is. Voor zoo-ver zij echter de rechtspositie van en in een bepaald instituut of bijzonder institutair kerkverband uiteenzet, heeft zij dit systematisch te doen, opdat hetgeen in de officieele stukken in

tal van artikelen verspreid staat, onder hoofdbegrippen worde gebracht, en alzoo doorzichtig worde.

Resumeerende komen we dus tot de slotsom, dat de studie van het Kerkrecht zich achtereenvolgens op deze onderwerpen heeft te richten.

I. *Thetische studiën*, rakende:

1. De *Kirchenverfassung* of de institutie der Kerken.
2. De regeling van de innerlijke huishouding van het instituut.
3. Het tucht- en procesrecht.
4. De regeling van het Beheer.
5. De regeling van het kerkelijk verband der plaatselijke instituten.
6. De regeling van de verhouding tot de Overheid.
7. Het recht van de missiën.

II. *Historische studiën*.

1. De generale historie van het Kerkrecht.
2. De speciale historie van het Kerkrecht.
 - a. de historie van het Kerkrecht der onderscheidene Kerken.
 - b. de formeele historie der Conciliën.
 - c. de rechtspositie der monniks- en andere orden en stichtingen.
 - d. de historie van het Papaal-systeem.
 - e. de historie van het Canonieke recht.
 - f. de historie van de kerkrechtelijke bronnen en studiën.

III. *Statistische studiën*.

Drie hoofdgroepen met haar onderdeelen, waaraan ook hier de *methodologie* van dit vak en de *historie van de beoefening van het Kerkrecht* volledigheidshalve worde toegevoegd.

§ 23. *De Kerkelijke Geographie*.

Naast het Kerkrecht staat als tweede diathetisch vak de Kerke-lijke Geographie. Het instituut is plaatselijk en ook de verbindingen van meerdere instituten in één kerkverband wijzen noodzakelijker wijze op een *ubi*. Reeds uit dit oogpunt mag het daarom van belang worden geacht, dat ons een deugdelijk inzicht geboden

worde in de verspreiding dezer instituten en kerkverbanden over de onderscheiden werelddeelen. Tot de kerkelijke geographie behoort daarom ook de kerkelijke cartographie, en zelfs de kerkelijke topographie. Reeds voor de kennis van den actueelen toestand zijn goed uitgevoerde kaarten onmisbaar, die het gebied van elke confessie over geheel de wereld duidelijk aangeven, en op geschikte wijze de groepeeringsen der plaatselijke Kerken in Classen en Synoden, of in Bisdømmen, Decanaten enz., met aanduiding van elke Kerk, die er toe hoort, doen uitkomen. Voor nauwkeurige kennisneming moeten deze kaarten zich uiteraard tot een beperkt terrein bepalen, en voor de kleinere details hoogstens één enkele Classe of een enkel Diocees vertegenwoordigen. Voor terreinen, waarop meerdere gezindheden saam elk voor zich kerken institueerden, is het van aanbelang, ook dezen gemengden toestand op daarvoor ingerichte kaarten weer te geven. En waar de onderscheidene missiën in andere werelddeelen elkander kruisen, eischt een duidelijk overzicht, dat ook deze landen kerkelijk in kaart worden gebracht. Topographisch moet de locale gesteldheid der Kerken dan nog vollediger weergegeven, doordien men voor elke stad, en voor de voornaamste dorpen althans, de kruising der onderscheidene Confessiën, de ligging der onderscheidene kerkgebouwen en stichtingen, en voor zooveel noodig haar vaste bezittingen, in goede orde te boek stelt, en zooveel het kan ook in kaart brengt.

Hiermee echter ware de kerkelijke geographie nog niet aan het einde van haar taak. Immers haar stof is niet enkel statistisch, maar ook historisch, en de studie dezer historische geographie is volstrekt niet alleen van gewicht om de kerkelijke gebeurtenissen, voor wat het terrein aangaat, toe te lichten, maar oefent nog heden ten dage op kerkelijke beslissingen invloed uit; en zulks vooreerst bij kerkelijke gedingen over mijn en dijn, maar ook bij kerkelijke groepeeringsen of bij de wederoprichting der Kerk in streken waar ze één tijdlang verdween of inzank. Met zeer juist historisch besef toch leent men bij al zulke beslissingen het oor aan de stem van het verleden en sluit voor het nieuwe kerkelijk leven aan den vroegeren kerkelijken toestand aan. Het is daar-

om de taak der kerkelijke geographie, om ook historisch voor de verschillende terreinen en verschillende tijdvakken de ligging der Kerken en haar groepeeringsen te onderzoeken, en zoo mogelijk voor vaste perioden in kaart te brengen. Zij volge daarbij een eigen periode-indeeling, die bepaald wordt door aanmerkelijke wijzigingen, die de loop der historie op het kerkelijk terrein aanbracht; en in dit kader geve de kerkelijke geographie ook de kerkelijke gesteldheid aan in die landen en streken, waarin thans de Kerk geheel of ten deele is ondergegaan. Een historische atlas is voor eenigszins gedetailleerde kennis der kerkhistorie dan ook volstrekt onmisbaar. Zelfs daalt de kerkelijke geographie in haar historisch deel af tot de monographie, om tot in de kleinste bijzonderheden de wijzigingen aan te geven, die het kerkelijk instituut in stad of dorp, soms zelfs van een enkele parochie, in den loop der eeuwen onderging.

Ook op het verband met de ethnologische en politieke geographie moet door de kerkelijke geographie gelet worden. Onmiskenbaar toch bestaat tusschen beiden verband. De ééne maal is de Kerk met haar instituut vooropgegaan, en heeft de later opgetreden Overheid de bestaande kerkelijke indeeling ook voor haar eigen gebied gevolgd; of wel de Kerk trad op, waar reeds een politieke ordening bestond, en dan gold het *ecclesia sequitur curiam*. Ongetwijfeld was nu en dan ook wel zekere willekeur aan het woord, en meer dan eens zijn vooral in minder bevolkte streken, en nu nog op missionair terrein, sommige lijnen op de gis getrokken; maar regel was dit niet. Als regel gold veeleer, dat men de politieke indeeling volgde, het ethnologische verschil tot zijn recht liet komen, en waar beide in den steek lieten, met den loop van rivieren en bergketenen, alsook met de communicatiewegen rekening hield. Er is dus metterdaad een rapport aan te wijzen tusschen de kerkelijke en de wereldlijke geographie, en in dit rapport ligt de verklaring voor menig verschijnsel op kerkelijk gebied. Een rapport dus, dat vooral van belang kan zijn, indien de politieke geographie later wijzigingen onderging, die de kerkelijke geographie niet volgde. Dan toch moet de verklaring der kerkelijke indeeling niet in het heden gezocht, maar in het verleden.

Doch ook hiermede is de kerkelijke geographie nog niet aan het einde van haar taak. Ontegenzeggelijk toch heeft de ethnologische groepeerings van volksstammen, die zich van lieverlee op eenzelfde terrein vestigden, invloed geoefend op de lotgevallen der Kerk. De Kelten, die in Ierland, Wales en in de Highlands uit ethnologisch oogpunt domineeren, beheerschen nu nog in geen geringe mate den toestand der Kerk op dit erf door hun eigenaardig type; en ditzelfde verschijnsel vertoont zich overal elders. Zelfs kan men nog verder gaan, en ook het verschil van terrein, klimaat, ligging enz. in rekening brengen, om hierdoor de natuurlijke oorzaken op het spoor te komen, die op de verschijning van de Christelijke Kerk in de onderscheidene streken een eigenaardig stempel hebben gedrukt. Men behoeft slechts Italië en Scandinavië met elkander te vergelijken, om dit verschil zeer scherp te zien uitkomen. Zelfs de emigratie speelt hierbij een gewichtige rol, en deze hangt weer saam met het koloniaal bezit, gelijk men dit uit de tegenwoordige kerkelijke gesteldheid van Zuid- en Noord-Amerika als met één oogopslag ziet.

Metterdaad ligt dus ook in de kerkelijke geographie een zeer breed veld van studie voor ons, dat achtereenvolgens noopt tot de beoefening van de *Geographie*, de *Cartographie* en de *Topographie*. Elk dezer drie splitsen zich dan weer in *historische* en *statistische* studiën. En beide ontleenen dan weer haar verklaring aan de vergelijking van de kerkelijke geographie met de natuurlijke, de ethnologische en de politieke aardrijkskunde,

Van een methodologie zoomin als van een historie der kerkelijke geographie, hoewel ze natuurlijk eisch van het vak zijn, viel dusver sprake. Want wel kan de litteratuur over dit vak bijeen worden gesteld, maar zulk een bijeenvoeging is nog geen historie, die een eigen methode verraaft. En voor wat zulk een historie zou moeten zijn, vormde dit studievak nog te weinig onderwerp van encyclopaedische beschouwing. Hetzelfde moet van de kerkelijke cartographie worden gezegd, want hoewel de Roomsche Kerk hiervoor aanmerkelijke bijdragen leverde, zoo is toch ook de cartographie der Kerk nog eerst in haar wording.

§ 24. *Kerkelijke Oeconomie.*

Het derde diathetische vak der Ecclesiologie is wat wij, in plaats van kerkelijke archaeologie, liever kerkelijke *Oeconomie* noemen. De naam van kerkelijke *politia*, dien een enkel schrijver bezigde, was op zichzelf wel reeds een verbetering, maar bracht verwarring te weeg, overmits „politia”, ook op kerkelijk terrein, meer in juridischen zin gebezigd werd, en toch het aan te duiden vak juist in tegenstelling met de kerkelijke *rechts*verhoudingen de *huishouding* binnen dezen aldus juridisch bepaalden kring op het oog had. Aanvankelijk kon dit studievak tot geen zelfstandige beteekenis komen. Zoolang men toch schier alle geschiedenis nog in het verhaal van de res gestae op liet gaan, kon het niet verwonderen, dat ook de kerkgeschiedenis bijna uitsluitend op de elkander opvolgende feiten het oog gevestigd hield, en met de kerkelijke toestanden in de verschillende perioden ternauwernood rekende. Toen dan ook allengs de behoefte gevoeld werd, om velerlei wetenswaardigs met opzicht tot vroegere kerkelijke toestanden nauwkeuriger te leeren kennen, kon de aldus opkomende kerkelijke archaeologie geen hoogere plaats veroveren, dan die van *hulpvak* voor de kerkgeschiedenis. Als hulpvak bood deze studie begrijpelijkerwijze dan ook alleen hulp waar hulpe noodig was. De kerkelijke toestanden, gelijk die zich in de middeleeuwen consolideerden, kende men uit de levende aanschouwing der Roomsche Kerk; die uit de dagen der Reformatie leefde nog in onze eigen Kerken voort; en het eenige, waarop dus licht moest vallen, was de kerkelijke toestand van de oude Christelijke Kerk, toen ze nog ongedeeld was, en nog niet de latere Roomschiërarchische vormen had aangenomen. Bij die opvatting lag het gebruik van den naam *Archaeologie* dan ook voor de hand; en omgekeerd heeft deze naam tot op den huidigen dag zulk een overwegenden invloed op het studievak uitgeoefend, dat Rosenkranz' strikt logische voorslag, om de bestudeering van de kerkelijke toestanden door alle eeuwen heen met de kerkhistorie evenwijdig te laten loopen, nog steeds stuit op verzet. Toch is het aan geen ernstigen twijfel onderhevig, of ook dit conservatisme

zal gebroken worden. Dat evenals bij de bestudeering van de Oud-Testamentische historie ook hier een doorlopend onderscheid moet worden gemaakt tusschen den stroom der gebeurtenissen en de bedding, waarlangs die stroom zich heenbeweegt, is te duidelijk, om op den duur tegenspraak te ontmoeten. Op alle veld der geschiedenis erkent men thans, dat het *μῆρον* te zeer verwaarloosd en het *ῥῆν* der gebeurtenissen te eenzijdig op den voorgrond getreden is. Gelijk men in de Biographie thans beter dan vroeger de noodzakelijkheid inziet, om niet alleen iemands openbare handelingen, maar ook zijn wijze van leven en zijn persoonlijk karakter te teekenen, zoo ook kan de geschiedenis niet langer volstaan met ons de res gestae van volken en vorsten te vermelden, maar eischt men dat ook het leven zelf van het volk in zijn eigenaardigheid en historisch verloop aan het licht trede. Die richting nu heeft ook de Ecclesiologie te volgen, en ook zij moet derhalve, naast de historie der Kerk in engeren zin, evenzeer het *leven* der Kerk teekenen, gelijk dit zich in de verschillende instituten, in den loop der eeuwen heeft vastgezet.

De voor dit aldus omschreven vak te kiezen naam is zeker betwistbaar. De naam voor een vak van studie komt historisch op, en bezit uit dien hoofde een onverzettelijke taaheid. Stellig zal dan ook de naam van kerkelijke archaeologie in het theologisch spraakgebruik nog lang standhouden. Als men dien naam noemt, is de historie en de litteratuur van het vak terstond aangewezen, terwijl bij elken naam, die men hiervoor in de plaats stelt, voorloopig althans, er nog bij moet gezegd, wat men bedoelt. Toch mag de Encyclopædie daarom haar critiek aan dien naam niet sparen, noch nalaten er een anderen naam voor in de plaats te stellen, overmits de gangbare naam de juiste ontwikkeling van dit vak kennelijk belemmert. Nu ware de meest juiste naam voorzeker die van *Kerkdienst*. Men verkreeg dan voor de diathetische vakken van het instituut eerst het *Kerkrecht*, dan het Kerkelijk *terrein*, en in de derde plaats de *Kerkdienst*. Gelijk men op staatkundig terrein spreekt van *staatsrecht* naast *staatsdienst*, had men hier dan gelijke coördinatie. „Kerkdienst” zou zeker een onjuiste naam zijn, indien men verzuimde tusschen de Kerk als

institutaire en als organische openbaring van het $\sigma\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \chi\rho\omicron\upsilon\delta$ te onderscheiden. Dan toch behoort tot dit vak allerlei, dat niets met den *dienst* der Kerken uitstaande heeft. Houdt men daarentegen de aangewezen onderscheiding scherp in het oog, en staat het alzoo vast, dat men hier uitsluitend met de wijze van leven van *het instituut* te doen heeft, dan rechtvaardigt deze naam zich vanzelf. Immers in het instituut is, formeel genomen, alle levensuiting een *dienen*. Het $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\iota\nu$ is voor geheel de scala van het institutaire leven het eigenlijke woord. We zouden dan ook niet gearzeld hebben, dezen naam van *Kerkdienst* te kiezen indien Kerkdienst niet te eenzijdig den indruk maakte van den eeredienst, die in het kerkgebouw plaats grijpt. Wat anderen voorsloegen, te spreken van het *leven der Kerk*, leent zich minder voor de benaming van een studievak, en heeft bovendien tegen zich, dat de Kerk ook in haar rechtsverhoudingen en evenzoo in haar res gestae leeft. We gaven daarom de voorkeur aan den naam: *kerkelijke Oeconomie*. Het is toch de wijze van *huishouding* der Kerk, die den inhoud van dit vak uitmaakt. De Oeconomie is eenerzijds vanzelf van de juridieke diathesis en anderzijds van de res gestae der Kerk onderscheiden. Huishouding wijst voor elk terrein op de blijvende usantiën en gewoonten des levens in tegenstelling met de actie, die van het aldus huishoudend leven uitgaat. Gelijk men op politiek terrein de staatkundige van de oeconomische wetenschappen onderscheidt, zoo komt men dus ook hier tot de onderscheiding tusschen de rechterlijke en oeconomische studiën. Dat ook de laatstgemelde studiën haar historische zijde hebben, wordt hiermee niet miskend. Ook het stroombed eener rivier ondergaat nu en dan aanmerkelijke wijzigingen, maar niemand vergist zich daarom tusschen het *blijvende* karakter, dat aan het stroombed eigen is, en het *nooit* rustend karakter van den stroom zelven. De oeconomie schept krachtens haar natuur altoos duurzame toestanden, ook al zijn die toestanden niet altoosdurend, terwijl de eigenlijke historie van dag tot dag haar proces voortzet.

Vat men nu dit studievak alzoo op als het onderzoek naar de beschrijving van de kerkelijke huishouding in institutairen zin,

en alzoo, eng begrensd, als de oeconomische bestudeering van het instituut, dan volgt hieruit rechtstreeks, dat dit vak is in te deelen naar de onderscheidene instituten. De indeeling naar tijd hoort thuis in de historische vakken; niet hier. Het is toch onwaar, dat de oeconomie der Kerk naar tijdsorde wisselen zou, en voor dien bepaalden tijd in alle instituten dezelfde zou zijn. Het groote onderscheid in het oeconomische leven der verschillende Kerken wordt te weeg gebracht door haar verschillende institueering, niet door haar historisch verloop. Wel is voor elk instituut op zekere wijziging in het oeconomische leven in den loop der eeuwen te letten, maar deze wijzigingen zijn accidenteel, en raken niet het type van leven. Dit type van institutair leven hangt op het innigst met geheel het karakter van zulk een instituut, met zijn belijdenis en zijn kerkrechtelijke institutie samen, en is juist daarom voor elk instituut onderscheiden. De Kerk van Christus als geïnstitueerde organisatie heeft een andere oeconomie of huishouding in de Grieksche, in de Roomsche, in de Luthersche en in de Gereformeerde instituten; en ook al kan tot op zekere hoogte toegegeven, dat zij, vóór het groote schisma tusschen de Westersche en Oostersche Kerken, meer een *einheitlich* karakter droeg, toch is het duidelijk, dat de oeconomie der Oostersche en der Westersche Kerken, reeds lang voor Mohammed's optreden, sterk uiteenliep. — Een nadere wijziging, maar die altoos bijkomstig is, ondergaat dit institutaire type van oeconomisch leven dan door zijn optreden in verschillende hemelstreken en onder verschillende volkeren. Zelfs Rome's oeconomie is nog heden ten dage min of meer nationaal variërend. Maar sterk vooral komt dit gevariëerde oeconomische leven uit bij de onderscheidene Oostersche Kerken, en evenzoo bij de Luthersche en de Gereformeerde. Het Gereformeerde of Calvinistische type vertoont een heel ander gelaat in Amerika, dan in Schotland en Nederland. Een verschil, waarbij dan tevens te letten is op de nawerking van het Anabaptisme, dat vooral in Amerika weer met kracht het hoofd opstak, en overal zich nestelt juist op Gereformeerd terrein.

Vragen we alzoo van dit studievak, dat het ons de innerlijke

huishouding van de onderscheidene Christelijke instituten, met inachtneming van de nationale variatiën, en lettende op de wijzigingen in den boezem van elk instituut, beschrijven zal, toch mag de *kerkelijke Oeconomie* niet louter beschrijvend zijn. Veeleer heeft ze ons, iets wat eerst bij onze indeeling mogelijk wordt, de oeconomie van elk dier instituten, evenals van haar variatiën en historische wijzigingen, genetisch te verklaren. Ze heeft aan te toonen, niet alleen *dat* een instituut alzoo huishield, maar ook *waarom* uit de principiën van zoodanig instituut deze bepaalde type van oeconomie moest voortvloeien. Ze heeft derhalve op de beginnelen, op de belijdenis en op de constitutie van elk dezer instituten terug te gaan; en alsnu duidelijk te maken, hoe deze eigenaardige bestaanswijze van een bepaald instituut met noodzakelijkheid zulk een levenswijze te voorschijn riep. Dat hierbij accessoir ook het climatisch en nationaal verschil ter toelichting in aanmerking komt, spreekt vanzelf; maar deze verschillen zijn toch nooit overwegend, evenmin als de overmacht waarmee enkele machtige persoonlijkheden hun stempel op het oeconomisch type van eenig instituut hebben afgedrukt. Ook al geeft men toch toe, dat de Italiaansche hemel en de aard van den Romaanschen stam invloed oefenden op de oeconomie der Roomsche Kerk in deze landen, of ook dat de persoonlijkheid van een Luther en een Calvijn meespreken bij de verklaring van het Luthersche en Gereformeerde type, zoo mag hierbij toch nimmer vergeten, dat ook het beginsel, waaruit de genetische beweging dezer Kerken opkwam, met deze bijomstandigheden en persoonlijke invloeden samenhang. Calvijn is in Wittenberg even ondenkbaar als Luther te Genève.

De inhoud van de *kerkelijke Oeconomie* is beperkter dan wat men dusver onder de „kerkelijke archaeologie” saamvatte. In den jongsten tijd neigt men er toe, om onder dit vak te rekenen: 1^o. de institutie en regeering der Kerken, 2^o. de Christelijke levensusantiën, en 3^o. de Christelijke kunst. Dit schema is voor de kerkelijke oeconomie intusschen geheel onbruikbaar. Kerkelijke institutie en kerkregeering hooren bij het kerkrecht thuis, niet bij de Archaeologie of Oeconomie. Het Christelijk leven moet voor zijn grooter deel ter sprake komen bij de organische levensuiting

van de Kerk, en zou dus hier misplaatst zijn. En eindelijk miskent men alle zelfstandig karakter van het aesthetische leven, indien men de Christelijke kunst onder het instituut thuisbrengt. Deze verkeerde opvatting, die zelfs Schultze nog huldigt, ontstond dan ook alleen daaruit, dat men verzuimde tusschen de Kerk als instituut en als organisme behoorlijk te onderscheiden. Zoodra men toch wel inziet, dat men in dit studievak uitsluitend met het institutaire leven der Kerk te rekenen heeft, wordt het duidelijk, dat alleen de *oeconomie van het instituut* hier aan de orde komt. Baumgarten's materiele indeeling in *homines sacri*, *tempora sacra*, *loci sacri*, *vasa sacra*, *actiones sacrae*, *disciplina sacra*, *libri sacri* enz. hield zich dan ook veel dichter aan het bestek; al moet toegegeven, dat ze te veel in het *kleinliche* verliep. Gewaardeerd moet niettemin in deze indeeling, dat zij het kerkrecht buitensloot, en zich eng aan den institutairen levensvorm hield. Want wat men tegenwierp, dat toch in de *archaeologia sacra* ook de Israëlitische regeeringsvorm ter sprake kwam, en dat derhalve ook in de kerkelijke *archaeologie* de regeeringsvorm der Kerk aan de orde moest komen, houdt geen steek. Had de Kerk ook onder Israel een autonomen regeeringsvorm bezeten en ware ze een van Israëls volksbestaan onderscheiden instituut geweest, zoo zou ook bij de Bibliologische vakken het kerkelijk instituut, voor wat zijn institutie en regeering aangaat, afzonderlijk moeten behandeld worden. Dat dit niet het geval is, is alleen te wijten aan het ontbreken van een zelfstandig kerkelijk instituut onder de oude bedeeeling. Scheidt men nu uit dien hoofde het Kerkrecht uit, en houdt men zich streng aan de *oeconomie van het instituut*, dan ligt het voor de hand, dat de materie van dit vak zich ten principale splitst naar de onderscheiding tusschen de levensopenbaring van het instituut *in* en *buiten* den cultus. Het is in de samenkomsten der geloovigen, dat het instituut zijn eigenlijk wezen openbaart, en al wat daarnaast en daarachter staat, bekleedt in het institutaire leven der Kerk een lagere rangorde. Bij den eeredienst werken ambtsdragers en geloovigen harmonisch saam, en treden ze in hun totaliteit op, terwijl bij alle andere levensuiting ambtsdragers en geloovigen afzonderlijk verschijnen of

slechts voor een deel aan de actie deelnemen. Metterdaad maakt de cultus hier de scheiding, en moet de oeconomie van het instituut onderscheidenlijk onderzocht, voor zoover het zich in en buiten dien cultus openbaart. Het is het saamvergaderde of niet saamvergaderde instituut, dat een eigen *Sitte* in het leven roept. Het eerste deel, dat ons de oeconomie van het saamvergaderde instituut, of van den cultus, leert kennen, heeft dus onderscheidenlijk te letten op de *plaatsen* en *tijden* van den eeredienst, op den *gang* en de *inrichting* van den eeredienst, en op hetgeen bij dien eeredienst als *instrument* gebezigd wordt. Ook komt hier de Christelijke kunst bij ter sprake, maar slechts van één bepaalde zijde. Er zijn namelijk voor den bouw, de inrichting en de versiering van het bedehuis, voor de inrichting van de zitplaatsen en den kansel, voor hetgeen bij de bediening der Sacramenten dienst doet, en zooveel meer, door het instituut bepalingen gemaakt, die als zoodanig tot het institutaire leven behooren, en waarmee de Christelijke kunst te rekenen had, ja, waarvan men zeggen kan, dat de Christelijke kunst er motieven aan ontleend heeft. Maar tusschen deze vaste bepalingen en de eigenlijke kunst gaapt nog altoos het groote verschil, dat geen institutaire bepaling ooit kunstgenie schept, en dat de kunst als zoodanig als vrijgeborene bij deze institutaire bepalingen bijkomt. — Voor het tweede deel zal de inhoud van dit vak voor de onderscheidene institutaire kerken zeer verschillen. Vergelijkt men b. v. hetgeen de Roomsche en Grieksche eeredienst tot den cultus rekent, met hetgeen hiertoe in onze Protestantsche Kerken behoort, dan leveren de biecht, de begrafenisplechtigheden, de huwelijksplechtigheden, het Sacrament des Doops en der stervenden, en zooveel meer, een aantal materiën op, waarbij Rome haar cultus ook buiten de saamvergadering der geloovigen uitdraagt, en waarbij de Luthersche Kerk zekere „vermittelende” positie inneemt, terwijl de Gereformeerde Kerken buiten deze saamvergadering gansch geen institutairen cultus kennen. Naar gelang van den aard van elk instituut zal dus hetgeen bij het eerste of het tweede deel te rekenen is, telkens uiteenloopen, en juist in deze gewijzigde verhouding zal het oeconomische type van elk instituut uitkomen. Met name

echter dient voor alle instituten in het tweede deel de diaconale bemoeiing meer op den voorgrond te treden, en alzoo de sociale positie van het instituut helder in het licht gesteld.

25. *Kerkelijke archaeologie.*

Wil men in onderscheiding van de studie der *kerkelijke oeconomie* toch nog voor de *kerkelijke archaeologie* een eigen plaats opeischen, zoo bestaat hiertegen, ook op ons standpunt, geen bezwaar, mits dan als een speciale studie, die slechts een onderdeel is van het eerstgenoemde vak. Onder kerkelijke archaeologie heeft men dan in aansluiting aan het τὰ ἀρχαῖα, wat in den naam van dit vak schuilt, de beschrijving te verstaan van de kerkelijke oeconomie, toen het kerkelijk nog niet in onderscheidene instituten uiteen was gegaan. Dit stemt dan ook overeen met de nog niet geheel verlaten zienswijze, die onder kerkelijke archaeologie de beschrijving van het kerkelijk leven in de eerste drie of in de eerste zes eeuwen verstaat. De engere bepaling zou ons daarbij verkieslijk schijnen, overmits reeds in de 5^e en 6^e eeuw kwalijk van een *einheitliche* oeconomie sprake kan zijn, Byzantium en het Westen gaan daartoe reeds in de 4^e eeuw te sterk uiteen. Intusschen lette men er wel op, dat ook bij deze opvatting de kerkelijke archaeologie zich tot het institutaire leven der Kerk heeft te bepalen, en al wat betrekking heeft op de metamorphose van het algemeen menschelijk leven, heeft over te laten aan de organische vakken, of, juister gezegd, aan de vakken, die de rechtstreeksche organische levensuiting van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ behandelen. Voor zulk een afzonderlijke behandeling van de kerkelijke oeconomie der drie eerste eeuwen zou dan pleiten; 1^o. dat dit vak zich, juist met het oog op *deze* periode, eeuwenlang onder dien titel heeft aangediend; 2^o. dat de splitsing in onderscheidene instituten hier nog niet thuishoort, omdat de ééne stam nog niet in zijn vele takken was uiteen gegaan; en 3^o. dat juist voor deze periode, als het meest verouderd, de meest uitgebreide toelichting noodig is. Zonder derhalve iets terug te nemen van hetgeen we over de encyclopaedische onhoudbaarheid van dit vak gezegd hebben; en blijvende bij ons oordeel, dat de *kerkelijke oeconomie*

het vak is, dat encyclopaedisch uit de juiste beschouwing van het instituut voortvloeit, zien we er nochtans geen bezwaar in, dat het eerste deel der kerkelijke oeconomie zich onder den naam van kerkelijke archaeologie afzonderlijk blijve aandienen, en in afzonderlijke handboeken aan de orde kome. Dit is dan geen encyclopaedisch gerechtvaardigde splitsing, maar een splitsing, die rust op de traditie en op de eischen der practijk.

TWEEDE SECTIE.

DE HISTORISCHE VAKKEN.

§ 26. *De historische vakken als zoodanig.*

Ook in deze sectie komen uitsluitend die historische vakken aan de orde, die zich bezighouden met de Kerk als instituut. Niet dus alle historische vakken, die op het breede veld der Theologie bloeien; noch zelfs alle historische vakken, die onder de ecclesiologie vallen; maar alleen dezulke, wier historisch onderzoek zich op het instituut als object richt. Een combinatie van historische vakken, die hun band niet vinden in eenheid van object, maar alleen in de formeele eenheid, dat ze alle een historisch karakter dragen, kan niet toegelaten. Op zichzelf toch is historie een afgetrokken begrip, en ze bezit eerst realiteit, zoo ze de historie van iets concreets is. Dit concrete hier te nemen als het Christendom, als de Christelijke idee, als het Koninkrijk Gods, of wat dies meer zij, ware onjuist. Immers de Kerk is niet uit het Christendom voortgekomen, maar het Christendom is in de wereld ingedragen en bevestigd door de Kerk. De voorstelling alsof zekere Christelijke ideeën zich allengs in den gezelschappelijken vorm geïncorporeerd hadden, en alsof hieruit de Kerk ware geboren, stuit af op het feit, dat de Kerk er reeds van den aanvang der wereld was, en in haar nieuw-Testamentisch oeconomischen vorm door Christus zelf geïnstitueerd is. En zegt men, dat dit ons wel zoo door de traditie bericht is, maar dat de latere critiek hiertegen in verzet komt, zoo luidt ons antwoord, dat het hier

uitspraken van de Heilige Schrift geldt, die op het innigst samenhangen met geheel den oorsprong van het Christendom, zoodat wie deze feiten loswrikt, niets concreets overhoudt, waaruit hij de Kerk zou kunnen doen opkomen. Blijft er alzoo niets anders over dan om de Kerk als het vaste *moment* te nemen, dat een *historie* doorloopt, waarnaar we een *onderzoek* instellen, zoo is hier ook het spraakgebruik op onze hand, dat altoos van *Kerkhistorie* spreekt, en onder de historie der Christelijke idee iets geheel anders verstaat. En kan uit dien hoofde alleen de Kerk in haar historie worden bespied, zoo is het evenzeer noodzakelijk, dit begrip van Kerk hier in institutairen zin te nemen. Van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* kan men geen geschiedenis schrijven; alleen van zijn openbaring op aarde in den loop der tijden. En nu is het zeker volkomen waar, dat deze openbaring allermint in het instituut opgaat, maar uit haar aard organisch is, en dat de institutaire organisatie slechts ééne der vormen is, waarin dit leven naar buiten treedt en vastheid aanneemt. Zelfs plaatsten we daarom naast de vakken, die op de Kerk als instituut doelen, een andere reeks vakken, die de Kerk als organisme onderzoeken. Maar dit neemt niet weg, dat de institutaire openbaring altoos vooropgaat, en duurzaam domineert, zoodat het vaste, grijpbare moment, dat ge een proces ziet doorloopen, altoos het instituut is en blijft. Wat niet geïnstitueerd is, is of mystiek van aard en onttrekt zich aan uwe waarneming, of wel, voor zoover het in de metamorfose van het menschelijk leven merkbaar wordt, draagt het veel minder een gevarieerd historisch, dan een eenzellig en eenvormig karakter. De metamorfose b.v. die onder den invloed van het Christendom en het huwelijk, en het huisgezin, en de toestand der dienstbaren onderging, is geheel iets anders dan wat een iegelijk onder Kerkhistorie verstaat. Kerkhistorie moet deswege blijven, wat het dusver altoos geweest is: de historie van de Kerk, gelijk ze als eigen organisatie, d.i. in institutairen vorm, is opgetreden. Zijdelings komt hierbij dan óók wel de invloed ter sprake, die van deze organisatie uitging, maar het is heel iets anders, of ge in de botanie, aan de Belladonna toegekomen, tevens terloops vermeldt, wat giftige, en daarin medische wer-

king, aan deze plant eigen is, dan dat ge opzettelijk in de therapie u met de medicatie door Belladonna bezighoudt. Toch mag niet ontkend, dat men dusver bij de bepaling van het begrip der Kerkhistorie lang niet altoos scherp genoeg de institutaire vormen van de Kerk in het oog heeft gevat. De oudere Kerkhistorici vóór de Reformatie deden dat wel, en de Roomsche Kerkhistorici doen dat zeer terecht nog; maar om de veelheid der instituten na de Reformatie hebben de Protestantsche Kerkhistorici dit begrip veelal vager opgevat, en vooral sinds de laatste helft der vorige eeuw er ongemerkt het algemeene begrip van historie van het Christendom, of van het Koninkrijk Gods, voor in de plaats geschoven. En het is ter afsnijding van het gevaar, dat in al zulke vage opvatting ligt, dat onzerzijds met nadruk op den voorgrond wordt gesteld, dat wij de Kerkhistorie verstaan als *de historie van het kerkelijk instituut*.

Dit nu drukt in zooverre op de behandeling der Kerkhistorie een confessioneel karakter, als de pluriformiteit van den institutairen vorm tot critische keuze tusschen instituut en instituut dwingt. Aan de Heilige Schrift getoetst, zal het ééne instituut blijken zuiverder, het andere minder zuiver den normatieve vorm te vertegenwoordigen; en overmits elk ernstig historiograaf, als man van overtuiging, dien zuiverder vorm in zijn eigen instituut zal vinden of eischen, en de kerkvorm altoos in de Confessie wortelt, is neutraliteit hier ondenkbaar, en ligt voorkeur voor het instituut dat door uw eigen Confessie geëischt wordt, in den aard der verhoudingen. Toch kan men daarom niet van den grondvorm van zijn eigen instituut uitgaan, en dit in het verleden terugdatteeren. Alle historie begint bij het uitgangspunt, en aangetoond moet derhalve, hoe de zuivere idee van het instituut in den loop der eeuwen geworsteld heeft, om door te dringen; en eerst na vele wisselingen ondergaan te hebben, allengs tot ontplooiing van haar inhoud geraakt is. Zoowel de co-existente als de elkaar vervangende instituten komen hier dus alle voor als zoovele pogingen, om de zuivere idee van het instituut te incorporeeren, die na in de dagen der apostelen één enkel oogenblik in haar abso-luutheid geschitterd te hebben, terstond daarna in allerlei valsche

vermengingen inging. Hierdoor wordt dan tevens de vraag beantwoord, waar, bij sterke deformatie van het heerschend instituut, de zuiverder lijn te vinden is. Immers de deformatie van het instituut kan zóó ver gaan, en met zulk een overwicht de formatie van een beter instituut beletten, dat de zuiverder lijn uitsluitend bij wat het instituut *secte* noemde, te zoeken is. Altoos echter met dien verstande, dat deze zuiverder lijn dan moet aangewezen, òf in bedekte organisatie, hoe gebrekkig ook, òf wel in de bestrijding van het verkeerde in het heerschende instituut. Eerst als de oppositie zich positief door eigen organisatie of negatief door critiek op het overheerschend instituut op den institutairen vorm als zoodanig richt, rekent ze hier mede. Louter mystiek isolement vindt in de historie der mystiek zijn plaats, maar behoort niet tot de Kerkhistorie. Van Protestantsche zijde moet daarom bij de beschrijving van de historie der Middeleeuwen wel terdege met de geïnstitueerde Kerk als zoodanig worden gerekend, en de teekenen van zuiverder opvatting en de sporen van edeler ontwikkeling moeten niet gezocht in enkele vrome uitingen, maar èn in de oppositie die tegen de hierarchie is gevoerd èn in de zwakke beginselen van corrigeerende organisatie, die, schijnbaar als verloren zaad, in den akker werden uitgestrooid. De Gereformeerde institutaire vorm is volstrekt niet enkel positief uit de Heilige Schrift genomen, maar tevens antithetisch door de afdwaling der hierarchie beheerscht, en het is zelfbedrog te wanen, dat zulk een vorm ooit in die zuiverheid zou zijn opgekomen, indien de hierarchie der Middeleeuwen niet de donkere schaduw had geworpen, die toonde waarop het kiezen van een valsch uitgangspunt uitliep.

Ook de Kerkhistorie moet uit dien hoofde *genetisch-ideologisch* behandeld worden. Dat ze niet volstaan kan met bloote aanwijzing van feiten, om alzoo kroniek te leveren, behoeft geen nadere aanwijzing. De kroniek werpt een hoop steenen bij elkaar, de historie vertoont u architectonisch de constructie van een gebouw. Maar even sterk als tegen de kroniek, moet in naam der Kerkhistorie geprotesteerd tegen elke poging, om haar verloop te doen voorkomen als een fysiek product van chemische momen-

ten, die, in onderworpenheid aan vaste natuurwetten, zekere vooruit te bepalen scheidingen en verbindingen vertoonen. Als water vloeit, stroomt, stolt, kristallen schiet, smelt en straks in nevel verdampt, onderging dit water, naar vaste wetten, allerlei transformatiën, maar daarom had dit water nog geen historie. Repetitie van gelijke momenten in velerlei relatiën, kan nooit historie geven. De historie doorloopt een proces en beweegt zich, zonder zich ooit doelloos te herhalen, naar haar τέλος. Op tweeërlei moet daarom bij de historie gelet: ten eerste op de idee, en daarom moet ze *ideologisch* behandeld, en ten andere op den oorzakeijken band, die in het proces dezer idee de enkele, opeenvolgende momenten van hare ontwikkeling aan elkaar verbindt, en daarom eischt ze *genetische* beschouwing. Hieraan nog toe te voegen, dat ze óók pragmatisch moet zijn, is óf overtollig, óf wel het verleidt den historicus tot hem niet voegende paraenese; want ongetwijfeld ligt in de historie een schat van wijsheid en waarschuwing en bemoediging, maar dien schat monstert de historie vanzelf uit. Wat u verwarmt is, dat de zon koesterende stralen schiet, en niet dat een opticus u op de warmte van de zon opmerkzaam maakt. — Intusschen mag de ideologisch-genetische methode niet in Hegeliaanschen zin opgevat. Er is niet een absolutie-idee als substanz, waarin weder de speciale ideeën haar moederaarde vinden, om nu voorts met een ἀναγωγή, die u aan de μοῖρα doet denken, haar inhoud in realiteiten om te zetten. We hebben in de Kerkhistorie te doen met den levenden God, met zijn raadslag, met den Koning, dien Hij over Sion gezalfd heeft, en met het einddoel, dat Hij besloten heeft, in weerwil van satan's tegenmachinatiën en ten spijt van de tegenwerkingen der menschelijke boosheid, te verwezenlijken. Het komt er dus op aan, dezen raadslag Gods, voor zoover die ons in de Heilige Schrift geopenbaard is, helder in te zien, en nu in den loop der historie na te gaan, op wat wijze God dezen zijnen raadslag doorzet, uitvoert, steeds indrukwekkender uit laat komen, en nog altoos bezig is, dien te volvoeren. Men moet dus niet zeggen, dat de kerkhistorie ons ten eerste de historie der Kerk leert, en dan voorts een openbaring van het regiment van Christus is, om alzoo als tweede

relatieve openbaring aan de openbaring der Heilige Schrift te worden toegevoegd. Immers de kerkhistorie zelve is niets anders dan dat regiment van den Christus, en al wat in dit regiment geopenbaard wordt, is de uitvoering van den raad Gods, dien we kennen uit de Heilige Schrift. Niet uit uzelf, maar alleen door de critiek der Heilige Schrift kunt ge beslissen, wat in de kerkhistorie de lijn is, waarlangs de Christus zijn regiment uitvoert, en wat de lijn is, waarlangs satan en wereld tegen dit regiment in ageeren. Al is het derhalve volkomen waar, dat in de kerkhistorie te rekenen is met drie factoren, met den Goddelijken, den satanischen en den menschelijken factor, toch moeten de beide eerste steeds in den laatsten evident worden gemaakt, en mag zoomin een Deus ex machinâ als een satan ex machinâ opgeroepen, dan voor zoover de Heilige Schrift ons de gegevens aanbiedt, om in den menschelijken factor deze *buiten*menschelijke motieven te onderscheiden. Ook komt het aan de kerkhistorie niet toe, zich te verliezen in eschatologische toepassingen, voor zooverre hieruit zou moeten blijken, dat een concreet eschatologische voorzegging in een concreet feit der kerkhistorie vervuld was, of ook zekere concrete gebeurtenissen, die bezig zijn zich te ontwikkelen, geacht zouden moeten worden, zekere concrete eschatologische aanduidingen in te leiden. De eschatologie draagt dit concrete karakter niet; is veeleer dioramatisch, om ons de geestelijke signatuur der dingen te doen zien; en behoort, voor zoover ze ons ten richtsnoer strekt, niet in de kerkhistorie, maar in de Dogmatiek thuis.

Traditie en *critiek* zijn ook in de kerkhistorie tot wederzijdse eerbiediging gehouden. De traditie mist elk recht, om aan de critiek het recht van meespreken te betwisten; maar ook omgekeerd matigt zich de critiek aan wat haar niet toekomt, zoo ze de traditie als een eerlooze buiten de wet stelt. In de traditie moet zeer zeker tusschen tweeërlei onderscheiden worden. Ze brengt ons een schat uit het verleden over, maar levert ons dien in historisch emballage, en beide, zoo wat uit het verleden herkomstig is, als het bijkomstige waarin het geëmballeerd werd, heeft voor de historie belang, mits men dit historisch belang toewijze aan twee

verschillende tijdperken. Maar hoe gebiedend noodzakelijk het ook zij op deze onderscheiding te letten, toch mag nimmer uit het oog verloren, dat de traditie het door God verordend middel van communicatie is met een verleden, dat als realiteit onherroepelijk voorbijging. Omdat er ook ten laste van deze traditie vaak opzettelijke vervalsching is gepleegd, mag daarom de traditie als zoodanig nog niet in staat van beschuldiging worden gesteld. Ook ten hare opzichte geldt de regel *iusta habeatur donec probetur contrarium*. Niets is dan ook in ergerlijker zin revolutionair, en dus tegen-historisch dan het ingang geven aan de voorstelling, alsof alle vroegere eeuwen zich vergist hadden, en alsof nu eerst door onze scherpzinnigheid de toedracht der zaken in het juiste licht zou worden gesteld. Dat dit op meer dan één punt metterdaad het geval is, wordt toegegeven; maar hieruit mag geen veronderstelling van kwade trouw tegen de traditie als zoodanig getrokken. Bovenal vergete men niet, dat de afstand tusschen onze bestaanswijze en wijze van denken en tusschen het reële leven van vóór duizend en meer jaren zóó breed gaapt, dat zelfs de vraag rijst, of wij nog de geschiktheid bezitten, om het toen doorleefde na te leven in en te reproduceeren uit ons bewustzijn. Stellig bezat het toenmalig geslacht daartoe veel rijkere geschiktheid, en het is ook op dit element, dat in de traditie moet gelet. Hoe weinig zin bezat niet de Theologische wereld der 18^e eeuw, om de eeuw der Reformatie te begrijpen; en hoe weinig geschiktheid bezitten niet de epigonen onzer groote filosofen, om terug te leven in de rijke naïeviteit van de wereld, waarin zich de heilige apostelen bewogen. Critiek, niet alleen op de documenten, maar ook op de traditie zelve, blijft daarom wel noodzakelijk; maar die critiek mag nimmer overslaan in een geestelijk geweld door den bewustzijnsvorm van ons leven aangedaan aan het bewuste leven van het voorgeslacht. Ze moet daarom gebonden blijven aan de idee zelve, die het leven beheerschte, waarvan ze de traditie keuren zal, en om dien band gespannen te houden, moet het altoos een critiek zijn, die haar uitgangspunt vindt in de Heilige Schrift.

Voorop gaat daarom bij de kerkhistorie een onderzoek naar de wijze waarop dit vak dusver behandeld is, en waarop het

behandeld *moet worden*. Het eerste geeft de historie der kerkhistorie, of de historie der „Kirchengeschichtschreibung”; het tweede geeft de methode der kerkhistorie. Om de onafzienbare uitgebreidheid van het voorhanden materiaal is het noodzakelijk evenzoo een afzonderlijk onderzoek in te stellen naar de *bronnen der kerkhistorie*, deze critisch te schiften, en er de zeer onderscheiden waardij van te bepalen. Dat hierbij nu ook palaeographie, diplomatiek en zooveel meer hulpe biedt, spreekt vanzelf, maar dit stempelt daarom deze wetenschappen, ook in haar toepassing op de kerkhistorie, nog geenszins tot kerkhistorische, en dus theologische, vakken. Deze soort vakken doen evenals de hermeneutiek, de exegese, de taalkennis, de zegelkennis, en zooveel meer, slechts dienst als *hulpwetenschappen*, welker bestudeering niet in de theologische, maar in de philologische encyclopaedie thuishoort. Dit geldt zelfs van de *chronologie*, die slechts dáárom afzonderlijke behandeling eischt, overmits de kerkhistorie aan de chronologie een eigen taak, met eigenaardige problemen, voorlegt.

En wat ten slotte de *indeeling* van de kerkhistorische studiën zelve betreft, zoo volgen ook zij de indeeling van alle historische studiën, t. w. dat ze òf generaal òf speciaal zijn. Er is een *algemeene* kerkhistorie, die ons het geheel doet overzien, en er is een *bijzondere* kerkhistorie, die enkele deelen van dit geheel met bijzondere nauwkeurigheid onderzoekt, en met meerdere volledigheid uiteenzet. Van beide wordt in de twee volgende §§ afzonderlijk gehandeld. Alleen komt hierbij dan nog het vraagstuk van de indeeling in „perioden” en „epochen”, niet als eigen vak, maar als eigen onderwerp van encyclopaedische beschouwing, ter sprake. Het „epochen”-vraagstuk toch raakt zoowel de *algemeene* kerkhistorie, als de *bijzondere*, en wordt uit dien hoofde doelmatiger in een eigen § aan de orde gesteld.

Resumeerende komen we dus tot dit kader:

I. de *formeele* kerkhistorische studiën.

1. de historie der kerkhistorie,
2. de methode der kerkhistorie.
3. de bronnen der kerkhistorie.

II. de *materieele* kerkhistorische studiën.

1. de algemeene kerkhistorie.
2. de bijzondere kerkhistorische studiën.
3. de chronologische indeeling der kerkhistorie.

Daar nu, na het in deze inleidende § aangevoerde, de drie formeele vakken, evenmin als de chronologie, uit encyclopaedisch oogpunt, aanleiding tot nadere bespreking geven, bepalen we ons tot de behandeling van de algemeene kerkhistorie, de bijzondere, en de kerkhistorische periodenindeeling.

§ 27. *De algemeene kerkhistorie.*

De algemeene kerkhistorie is geen aaneenrijging van speciale studiën over de afzonderlijke deelen van de kerkhistorische stof. De meer dan eens aangewende poging, om in schier eindelooze uitgebreidheid alle kerkhistorische stof, zoo volledig mogelijk, tot één geheel te verbinden, moet dan ook, als erger dan mislukt, en als tegen het doel der algemeene kerkhistorie ingaande, veroordeeld worden. Aldus toch gaat in de veelheid de eenheid te loor, ziet men door de veelheid der boomen niets van het ééne woud, en heeft men wel druppelen water, en nog eens druppelen water, laten saâmvloeien, maar zonder iets te ontwaren van den stroom, waarin zich dat water voortbewoog, en waarom het te doen was. Bij de algemeene kerkhistorie komt het dus allereerst aan op juiste onderscheiding tusschen hetgeen historie van het geheel is, en hetgeen, zonder historie van het geheel te zijn, slechts de bijkomstige historie van enkele deelen vormt. Gelijk in elk organisme onderscheid moet worden gemaakt tusschen hetgeen tot de organische geledingen behoort, en hetgeen in die organische geledingen slechts aanvullende stof is, zoo ook moet hier scherp onderscheiden tusschen hetgeen genetisch het proces der historie verder brengt, en hetgeen van deze genetische werking slechts de zich eindeloos herhalende uitwerking is. Ook hier moet het perspectief in het oog gehouden. Het ééne treedt op den voorgrond, het andere ligt zijwaarts af als slechts bijkomstig, en veel verliest zich in den achtergrond. Feitelijk vat dan ook niemand de historie op als een bijeenlezing van alle feiten. Niet dat de bediening van den Heiligen Doop zich week aan

week, eindeloos door, in alle steden en dorpen repeteert, is historische stof, maar wel het karakter dat deze bediening in onderscheidene landen en tijden aanneemt. Niemand zal er aan denken de eindeloze repetitiën van het kerkelijk leven, gelijk die in dorp na dorp, zoo in Pommeren voor het Luthersche, als in Friesland voor het Gereformeerde, of in Andalusië voor het Roomsche type voorkomen, als stof voor de algemeene kerkhistorie te nemen. Schiften en onderscheiden moet men dus toch. De overgroote massa feiten uit het kerkelijk leven laat men toch liggen, en zelfs de uitgebreidste algemeene kerkhistorie gaf nog nooit één duizendste deel van wat op het kerkelijk erf doorleefd was. Maar juist daarom dient hier regel gesteld, en mag deze schifting tusschen hetgeen men opneemt, en hetgeen men liggen laat, niet worden overgelaten aan willekeur. Die regel nu is, dat in de algemeene kerkhistorie alleen datgene thuishoort wat van algemeene beteekenis is, in zooverre het invloed oefende op den gang van het kerkelijk leven in het algemeen. Er daalt ook in de kerkhistorie een stroom van de bergen af, die zich voortspoedt naar den oceaan, maar inmiddels op zijn weg allerlei beekjes en bijstroompjes in zich opneemt, afgeleid is in allerlei kanalen en vlieten, allerlei velden besproeit, aan allerlei steden en dorpen vertier en leven geeft, en de gemeenschap tusschen land en land mogelijk maakt; en nu is het de taak der algemeene kerkhistorie, niet om elken bijstroom of beek, alle kanaal en alle vliet in hun afmetingen na te speuren, maar om ons het *stroomgebied* van dezen stroom, en in dit gebied van dien stroom *zijn loop*, te teekenen.

Nu is dit voor de Roomsche kerkhistorici veel lichter, daar zij slechts één kerkelijk instituut kennen, in al het overige kerkelijke leven niets dan zondig schisma of sectarisme zien, en van al dit overige dus slechts terloops notitie nemen, om er het ongezone en haeretische van te laten uitkomen. Uiterst ingewikkeld daarentegen wordt het probleem, waarvoor we hier staan, indien men, als Protestantsch theoloog, de pluriformiteit van het instituut eert, en ook in het verleden de institutaire idee ziet worstelen, om door allerlei onzuivere formatiën heen, tot zuiverder institueering

te geraken. Op dit standpunt toch kan men allerm minst volstaan met achtereenvolgens een historie te leveren van elk dezer instituten. Een historie eerst van de Roomsche, dan van de Oostersche, daarna van de Luthersche en ten slotte van de Gereformeerde kerkformatie zou nog in niets op een algemeene kerkhistorie gelijken. Aldus zou men een viertal speciale studiën geleverd hebben, en de algemeene kerkhistorie zou nog openstaan. Welke houding zou het ook hebben, uw kerkhistorie als Luthersche of als Gereformeerde met de 16^e eeuw te laten beginnen? Zoo ziet men aanstonds, hoe noodzakelijk het is, niet dit of dat instituut, maar de institutaire idee als eisch van het kerkelijk leven tot leidraad te nemen. De Kerk van Christus eischt institueering. Aldoor bezat ze die dan ook, edoch in wisselenden vorm. Schitterend zuiver is de eerste aanloop, zij het ook nog onontwikkeld. Toen onder de macht van buitenkerkelijke invloeden geraakt, en door inwendige onreinheden verbasterd raakte de institutaire vorm in het ongereede. Die ongereede vorm moest het bederf, dat er in school, uitzweren, en door geestelijke worsteling moest de Kerk die vervalsching van het instituut te boven komen, tot eerst van lieverlede de zuiverder vorm weêr uit geestelijke verdieping van het leven te voorschijn trad. De algemeene kerkhistorie heeft het altoos met *de* Kerk van Christus, niet met eenig speciaal instituut te doen, maar toch die Kerk van Christus moet ze altoos bespieden in haar worsteling, om tot zuivere *institueering* te geraken. Niet de institutaire verschijning moet opzij geschoven, om achter dit bijkomstige het eigenlijke leven der Kerk te zoeken. Integendeel, als algemeene kerkhistorie is het juist die institutaire verschijning, waarmede zij te rekenen heeft, en het is dit institutaire leven, dat ze in zijn formatie, deformatie, transformatie en reformatie zoo heeft te beschrijven, dat er in dezen gang proces, in dit verloop ontwikkeling gezien worde, tot het den lezer duidelijk voor oogen sta, door wat kronkelingen en wat bochten de stroom van het kerkelijk leven in de institutaire bedding zich bewogen heeft tot hiertoe.

Dit worde echter niet zoo verstaan, alsof de algemeene kerkhistorie volstaan kon, met de ontwikkeling der institutaire idee

te doen uitkomen, en in zooverre slechts op het formeele leven der Kerk te letten. Het instituut is hier bedoeld, niet als een dor skelet, maar als het levend lichaam zelf van de Kerk, gelijk die institutair in de vergadering, d. i. in het tastbaar complex, der geloovigen, bestaat. Het is niet het formeele instituut, *als abstractie*, maar het reële instituut *in actie*, waarmeê de kerkhistorie zich bezighoudt, terwijl ze de formeele ontwikkeling van het instituut veeleer aan de studie van het kerkrecht heeft over te laten. Hoe het instituut, bij zijn onderscheidene variatiën in elkander zit, leeren de kerkrechterlijke studiën; welke de usantiën van elk instituut zijn, verhaalt de kerkelijke oeconomie; en voor de kerkhistorie is geen andere taak weggelegd, dan om de handelingen en lotgevallen van de Kerk, gelijk ze in dezen institutairen vorm uitkwam, en naar de regelen dier oeconomie leefde, in kunstschets weer te geven. — Bij de תולדות der oecumenische Kerk wijst zich hier nu de weg vanzelf aan. De institutaire vorm staat dan nog onder de autoriteit van het apostolaat, en vertoont zich diensvolgens, zij het ook nog zeer onvolledig, toch in zuiveren vorm, en te gelijk bijna éénvormig; zoo ge wilt de betrekkelijke onschuld en eenstemmigheid der eerste jeugd. Reeds ingewikkelder wordt de taak der kerkhistorie, waar met Constantijn's optreden het institutaire leven der Kerk een vreemde buiging ondergaat, om zich voorts in caesaropapistischen stijl te ontwikkelen; terwijl daartegenover in het Westen, onder den invloed van geheel andere oorzaken, voor het monarchaal-hierarchische type de eerste fundamentstukken worden vastgelegd. Die beide deviatien worstelen dan lange eeuwen om het overwicht, tot ze ten laatste, bij het groote schisma, in twee machtige instituten uiteengaan. In zooverre echter beide instituten deviatien vertoonden, reageert tegen beide, maar vooral tegen de monarchaal-hiërarchische type, allerlei verzet, dat deels uit het goede beginsel, deels uit onheilge reactie opkomt, en zich in allerlei vorm gelden doet. En al gelukt het nu ten slotte aan het steeds scherper gefixeerde hiërarchische instituut, om dit tweeledig verzet telkens ten onder te houden, toch laat de critiek der reactie niet af, tot eindelijk in de 16^e eeuw de stroom van het geestelijk leven de opgeworpen dijken der hiërarchie doorbreekt, en in

verschillenden graad van zuiverheid nieuwe institutaire formatiën optreden. Heeft op die wijs eenmaal de pluriformiteit zich geaccentueerd, dan kan de kerkhistorie uiteraard niet volstaan, met deze onderscheidene stroomingen parallel te laten loopen, maar moet zij beslissen, door welke bedding zich de echte stroom van het kerkelijk leven voortbeweegt; iets wat niet afhangt van de mindere of de meerdere massaliteit van de onderscheidene instituten, maar veel meer van de drijfkracht, waarmeê de zuivere institutaire idee de wateren door elk stroombed voortdrijft. De overige instituten zijn dan van secundair belang geworden, en komen slechts in zooverre aan de orde, als ze ôf wijzigingen in eigen boezem ondergaan, ôf althans reactiën tegen den bestaanden vorm op eigen terrein vertoonen, ôf ook in hun handelingen en lotgevallen hetzij de nog inwonende kracht, 't zij de nadeelen van eigen deviatie in het licht stellen. Langs dien weg leidt de algemeene kerkhistorie ons tot op het punt, waar de stroom van het kerkelijk leven zich in een veelarmige delta voor ons uitbreidt en zich op zulk een wijs, dat de hoofdstroom altoos duidelijk van de bijstroomen te onderscheiden is, uitstort in de actualiteit van het heden. Dan *kan* de historie niet verder, en geeft ze haar taak over aan de *Statistiek*.

Intusschen worde dit program van algemeene kerkhistorie niet zóó verstaan, alsof men volstaan kon met alleen de zuivere kerkelijke *res gestae* in kunstschets te brengen. De Kerk drijft niet als een olievlak op de wateren des levens; maar ze gaat in het algemeen menschelijk leven in, om dat leven te metamorphoseeren. Dit echter lokt strijd uit. Ook het leven der wereld heeft haar eigen organisatiën, en in die organisatiën heerscht een geest, die weigert zich aanstonds gevangen te geven. Ja, zoo weinig is het kosmische leven hiertoe bereid, dat het veeleer de poging waagt, om de Kerk aan zich gelijkvormig te maken, en alzoo een metamorphose in omgekeerde richting tot stand te doen komen. De kerkhistorie heeft daarom volstrekt niet enkel te rekenen met wat ontluikt op eigen akker, maar evenzoo met wat in het leven der wereld omgaat, uit dat leven der wereld met de Kerk in aanraking, straks in botsing of tot zondig vergelijk komt, en zich

aldus rekenschap te geven van de machten, waarmee de Kerk te worstelen had, en van de invloeden, die uit het leven der wereld op haar hebben ingewerkt. Niet dat ze daarom verlopen mag in het leveren van een „Weltgeschichte” die slechts kerkelijk getint zou zijn. Zij bepaalt zich tot het opnemen van datgene wat voor het recht verstand van de kerkelijke ontwikkeling noodig is. Maar vooral in de Middeneeuwen, en de worsteling der Reformatie, toen de wereldsche geschiedenis bijna geheel door kerkelijke belangen beheerscht werd, moet dit opnemen van de „Weltgeschichte” toch op zoo breede schaal plaats hebben, dat metterdaad de geheele peripherie van den kerkelijken invloed te overzien zij. En al is in de periode die daar achter ligt en daarna komt de „Weltgeschichte” in engeren zin niet zoo sterk met het kerkelijk leven saâmgevlochten, toch moet ook voor die periode de principieele gisting in het geestesleven der wereld zoo duidelijk in het licht gesteld, dat helder worde ingezien, met welke geestelijk-kosmische machten de Kerk van Christus den strijd had op te nemen, en in hoeverre deze buitenkerkelijke of anti-kerkelijke machten er in geslaagd waren, en nog zijn, om in het institutaire leven der Kerk binnen te dringen. Wie, om slechts dit ééne voorbeeld te nemen, geen helder inzicht heeft in de revolutie, die op het gebied van het denken door de moderne filosofie, en op het gebied der actie door de gebeurtenissen van 1789 is te weeg gebracht, kan, ook al somde hij alle feiten met groote nauwkeurigheid op, de kerkhistorie onzer eeuw op niet één punt verstaan.

De vraag met welk recht de kerkhistorie haar aanvang niet in het paradijs neemt, maar in het apostolisch tijdvak, is niet moeilijk te beantwoorden. Al belijden ook wij toch, zonder voorbehoud, dat „de Zone Gods van den beginne der wereld tot aan het einde zich uit het gansche menschelijk geslacht een Kerk vergadert, beschermt en onderhoudt” (*Heid. Cat*, Vraag 54). zoo zou het toch een zeer ernstige fout zijn, indien de algemeene Kerkhistorie beginnen wilde bij het begin. De algemeene Kerkhistorie heeft met het *institutaire* leven der Kerk te doen, en heeft zich dus af te vragen, op welk punt van den weg de Kerk tot institutaire openbaring is gekomen. Dit nu was *niet*

het geval vóór den zondvloed, toen nog elke organisatie ontbrak, en greep evenmin plaats na den zondvloed tot op Abrahams roeping. Eerst bij Abraham verschijnt het eerste element voor institutaire organisatie in de instelling van het sacrament der besnijdenis, edoch, en hierop moet scherp gelet, ook al is in die besnijdenis een eerste element voor institutaire formatie gegeven, toch mist de eerste organisatie, die alzoo geformeerd wordt, nog elk zelfstandig karakter. De Kerk bouwt nog geen eigen muren, maar woont in het patriarchale familielevens in. Er komt nog geen eigen organisatie *naast* het familielevens te staan. Veeleer is er nog niets dan het familielevens en in dit familielevens is de kerkelijke organisatie ingevlochten. En ditzelfde geldt nu op andere wijze evenzoo van de Kerk onder Israel. Want wel geven we toe, dat de Kerk destijds niet in een bestaand volk intoog, en dat, ingevolge Isaäcs wondere geboorte, in letterlijken zin kan gezegd worden, dat het volk van Israel en Israels nationale levens er gekomen is, om de Kerk bij zich te doen inwonen; maar dit verandert niets aan het feit, dat toch ook zoo de Kerk onder het Oude Verbond geen eigene, op zich zelfstaande, alleen aan haar eigen wezen ontleende organisatie bezat. De vorm van het nationale levens was uit het *natuurlijke* levens; een vorm, die, mutatis mutandis, aan Israel met de overige volken gemeen was. Voor de Kerk was deze vorm van organisatie dus een geleende, niet een haar eigene vorm; en veelmeer nog een vorm, die daarom niet haar instituut kon zijn, omdat deze vorm principieel tegen haar aard en roeping inging. Christus is niet de Heiland van een volk, maar σωτήρ τοῦ κόσμου.. Zijn Kerk is dus, krachtens haar natuur, niet de Kerk van ééne natie, maar de Kerk van alle natiën. Alle geslachten des aardrijks zouden in het zand van Abraham gezegend worden. Het opsluiten van die Kerk in den geleenden vorm van één nationaal levens mocht dus noodzakelijk zijn, om haar levens te redden, toch kon nooit gezegd, dat de organisatie, die de Kerk in het nationale levens van Israel bezat, anders dan voorloopig, ten uiterste gebrekkig, en tot destructie bestemd was. Over de profetisch-symbolische beduidenis van dezen nationalen kerkvorm spreken we hier ter plaatse niet.

Dit raakt de organisatie niet. Maar ook zonder op de beteekenis der schaduwen in deze bedeeeling te letten, zoo toont toch het priesterschap van Christus, niet naar de ordening van Aäron, maar, met besliste en welbewuste verwerping van Aärons nationale ordening, naar die van Melchizedek, op overtuigende wijze, hoe, naar de bedoeling der Heilige Schrift, die hier alleen recht van uitspraak heeft, de nationale organisatie der Kerk in Israel slechts een interimaire was, en alzoo een tusschentoestand in het leven riep, dien ge u weg moet denken, om evenals Paulus weer van Abraham op Christus aan te sluiten. Uit dien hoofde nu weigeren we de geschiedenis vóór Abraham en de geschiedenis van Israel in de algemeene kerkhistorie op te nemen. Eerst door de komst van den Christus en de zending van het apostolaat worden deze twee tot stand gebracht: 1^o. dat de Kerk weer internationaal en in overeenstemming met haar natuur *oecumenisch* wordt, en 2^o. dat deze oecumenische Kerk, naast de bestaande organisatie van het natuurlijk leven, *met een eigen organisatie* in eigen institutionairen vorm optreedt. Dit nu beslist, en daarom kan noch mag de algemeene kerkhistorie anders dan bij de Kerk van het apostolaat haar aanvang nemen. Wat daaraan voorafgaat, ligt buiten haar bestek.

Dat op de wijze door ons voorgesteld *de eenheid* in de algemeene „Kirchengeschichtschreibung” te loor gaat, is juist. Al aanstonds echter zij hierbij opgemerkt, dat dit ook dusver altijd zoo was. De algemeene kerkhistorie, geschreven door een Roomsche, Grieksche, Luthersche of Gereformeerde theoloog, vertoonde ook dusver steeds een ander karakter. Ook al wist men niet tot welke Kerk de schrijver behoorde, terstond kon men dit aan zijn voorstelling van het gebeurde zien. Slechts in zooverre werd deze veelvormigheid door ons verscherpt, als wij den eisch stelden, dat de verschillende overtuigingen omtrent de institutionaire idee niet pas na het Schisma of na de Reformatie aan het woord zouden komen, maar principiëel de geheele beschrijving van meet af beheerschen zouden. Deze veelvormigheid levert intusschen zoo weinig bezwaar tegen de juistheid van onze methode op, dat veeleer hetzelfde verschijnsel zich op elk gebied vertoont.

De geschiedenis van den Fransch-Duitschen oorlog kan niet anders dan op zeer uiteenlopende wijs door een Fransch en een Duitsch patriot beschreven worden, en zelfs buiten de grenzen van ons eigen vaderland moet het verhaal van onzen opstand tegen Spanje wel uiteenloopen, naar gelang of een afstammeling van Roomschebleven familiën of een geestverwant der Geuzen aan het woord is. Slechts zegge men niet, dat op het terrein der kerkhistorie deze veelvormigheid zeker historisch scepticisme in de hand werkt. Vooreerst toch voegt het ons, ook bij den meest ernstigen waarheidszin, steeds te gedenken, dat niemand, van uit zijn eigen standpunt, het beeld *gheel* kan waarnemen, zoodat onze eigen voorstelling altoos de aanvulling door anderer voorstelling behoeft. En ten andere, waar we vooral nadruk op leggen, steeds rust op den schrijver van de kerkhistorie de verplichting om den toetssteen van het Woord aan te leggen, en zich te vergewissen, of hetgeen in zijn oog de meest wezenlijke en zuivere openbaring van de institutaire idee der Kerk is, dit merk van zuiverheid ook ontvangt van de Heilige Schrift. Zij toch, en zij alleen, blijft ook hier het principium theologiae.

§ 28. *De bijzondere kerkhistorie.*

Voor de *bijzondere* kerkhistorie opent zich een onafzienbaar veld. Extensief toch beweegt zij zich over het geheele terrein der algemeene kerkhistorie, en intensief dringt ze, krachtens haar aard, veel dieper in de voorhanden materie in. De vraag, aan welke der twee, aan de *algemeene* of aan de *bijzondere* kerkhistorie, de prioriteit toekomt, kan niet anders dan door verwijzing naar de wisselwerking tusschen beide beantwoord. Geen bijzondere studie is te leveren, tenzij men een helder inzicht in de algemeene kerkhistorie hebbe, en omgekeerd moet de algemeene kerkhistorie zich gedurig met de resultaten der bijzondere vrijken, en de juistheid van haar algemeene voorstellingen door beroep op deze bijzondere studiën verifieeren. Intusschen mag niet de fout begaan, om alle bijzondere kerkhistorie op één lijn te stellen. Duidelijk genoeg toch vertoont ze in een scala van drie trappen een afdalende reeks van belangrijkheid. In de eerste plaats

namelijk houdt de bijzondere kerkhistorie zich bezig met een organisch deel van de algemeene kerkhistorie, dat ze als zoodanig uit de algemeene kerkhistorie uitlicht en op meer intensieve wijze dan de algemeene kerkhistorie dit kan, tot voorwerp van onderzoek kiest. Dit geldt van onderwerpen van algemeen belang, als daar zijn: de geschiedenis *der drie eerste eeuwen*, van de *uitbreiding van het Christendom*, van de *vervolgingen*, van de *Conciliën*, van het *patristisch tijdvak*, van de *kruistochten* en van de *periode der Reformatie*. In de tweede plaats komen dan die bijzondere kerkhistorische studiën, die, hetgeen in de algemeene historie uit algemeen gezichtspunt behandeld is, nader specialiseeren. Hieronder komen met name de geschiedenis *van elk bijzonder instituut*, de *historia ecclesiae patriae*, of ook nader de geschiedenis van de *reformatie in de onderscheidene instituten en landen*. En eindelijk wordt in de derde plaats een eigene klasse gevormd door de kerkhistorische *monographie*, die tot op het locale en persoonlijke afdaalt.

Natuurlijk ligt het niet op den weg der Encyclopædische studie, deze drie klassen van bijzondere kerkhistorische studiën in al haar uitgestrektheid te overzien, in zooverre de stof hier niet ware uit te putten, en het encyclopædisch verband van deze studien reeds door de gegeven classificeering genoegzaam is toegelicht. Toch eischt de belangrijkheid van enkele dezer onderwerpen en de min juiste vormen, waarin ze veelal behandeld zijn, dat althans op enkele dezer studiën nog met een enkel woord de aandacht worde gevestigd. Daarom volge hier althans een vluchtige bespreking van de geschiedenis der *missie*, van het *patristisch* tijdperk, van de *reformatie*, van de geschiedenis der *instituten*, en van de *historia ecclesiae patriae*.

1. De geschiedenis der missie.

Beter dan in de drie voorafgaande eeuwen is onze eeuw zich bewust geworden van de missionaire roeping der Kerk. Wel blijft het jammerlijk deficit eener Kerk niet te vergoelijken, die tegenover de winste van eenige tienduizenden gedoopten in andere werelddeelen het verlies van millioenen heeft te boeken, die op het

reeds gewonnen erf, door vrij algemeen afval, weer aan het kerkelijk leven ontvielen; maar ook zoo getuigt het ontwaakte missionaire leven toch van hoogen moed. In dezen missionairen arbeid gaat een jubel over drie werelddeelen uit, dat de Kerk van Christus, wel verre van op emeriteering bedacht te zijn, veel-
eer ook wat dusver nog buiten haar sfeer lag, in de toekomst voor zich opeischt. Geen wonder dan ook, dat de historie der missie allengs meer de aandacht begint te trekken. De missie was wel iets nieuws in de jongste periode van ons kerkelijk leven, maar daarom volstrekt niet iets nieuws voor de Kerk als zoodanig. Veeleer was missie van oudsher het groote middel geweest, waardoor de Kerk haar reusachtige veroveringen in Azië, Europa en Noord-Afrika behaald had. Immers al ging het toen veelszins anders dan nu, toch was en bleef missie de ééne, allesbeheerschende grondgedachte, die aan de machtige overwinningen van toen, en aan de kleinere van thans ten grondslag lag. Alleen maar, de historie der missie rekende men aanvankelijk tot de practische vakken te behooren. Allengs werd aan de practische vakken een nieuw vak onder den naam Hali-eutiek, Prosthetiek of Evangelistiek toegevoegd, en bij dat vak hoorde dan ook een geschiedkundig onderzoek naar wat in vroegere tijden voor de missie gedaan was. Dit nu was encyclopædisch onjuist. Derwijze onjuist, dat men geen oogenblik aarzelde in de algemeene kerkhistorie ook de historie van de kerstening der verschillende landen van Europa op te nemen, en men algemeen toegaf, dat monographieën over de uitbreiding van het Christendom in de drie eerste eeuwen, over Bonifacius, over Ansgar, of welken missionaris ge ook wilt, wel terdege kerkhistorische studiën waren. Dat men nu desniettemin de missie, die zich in het verleden meer onmiddellijk aan onzen eigenen tijd aansluit, hiervan afzonderde en bij de practische vakken indeelde, is alleen te verklaren uit de omstandigheid, dat althans de jongere Protestantsche missie dikwijls *niet* kerkelijk was, maar uitging van particuliere genootschappen; en ten andere dat de jongere missie, niet gelijk de oudere slaagde in de kerstening van geheele volkeren, maar beperkt bleef tot individueele bekeeringen. Dit

tweeërlei verschil toch bracht teweeg, dat men den eigen missionairen arbeid voor ten deele iets anders aanzag dan hetgeen vroeger gedreven was, en dienvolgens niet kon gevoelen, dat wel waarlijk ook deze missie het institutaire leven der Kerk raakte. Van lieverlede echter begint hierin reeds eenige kentering te komen. Dat particuliere genootschappen door het ordenen van zendelingen, en door het laten bedienen van de Sacramenten institutair-kerkelijk handelingen verrichten, en dus wèl doen met deze weer aan de geïnstitueerde Kerken zelfden in handen te geven, wordt in meer dan één land reeds toegegeven. De missie, die jarenlang op het particulier initiatief dreef, herneemt zoodoende haar kerkelijk karakter. En het is in verband hiermede, dat men ook op encyclopædisch terrein weer tot het inzicht kwam, dat de historie der missie niet bij de practische vakken, maar onder de kerkhistorie thuishoort. De juistheid hiervan springt dan ook zoozeer in het oog, dat er bijna zekerheid bestaat, dat deze verhuizing definitief beklonken is, en ook wij dus volstaan kunnen, met dit juiste denkbeeld te ondersteunen. Dan echter zal de historie der missie ook het geheele missionaire terrein, zoo in zijn extensie van tijd als van ruimte, moeten overzien, en is ze geroepen, niet alleen elke periode van missie in haar eigenaardig karakter te teekenen, maar ook om het institutaire karakter hierbij tot zijn recht te laten komen. Nergens toch treedt de missie zonder Doop op; reeds in dien Doop ligt het institutaire element; en duidelijk behoort alzoo uit te komen, in welk rapport deze nieuwe institutaire elementen traden met het instituut, waarvan de kracht tot kerstening uitging.

2. Het patristisch tijdvak.

Dat het patristisch tijdvak aanspraak heeft op afzonderlijke, meer intensieve behandeling, behoeft geen nader betoog. Wel is en blijft het heldentijdvak der Christelijke Kerk in de eeuwen der vervolging schitteren, maar, voor zoover men den naam van heroën ook gunt aan die geniale mannen, die op elk terrein de baanbrekers en scheppende voorgangers waren, mag ook het patristisch tijdperk geëerd als die periode van het kerkelijk leven,

waarin het zijn geestelijke heroën, of althans virtuosen heeft voortgebracht. Juist dit echter heeft er veelszins toe geleid, om ook de historie van dit tijdperk van kerkelijke glorie schier geheel in de biographie der patres te doen opgaan. Deze van God bezielde en toegeruste mannen staken zoo hoog boven hun omgeving uit, dat ze bijna uitsluitend alle aandacht tot zich trokken, en dat in hun schaduw bijna al het overige verdween. Vandaar dat men bijna nooit van een historie van het patristisch tijdvak sprak, maar zich vastklemde aan de patristiek. Van lieverlee intusschen is men de onhoudbaarheid hiervan gaan inzien. Eerst scheidde men toen de patrologie van de patristiek af, en verstond onder patrologie dan de geschiedenis van het leven en de letterkundige werkzaamheid der Patres, terwijl de patristiek zich dusver uitsluitend bezighield met hun theologische beteekenis voor de vorming van het dogma. Doch ook hierbij vond men geen rust. Er lag, zoo meende men, iets willekeurigs in, om de patristische bemoeiing met het dogma uit de algemeene geschiedenis van het dogma los te wikkelen. Hun letterkundige werkzaamheid achtte men niet langer te mogen afscheiden van de algemeene geschiedenis der Christelijke letterkunde. En wat er van hun aldus geplunderde biographie overbleef, was te arm aan inhoud, om zich, onder den naam van patrologie, als zelfstandig vak te handhaven. Dit geschil kan eerst later bij het bespreken van de Christelijke letterkunde en van de patristiek beoordeeld worden. Reeds hier echter zij er de aandacht op gevestigd, dat de gerezen moeilijkheid alleen daaruit voortsproot, dat men de patristische periode te uitsluitend biographisch opvatte. Dit nu moest wel tot verwarring leiden. Lang niet elk der Patres, wiens geschriften dogmatologisch van belang zijn, vervulde daarom in het groote kerkelijk pleit dier dagen een rol van beteekenis; en omgekeerd waren er mannen, wier daad en wier gesproken woord groot gewicht in de schaal legden, en die toch als schrijvers geen naam van beteekenis maakten. Door bij de Patres schier uitsluitend aan de gewichtiger auteurs te denken, en aan hun biographie geheel de geschiedenis van dit tijdperk op te hangen, ontstond er alzoo een wanverhouding. Het litteraire element ver-

kreeg een ongeoorloofd overwicht, en de kerkelijke verhoudingen en gebeurtenissen werden in een eenzijdig licht geplaatst. Zonder daarom de biographie van de heroën en virtuosen dier dagen te willen onderschatten, meenen we uit encyclopædisch oogpunt toch den eisch te mogen stellen, dat men het patristisch tijdperk zelve, in zijn hooge beteekenis voor het institutaire leven der Kerk, voor wat men vroeger patristiek noemde in de plaats schuive; de patristiek beperke tot den dogmatologischen arbeid der toenmalige theologen; en de letterkundige behandeling van de patres thuisbrenge onder de algemeene Christelijke letterkunde.

3. De geschiedenis der Reformatie.

Indien er eenig deel der Bijzondere kerkhistorie is, dat zich gedurende de jongste periode in de bijzondere belangstelling der kerkhistorici mag verheugen, dan voorzeker wel de geschiedenis der Reformatie. Allengs schreden we zelfs zoover voort, dat we niet alleen van maand tot maand, maar soms van dag tot dag de ontwikkeling van deze machtige beweging bespieden kunnen; en nog gaat er geen jaar voorbij, of weer komen nieuwe studiën ons inleiden tot in de intimiteit der handelende personen en het verborgene van hun raadslag. De hoofdpersonen der Reformatie kent men tegenwoordig nauwkeuriger dan de thans levende leiders op kerkelijk gebied, en slechts zeer enkelen zijn even nauwkeurig bekend met wat er in hun eigen omgeving op kerkelijk gebied voorvalt, als de kenner thans tot in bijzonderheden is ingelicht omtrent menig saillant punt uit den tijd der Reformatie. Ook won het oordeel over menig persoon en menige handeling gaandeweg aan eenparigheid en onpartijdigheid. Er zijn nog heel wat lites sub iudice, zelfs met opzicht tot Luther en Calvijn; maar toch er zijn niet minder lites iudicatae. Dit nu moet toegejuicht, maar ontslaat ons niet van het maken eener opmerking, die de encyclopædische positie van de geschiedenis der Reformatie als zoodanig raakt.

In de dagen der Hervorming zelve leefde men onder den zeer natuurlijken, maar toch onjuisten indruk, alsof de stroom van het kerkelijk leven omstreeks de 6^e eeuw onder den grond verdwe-

nen ware, en nu eerst in de 16^e eeuw weer boven dien grond ware uitgekomen. Sommigen maakten dien slaap der Kerk nog langer, en sloten hun eigen leven, in nóg onhistorischer zin, bijna onmiddellijk aan de eeuw der apostelen aan. Dit standpunt *moest* men toen wel innemen, om èn de absolute autoriteit der Schrift weer in eere te brengen, èn het onvervreemdbaar recht der consciëntie te handhaven; maar, met dat al, was het slechts ten deele juist. *Juist* in zooverre als alle kerkelijk leven altoos op de Schrift, en in de Schrift op den Christus, moet teruggaan; maar *onjuist* in zoover men de oogen sloot voor de continuïteit der historie en de actie, in die historie, van den Heiligen Geest. Gelijk men in de dagen der Reformatie zich de zaak voorstelde, scheen het of de existentie zelve der Kerk die tien eeuwen lang geheel doeleloos, en alzoo een vergissing in het Godsplan ware geweest. En nu is men zeer zeker bij de jongste studiën der Reformatie niet verlopen in een vindiceeren van dit zoo eenzijdig standpunt. Uit de dagen der Reformatie is men teruggegaan op haar voorbereiding in allerlei ascetisch-mystieke beweging, en niet minder op haar voorbereiding door de mislukte conciliën; ook is de antithese met Rome's hiërarchie meer in haar *relatieve* beteekenis aan het licht getreden. Maar toch, ook zoo blijft de Reformatie nog altoos te geïsoleerd in het midden der geschiedenis staan. Het maakt nog steeds den indruk, alsof *reformatie* niet een aan het leven van de Christelijk-institutaire Kerk inhaerent verschijnsel ware, maar een *univocum*, dat nu vierdehalve eeuw geleden, een meteor gelijk, plotseling in het kerkelijk leven inviel. Dit nu is onjuist. De Kerk van Christus, als ideale instelling, kan in deze gebrekkige wereld aan gedurige deformatie niet ontkomen. Hoe hoog ook telkens opgetrokken, altoos *moet* ze weer perioden van inzinking en verbastering doorleven; en tegen die inzinking en die verbastering keert zich dan onveranderlijk de reactie van haar ideale roeping. Reformatie nu is niets anders dan de vrucht van deze noodzakelijke reactie, die, hoe geestelijk ook in haar oorsprong, toch nooit kan rusten, eer ze ook het instituut weer tot idealer gestalte vernieuwd heeft. Deformatie en Reformatie zijn daarom de vaste momenten, die voor de verklaring van het

historisch leven der Kerk onmisbaar zijn. Reeds in de apostolische litteratuur zijn ze waar te nemen. Ware dan ook de Byzantijsche caesaropapie en Rome's hiërarchie niet met zulk een overmacht tusschen beide getreden, om den status deformis ecclesiae semper reformandae voor lange eeuwen institutair te bestendigen, zoo zou de reformatie der 16^e eeuw, met haar geweldige schokken, nimmer gekomen zijn, maar gelijk resultaat, als zij afwierp, langs stiller weg verkregen zijn. Hierom echter mag het niet voorgesteld, alsof de reformatorische drijfkracht tot op Luther gesluimerd had, en eerst toen ware ontwaakt. Integendeel deze reformatorische drijfkracht woelt in de Kerk van alle eeuwen, en loopt als gouden draad van de dagen van Paulus af tot in de 16^e eeuw door. En juist daarom kan de historie der reformatie dan alleen tot haar recht komen, als ze deze Reformatorische gisting, ook op institutair terrein, door heel het verloop der kerkhistorie naspeurt, en de oorzaken aanwijst, waarom juist de gewelddadige onderdrukking van deze ideale reactie, gedurende meerdere eeuwen, oorzaak was, dat ze ten leste met zulk een alles in vuur zettende ontploffing uitbrak. Daartoe echter is het noodig, dat men in de smeulende reactie van vroeger nog iets anders dan geïsoleerde bewegingen van mystieke, deels haeretische vroomheid zie; en moet deze ideale reactie, die door heel de kerkhistorie loopt, meer rechtstreeks met het *institutaire* leven der Kerk in verband worden gebracht. Zoo alleen zal de historie der Reformatie niet aphoristisch intreden, maar werkelijk in de historie der Kerk liggen ingeweven.

4. De geschiedenis der instituten.

Tot dusver is van Protestantsche zijde geen deel der bijzondere kerkgeschiedenis meer in het oog loopend verwaarloosd dan de geschiedenis der kerkelijke instituten. De Roomsche kerkhistorici geven althans een reeks proeven van historiën van het kerkelijk instituut waartoe ze zelve behoorren, en tot op zekere hoogte kan hetzelfde gezegd van de kerkhistorici der Grieksche Kerk; maar tot de beschrijving van de historie der Gereformeerde of

Luthersche Kerken als zoodanig is het, in wetenschappelijken zin althans, dusver nog niet gekomen. De schuld hiervan ligt in de nationaliseering van de Kerken der Reformatie. De „Church of England” weet niet van een oecumenisch instituut, dat de grenzen der natiën overschrijdt. De geschiedenis der Duitsche, Deensche, Zweedsche, Noorsche, Lijflandsche en andere Luthersche Kerken is dusver bijna uitsluitend als de *historia ecclesiae patriae* van deze landen beschreven; maar het besef, dat de Luthersche Kerk in alle deze landen, in principieelen zin, één instituut vormt, drong nog veel te weinig door. En wat de Gereformeerde Kerken aangaat, zoo is er rijke overvloed van studie aan de geschiedenis der Zwitsersche, der Fransche, der Nederlandsche, der Schotsche en der Amerikaansche Kerken ten koste gelegd; maar een saamvattende historie van alle Calvinistische Kerken, als zoodanig, blijft ontbreken. Het droeve feit mag dan ook niet verheeld, dat de oecumenische opvatting van de kerkelijke instituten onder de Protestanten allengs bijna geheel te loor ging. Op de Synode van Dordrecht in 1619, evenals op de Westminster-Synode in 1648, sprak dit oecumenisch besef nog eenigermate, maar althans in de kerkhistorie is het dusver nog nimmer, ook niet van Gereformeerde zijde, tot zijn recht gekomen. Met name de spiritualistische opvatting van het kerkelijk wezen droeg hier schuld aan. Men gewende zich om de institutaire levensontwikkeling der Kerk als bijzaak te beschouwen, en ten einde in de sterk gespreide historie der Kerk na de Reformatie toch eenige eenheid van overzicht te behouden, richtte men bijna al zijn aandacht op de innerlijke ontwikkeling van het kerkelijk leven in leer en zeden, en nam van het institutaire leven der Kerk, tenzij dan in de *historia patriae*, ternauwernood notitie. Dit nu is, uit encyclopædisch oogpunt, onverdedigbaar. Is de *ecclesia* een der vier hoofdobjecten van theologische studie, en is de institutaire vorm van deze *ecclesia* niet een toevallig en bijkomstig verschijnsel, maar haar door Christus verordende, meest rechtstreeksche openbaring, die alle verdere organische levensuiting beheerscht, dan is het, zoodra dit institutaire leven in onderscheidene variatiën optreedt, eisch, dat ook deze gevarieerde vormen van het institu-

taire leven der Kerk, elk uit zijn eigen beginsel en in zijn historisch verloop, toegelicht worden.

Wel stuit men hierbij op een moeilijkheid, die niet licht te achten is, in zooverre de Luthersche en Gereformeerde instituten uitwendig oecumenisch verband missen, en bijna geheel beklemd liggen in de particuliere nationale confederatie, maar ook het ontbreken van dit oecumenisch verband heft toch de eenheid van type niet op. Feitelijk is het één type van institutair kerkelijk leven, dat ge eenerzijds in Zweden, Denemarken, Noorwegen, Brandenburg, Pommeren, Lijfland enz. vindt, en anderzijds zich ontwikkelen ziet in de Gereformeerde Kerken van Schotland, Zwitserland, Nederland, Frankrijk en Amerika. Ook bij de grootere afwijkingen van het oorspronkelijke type, komen toch zelfs tot in deze afwijkingen de grondtrekken van het type altoos weer uit. Zelfs de zich separeerende instituten dragen in het Oosten van Duitschland een ander karakter dan in Schotland, en dit verschillend karakter der gesepareerde instituten hangt oorzakelijk met het onderscheid tusschen het Luthersche en Gereformeerde type saâm. Wel verre van een historie der onderscheidene typen van het institutaire leven der Kerk overbodig te maken, eischt het gemis aan oecumenisch verband de historie der afzonderlijke instituten veeleer te sterker. Immers, waar de pluriformiteit, waarin elk dezer beide typen zich ontwikkelde, het oecumenisch besef afstompt, is het juist de generale historie van het type als zoodanig, waardoor het besef van de eenheid van het type gescherpt wordt; terwijl tevens alleen grondige historische behandeling van dit onderwerp in het licht kan stellen, wat in de landsinstituten nog het oorspronkelijke type handhaaft, en wat als vreemd element indrong en bezig is dit type te vervalschen. De comparatieve bestudeering van de onderscheidene instituten van eenzelfde grondtype, in hun historisch verloop, is zelfs het eenig geboden middel, om de innerlijke waardij van elk type te leeren beoordeelen, en ook voor de toekomst de zuivere ontwikkeling van elk type te waarborgen. Alleen zulk een opzettelijke studie van het historisch verloop, aan elk type in zijn verschillende variatiën gewijd, toont, aan welke eigenaardige gevaren zulk een type blootstaat, welke correctiën zijn ontwik-

keling te ondergaan heeft, en op wat wijs het zijn eigen grondtrek kan bewaren.

5. De geschiedenis der landskerken.

De geschiedenis der instituten maakt intusschen de geschiedenis der *ecclesia patria* allerminst overbodig. De Kerk van Christus leeft niet anabaptistisch naast het volksleven, maar dringt ook in het nationale leven in, en brengt zoodoende de wisselwerking té weeg, dat ze zelve invloed oefent op de ontwikkeling van het nationale leven, maar ook omgekeerd den invloed van het nationale leven, in zijn eigenaardigheid, ondergaat. Met name bij het instituut is dit het geval, overmits de vormen, waarin de vergadering der geloovigen optreedt en haar taak volbrengt, zich wel moet schikken naar de vormen van het publieke leven der natie, en haar instituteering, ook met het oog op het kerkelijk goed, niet buiten contact kan blijven met het staatsrecht en het burgerlijk recht van het volk, waaronder Jezus' Kerk aanhang won. Dat ook het verschil van taal, het verschil van klimaat, het verschil van historische traditie, en zooveel meer, zich hier gelden doet, spreekt vanzelf. Hoe sterk men dan ook den nadruk legge op de catholiciteit der Kerk, toch zal het nationaal verschil altoos te sterk meêtellen, om veronachtzaamd te worden. Zelfs Kerken van een gelijksoortig institutair type doorleven toch een andere historie in het Zuiden, dan in het Noorden van Europa; ze bestaan en leven anders in Zweden dan in Wurtemberg, in Zwitserland anders dan in Amerika. Het is daarom eisch der realiteit, dat ook in de historische behandeling dit nationale bestanddeel tot zijn recht kome; en wijl dit noch in de algemeene geschiedenis der Kerk noch in de geschiedenis der instituten denkbaar is, ontstaat hieruit vanzelf de noodzakelijkheid, om ook wat men noemt „de vaderlandsche kerkgeschiedenis” afzonderlijk te beoefenen. Op één voorwaarde echter, en deze voorwaarde is, dat deze *historia ecclesiae patriae* nooit leide tot het indeelen van de Kerk van Christus in de nationale loketten der „volkskerken”. De volkskerk als zoodanig is een Judaïstische woekerplant, die als schadelijk onkruid allerwegen moet uitgeroeid. Ze weerspreekt rechtstreeks

en principieel al wat ons aangaande de Kerk van Christus in het Nieuwe Testament geopenbaard is, en poogt de symbolisch-nationale type van Israels Kerk, ook nadat deze type had uitgediend en in de oecumenische Kerk zijn vrucht had voldragen, tegen de logische orde der historie in te bestendigen. Het is het handhaven van de priesterlijke ordening van Aäron tegenover de in Christus herleefde priesterlijke ordening van Melchizedek. Het universalisme van Abrahams roeping en van Christus' offerande wordt er door te niet gedaan. Het is de gevolgen van Babels spraakverwarring als regel stellen boven de eenheid van het paradijs en van den Pinksterdag. En niet minder schuilt er in een overlaten en prijsgeven aan Rome van dat machtige stuk onzer belijdenis, dat we gelooven, „één e heilige, algemeene, Christelijke Kerk,” Wat te Corinthe reeds in Paulus dagen als kerkverwoestend verschijnsel optrad, om de eenheid van het Lichaam van Christus uiteen te scheuren, keert in het zondige verschijnsel van de „volkskerk”, nu gesystematiseerd, terug.

Onderzoeken we nu de encyclopædische positie van deze historia ecclesiae patriae nader, zoo blijkt aanstonds. dat in landen, waar meer dan een institutaire type tot openbaring kwam, deze patria een dubbel karakter aanneemt. Voor deze landen toch kan men tweeërlei doen: men kan òf in oorsprong en samenhang, zonder leidende idee, het historisch verloop van deze onderscheidene co-existente instituten beschrijven: òf wel men kan zich leiden laten door de idee, die in het instituut, waartoe men zelf behoort, belichaamd is, en wat co-existent is slechts voor zoover laten meêspreken, als het op het eigen instituut, in oorsprong of historisch verloop, invloed oefende. Om ons nu tot Nederland te bepalen, verkrijgt men in het ééne geval een bloot beschrijvende historie van geheel het kerkelijk leven in deze landen; en in het andere geval een critische historie van de Kerk van Christus hier te lande, gelijk ze eerst onder een *ἀλήθεια* opkwam, in de 16^e eeuw dat *ἀλήθεια* afwierp, en sinds haar herwonnen, zuiverder leven voorzette. Naast deze laatste, als Gereformeerde Nederlandsche Kerkhistorie, zal dan vanzelf een Roomsche Nederlandsche Kerkhistorie om gehoor vragen, en zullen eveneens de kleinere insti-

tuten hun historisch verloop in zelfstandige schets brengen. Toch mag daarom de patria, in deze engere beteekenis verstaan, niet opgevat als een onderdeel van de geschiedenis van de instituten. Immers men kan wel de geschiedenis van het instituut naar zijn Gereformeerde type, ook in de historie van zijn onderscheidene variatiën splitsen, en zoo ook een historie leveren van de Gereformeerde Kerk in Nederland; maar deze begint dan pas met het oogenblik dat de Gereformeerde type hier te lande opkomt en geïnstitueerd wordt, en men laat dan, wat buiten dit instituut valt, buiten beschouwing, om veeleer op het verband met de overige Gereformeerde instituten in andere landen de aandacht te vestigen. Beschouwt men daarentegen de Kerk, waartoe men zelf behoort, als de zuiverste draagster van de idee der Kerk van Christus, en wil men doen uitkomen, hoe door haar bedding de hoofdstroom van het kerkelijk leven ging en nog gaat, dan is de patria geen onderdeel van de geschiedenis der *instituten*, maar een onderdeel van de *algemeene* kerkhistorie. Ze toont dan evenals deze, maar nu op beperkter terrein, het proces aan, dat de Kerk van Christus in deze landen, van haar opkomst af, doorliep, en laat critisch uitkomen, hoe in de andere instituten de eens begonnen deformatie zich nog steeds voortzet. Iets waar ten slotte nog aan zij toegevoegd, dat de patria zoowel in algemeenen als in dezen critischen zin, zich weer naar de provinciën, steden en dorpen, en evenzoo naar de onderscheidene perioden splitst. Men kan toch, teneinde dieper in de details in te dringen, zich bepalen tot de kerkelijke historie van Friesland of Zeeland, van Amsterdam of Rotterdam, en evenzoo de patria slechts van een enkel tijdperk tot onderwerp van zijn studiën kiezen. Zelfs kan de monographie één enkel punt uit de kerkelijke historie van eenige plaatselijke Kerk in een bepaald tijdstip toelichten, en het zijn niet het minst deze monographieën, die de historie der ecclesia patria voeden en in het rechte spoor houden.

§ 29. *De chronologische indeeling der kerkhistorie.*

De chronologische indeeling der kerkhistorie kon dáárom niet bij de algemeene kerkhistorie worden afgedaan, maar eischt

behandeling in een afzonderlijke §, omdat deze indeeling even-goed met het oog op de bijzondere kerkhistorie ter sprake komt, en dubbele behandeling ten deele tot herhaling zou leiden. Dit zou niet zoo zijn, bijaldien de indeeling der algemeene en der bijzondere kerkhistorie chronologisch dezelve ware; maar is niet te ontwijken, nu, gelijk ons blijken zal, althans menig onderdeel der bijzondere kerkhistorie om een eigenaardige en zelfstandige indeeling vraagt. Bezien we nu eerst het vraagstuk in het algemeen, dan gaat het geenszins aan, om in den geest van Schleiermacher tusschen „epochen” en „perioden” te onderscheiden. Volgens hem zou „eine Reihe von Momenten, in denen ununterbrochen die ruhige Fortbildung überwiegt” een „geschichtliche Periode” vormen, terwijl de „Epoche” zou bestaan uit „eine Reihe Momenten, in denen das plötzliche Entstehen überwiegt” (Kurze Darst., § 73). Geheel deze opvatting toch is uitwendig-formeel en onhistorisch. Zeer zeker is er, na het lange smeulen van het vuur, eindelijk een moment, dat de vlam uitslaat; maar ook al geschiedt dit plotseling, toch was het altoos resultaat van geleidelijke historische ontwikkeling, en bestond het verrassende alleen daarin, dat men voor het smeulen van het vuur geen oog had gehad. Aan het zich eindelijk ontplooien van de bloemkelk gaat de langzame groei van stengel en knop vooraf. Het oogenblik van rijpheid wordt in het proces der rijping voorbereid. Of ook een zweer, die eindelijk doorbreekt, besteedde den tijd, die aan de doorbreking voorafging, om het eerst harde cellenweefsel week te maken en op te lossen. Het plotselinge is alzoo niets dan een *vorm* van verschijning, en dit plotselinge komt evenzoo, zij het ook op kleinere schaal, in den meer gewonen loop der gebeurtenissen voor. Meer dan ééne vervolging is zoo plotseling uitgebroken, dat ze op eens den bestaanden toestand verstoorde, zonder dat deswege iemand er aan denkt, bij zulk een periodiek terugkeerende vervolging een nieuwe „Epoche” te laten beginnen. Toegegeven kan dan ook alleen worden, dat het historisch verloop geen eentonig voortgaan in de rechte lijn is; dat er veeleer insnijdingen zijn in dit historisch verloop, waarbij de lijn ombuigt; en dat deze insnijdingen en ombuigingen niet alle van gelijke

beteekenis zijn. Er zijn insnijdingen, waarbij een geheel nieuwe toestand begint, en er zijn andere insnijdingen, waarbij de uitgekomen toestand later *wijzigingen* ondergaat. Wil men nu gemakshalve den afstand van hoofdinsnijding tot hoofdinsnijding een tijdperk, en de kleine afstanden tusschen de kleine insnijdingen *perioden* noemen, zoo is hier niets tegen, mits beide weer onder het ééne hoofdbegrip van insnijding in den historischen loop worden saâmgevat.

De vraag hoe deze indeelingen en onderindeelingen te nemen zijn, hangt in haar beantwoording af van het principium divisionis, waarvan men uitgaat. De geheel uitwendige indeeling in *eeuwen* bepleit thans niemand meer. Algemeen wordt toegestemd, dat de indeeling beheerscht wordt door een principium, dat zich bewegende door zekere opeenvolgende evolutiën, die eerst worden voorbereid, en dan doorbreken, de insnijding in het historisch verloop te weeg brengt. Dit principium nu kan niet genomen worden uit de wereldgeschiedenis. Al wordt toch toegestemd, dat machtige gebeurtenissen in de wereldgeschiedenis tijdelijk ook van aanmerkelijken invloed geweest zijn op de ontwikkeling der Christelijke Kerk, toch gaat het niet aan, de kerkhistorie in te deelen bij den slag in 312 door Constantijn tegen Maxentius bij Rome geleverd, bij 622 als het jaartal van den Islam, bij 1492, dat de ontdekking van Amerika aanduidt, of bij 1648 en 1789 als de jaarcijfers, die den politieken toestand in heel Europa wijzigden. De kerkhistorie is en moet blijven historie *der Kerk*, en moet dus ook aan de transformatiën van het *kerkelijk* leven haar chronologische indeeling ontleenen. Uit dien hoofde gaat het evenmin aan de evolutie van de idee van het Christendom tot leiddraad te kiezen. De innerlijke levensgedachte van het Christendom kwam tot veel beslistere ontplooiing door het lijden onder de vervolging, door de worsteling met de ketterij, en door de ascetische en mystieke gisting, dan door het optreden van Constantijn, en toch aarzelt niemand juist bij Constantijn een keerpunt in het verloop der Kerkhistorie aan te wijzen. Het eenig juiste principium divisionis ligt daarom in *de Kerk zelve*, en wel, meer bepaald, in de Kerk als *instituut*. Ongetwijfeld toch heeft ook de organische

metamorphose van het menschelijk leven door den invloed der Kerk als instituut zeker proces doorloopen, en zijn ook in dit proces zekere hoogtepunten aan te wijzen; maar toch is in het leven der Kerk als organisme de voortgang veel geregelder, meer constant, soms eeuwenlang bijna identisch. Wat daarentegen gestadig in actie, in gisting, in formatie, deformatie en transformatie verkeert, is het institutaire leven der Kerk, en het is daarom aan de Kerk als institutaire verschijning, dat de gegevens voor de chronologische indeeling der kerkhistorie te ontleenen zijn.

Dit gevoelt men terstond, indien men let op die twee gebeurtenissen, over wier „epochemachend” karakter volkomen eenstemmigheid bestaat, t. w. op de bekeering van Constantijn en op de Reformatie. Bij Constantijn toch is niet het „epochemachende” dat een Romeinsch keizer Christen wordt, maar dat door zijn optreden als ἐπίσκοπος τῶν ἔξω τῆς ἐκκλησίας het institutaire leven der Kerk tot in zijn fundamenten gewijzigd wordt. Bij de Reformatie ligt het „epochemachende” niet in Luther's gewetensstrijd noch in zijn grijpen naar Gods Woord, maar daarin dat hij institutionair met de Hiërarchie brak. Geestelijk en ook lokaal had reeds zoo menig held vóór hem met Rome gebroken, maar openlijk breken met de Hiërarchie als instituut, en dit in zoo principeel mogelijken zin, deed eerst hij. Hierdoor wordt dan ook tevens de onzekerheid opgeheven over de vraag, waar voor de Kerk de oude historie eindigt, en die der Middeleeuwen begint. Noch de Islam kan hier dienst doen, noch het optreden van Karel den Groote. De kerkhistorie rekent alleen met de machtige veranderingen in het institutaire leven der Kerk, en de allesbeheerschende wijziging, die in dat institutaire leven den overgang van de oude op de nieuwe toestanden kenmerkt, is het optreden van de vrije Christelijke Kerk, zij het ook in hiërarchischen vorm, tegenover de slaafsche overheersching der Kerk door de Byzantijsche caesaropapie. Eerst zóó verstaat men, dat het toenmaals optreden der Hiërarchie, in relatieven zin, geen vloek, maar een zegen was, wijl anders geheel het kerkelijk leven onder de caesaropapie zou verstikt, en straks door den Islam geheel vernietigd zijn. Dat deze vrije hiërarchische Kerk in een zoo

uitstekend, en even kundig als vroom, kerkvorst, gelijk in Gregorius I optrad, de leiding der Kerk uit Byzantium naar het Westen overbracht, drukt op deze zienswijze het zegel. Iets waarbij nog zij opgemerkt, dat men eerst op die wijze, gelijk het behoort, de drievoudige incisie verkrijgt, die nog thans in de drie groote groepen van het institutaire leven der Kerk nawerkt. Constantijns caesaropapie leeft voort in het Grieksche institutaire systema, zoo in Rusland als in Griekenland, Het institutaire systema van Gregorius I beheerscht nog steeds de Roomsche hiërarchie. En het institutaire moment van *reformatie* blijft nog steeds het onderscheidend kenmerk der Protestantsche instituten. 323, 604 en 1517 zijn alzoo de aangewezen jaarcijfers voor de chronologische indeeling der algemeene kerkhistorie; terwijl de onderverdeeling evenzeer de evolutiën van het institutaire leven volgt, die voor de middeleeuwen in Gregorius VII, Innocentius III en Bonifacius VIII vanzelf haar bepaling vinden.

Gelijk intusschen reeds boven werd opgemerkt, komt de chronologische indeeling volstrekt niet alleen bij de algemeene, maar evenzeer bij de bijzondere kerkhistorie aan de orde, en kan bij deze uiteraard lang niet altoos dezelfde zijn. Bij de historie der vervolgingen, der missiën, der conciliën enz. springt dit te zeer vanzelf in het oog, om nog nadere aanwijzing te behoeven; maar ook bij de meer generale studiën der bijzondere kerkhistorie gaat deze afwijking door. Voor de geschiedenis der instituten ontkent dit de Roomsche kerkhistoricus, doordien *zijn* instituut voor zijn besef met *de* Kerk identisch is, en door antidateering de hiërarchische toestanden, gelijk Gregorius I die fixeerde, tot op de apostelen worden teruggebracht. Zoodra men daarentegen aan instituut naast instituut plaats geeft, en het principiëel verschil tusschen Constantijns caesaropapie en Gregorius' vrije Hiërarchie tot zijn recht laat komen, kan de indeeling der algemeene kerkhistorie bij de geschiedenis der instituten geen dienst meer doen. Dan immers begint de institutaire type der Protestantsche Kerken eerst bij de Reformatie, is dat der Roomsche Kerk ook chronologisch van het Byzantijnsche onderscheiden, en moet derhalve de indeeling van de historie dezer onderscheidene instituten

chronologisch wel van die der algemeene kerkhistorie afwijken. Iets wat, weer op andere wijze, ook doorgaat bij de historie der landskerken. Voor Nederlands kerkhistorie b.v. heeft 323 nog niets te zeggen, en evenmin 604, overmits de Kerk hier destijds nog niet was geïnstitueerd, en zelfs gaat het niet aan de reformatorische insnijding voor Nederland op 1517 te stellen, naardien dit jaartal als zoodanig geen de minste verandering in het verloop van het kerkelijk leven hier te lande teweeg bracht.

DERDE SECTIE.

DE STATISTISCHE VAKKEN.

§ 30. *De Statistiek als zoodanig.*

De meerdere belangstelling, waarin allengs de statistische wetenschap zich ook van de zijde der Theologische Encyclopædie, en met name bij de kerkhistorici, mag verheugen, dankt zij aan het opkomen der empirische richting. Toen Schleiermacher eenmaal ingang schonk aan het denkbeeld, om het eigenlijke object der Theologie in de actueel bestaande Kerk van het heden te vinden, werden feitelijk alle Bibliologische, Ecclesiologische en Dogmatologische studiën verlaagd tot dienende wetenschappen, die geen andere noch hoogere roeping hadden, dan om het actueel bestaande genetisch toe te lichten. Door die veranderde rangschikking kwam het actueel aanwezige tegenover zijn historische genesis te staan; verkreeg door die tegenstelling een zelfstandig karakter; en moest dus wel als eigen object van een zelfstandige wetenschap aan de orde komen. Voor deze aldus opgekomen wetenschap, die ons het *actueel bestaande* beschrijven zou, werd *Statistiek* de als vanzelf aangewezen naam (στατιστική, waarvan τέχνη στατιστική zich vormen liet, is een poëtisch werkwoord, door het adject. verbale στατός afgeleid van ἵστημι; komt reeds bij Euripides (El. 516: πρὸς δ' ἔδρασαν Ἀσίδης θυοαὶ στατίζουσι) in intransitieven zin voor; vormt alzoo de gereede tegenstelling met het εἶναι der historie, en zou als zoodanig de thans aan het woord: statistiek gehechte

beteekenis gereedelijk verklaren. Historisch daarentegen schijnt het van *Statista*, een later gebruikt Latijnsch woord voor *Staatsman* (zie *Oldenb. thesaurus rerum publicarum*. Gen. 1675, waar Von Seckendorff een *egregius statista Christianus* heet), te zijn afgeleid. Althans Gottfried Achenwall gaf in 1761 aan het college, dat dusver „Staatkunde” heette, den naam van *Statistik*. Heyse's denkbeeld (zie zijn *Fremdwörterbuch*), dat statistiek rechtstreeks van *Status* zou zijn afgeleid, schijnt daarom niet wel houdbaar, en tusschen *status* en *statistiek* nog de overgangsvorm *Statista* in te liggen; een gevoelen waarbij ook Weigand, in zijn *Wört. der Deutschen Sprache*, in voce, zich aansluit. Ook Wagner, in zijn *Staats- und Gesellschaftslexicon* spreekt zich in gelijken zin uit. In elk geval staat vast, dat de tabellarische opvatting als quantitatieve statistiek niet de oorspronkelijke is, en eerst in onze eeuw in gebruik kwam. Dank zij echter het snelle overwicht, dat de quantitatieve beteekenis in de laatste halve eeuw over de oorspronkelijke beteekenis gekregen heeft, ten gevolge waarvan statistiek op *allerlei* gebied de wetenschap der *in cijfers* aangegeven verhoudingen aanduidt, ging de oorspronkelijke verwantschap tusschen statistiek en staatkunde geheel te loor, en maakt het thans etymologisch den indruk van rechtstreeks saâm te hangen met *status*, hetzij in den zin van tabel, hetzij in den zin van toestand genomen. Thans nu de tabellarische beteekenis haar alleenheerschappij allengs weer verloor, en onder *Statistiek* in het algemeen de wetenschap van den op een gegeven tijd bestaanden toestand wordt verstaan, moet ter verklaring van het begrip uiteraard aan *status*, in den zin van toestand, gedacht worden; iets wat dan toch weer op de tegenstelling tusschen den stam van *στᾱτήω* met het *ἔειν* der historie neerkomt. Natuurlijk is het een fictie, dat er ooit in het verloop der dingen een absolute status, in den zin van *stilstand*, zou voorkomen; zelfs in het heden gaat van den morgen op den avond het proces rusteloos door; maar voor ons menschelijk besef is de onderscheiding, en respectie de tegenstelling, tusschen het *heden* en *verleden* toch onmisbaar, en vooral bij toestanden, wier wijziging en wisseling niet dan na zeker verloop van tijd merkbaar wordt, zelfs alleszins gerechtvaardigd. Het is

dan ook verkeerd, zoo men bij statistiek thans nog in de eerste plaats aan de *quantitatieve* statistiek denkt, en zich schier uitsluitend in tabellen gerubriceerde cijfers voorstelt. In den thans geldenden zin heeft het begrip van statistiek op zichzelf niets met de *quantitatieve* afmetingen uitstaande. Er zijn op statistisch gebied allerlei studiën te leveren, waarin geen enkel cijfer voorkomt, en omgekeerd leveren de breedste en nauwkeurigste opgaven in cijfers nooit anders dan een klein onderdeel van de kennis, die de statistiek, in generalen zin opgevat, ter onzer beschikking moet stellen. Statistiek en Historie staan thans ten opzichte van hetzelfde object, hier *de Kerk*, tegenover elkander als de wetenschap van het *Heden* en van het *Verleden*. De Historie brengt het leven der Kerk in schets, gelijk dit verliep, de Statistiek datzelfde leven, gelijk het thans zich voordoet. Zij het nu al, dat deze kerkelijke statistiek, in dien breederen zin verstaan, haar opkomst dankt aan Schleiermacher's eenzijdige beschrijving, en meer nog aan het na hem veldwinnend empirisme op theologisch gebied, zoo kunnen we toch niet anders dan dankbaar zijn voor deze aanvulling van een onmiskkenbaar bestaande leemte. De *statistiek* was dusver verzuimd; nog is ze lang niet wat ze zijn moet; maar ze steekt nu althans in de geboorte en zal eerlang de haar toekomende plaats innemen naast haar oudere zuster: *de historie*.

De bedenking, alsof de Statistiek niets anders zijn zou dan de laatste bladzijde der historie, moet afgewezen. Historie en Statistiek verschillen op alle manier. Anders toch zijn de bronnen, waaruit beiden putten. De Statistiek raadpleegt levende personen, en bezit hierin een middel ter oriëntering, dat de historie mist. Drijft deze op de traditie, voor de statistiek heeft zich nog geen traditie gevormd; veeleer treedt zij in rechtstreeksch contact met het actucele leven, om op hare wijze de traditie voor de toekomst te helpen vormen. Iets waarin een voor- en een nadeel schuilt. Een voordeel, omdat ze hier rechtstreeks uit de bron van het leven put; maar ook een nadeel, in zooverre zij nog niet de beschikking heeft over die documenten en stukken, die de historieschrijvers vaak in staat stellen achter de coulissen te gluren. De statisticus woont het drama bij, terwijl het wordt

opgevoerd, en staat daardoor bloot aan al de misleiding, waarop de spelers in dit drama het vaak toeleggen. Anders voorts is de positie, die de statisticus tegenover zijn object inneemt dan de historicus. Hij speelt zelf nog in het drama mede, heeft daarom bij de ontwikkeling der gebeurtenissen een actueel belang, en staat dientengevolge veel sterker bloot aan het gevaar der partijdigheid. De betrekkelijke onpartijdigheid van een historicus kan *zijn* deel nimmer zijn. Aan het verleden valt niet meer te veranderen. Dat is wat het is. Maar het heden is nog vatbaar voor wijzigingen door allerlei invloeden, en een der invloeden, die zeer machtig op het heden inwerken, is de zoo of anders gekleurde voorstelling, waaraan men ingang weet te verschaffen. Anders zijn evenzeer de verhoudingen, waarin de gegevens zich aan den statisticus en historicus voordoen. De historieschrijver beziet het landschap op een afstand, en is daardoor in staat, met zekere juistheid te onderscheiden, wat groot en wat klein, wat gewichtig en wat bijzaak, wat beheerschend en wat van ondergeschikt belang was. De statisticus daarentegen staat midden in het landschap, en is, door gemis aan den noodigen afstand, nog buiten staat de eigenlijke bergtoppen en het daarvoor liggend hoogland juist te onderscheiden. In den stroom der historie zijn honderden personen roemloos, en schier zonder een spoor na te laten, ondergegaan, die het tijdens hun leven niet aan het noodige rumoer lieten ontbreken. Over het verleden is een oordeel gegaan, en daardoor het belangrijke van het onbelangrijke afgescheiden. Voor den statisticus daarentegen bestaat het profijt van dit oordeel nog niet. Van schijnbaar kleine oorzaken is nog niet te zeggen, wat er uit worden zal. Personen, die nog nauwelijks meetellen, kunnen later van gewicht blijken. Het is nog niet tot een schifting gekomen. En dit nu juist legt aan den statisticus de verplichting op, om zonder veel perspectief, al wat hij waarneemt, in beeld te brengen. Zijn teekening moet daarom veel breeder zijn, en veel meer afdalen in het detail. En eindelijk, om niet meer te noemen, historie en statistiek hebben een ander doel. Immers gaat de historie uit op genetische verklaring van wat achter ons ligt, de statisticus verklaart niet, maar moet u oriën-

teeren. U oriënteeren niet alleen omtrent allerlei toestanden, maar ook omtrent allerlei motieven, die in het heden werkzaam zijn. De historicus bespreekt een werktuig, dat afliep, de statisticus datzelfde werktuig, gelijk het nog in volle actie is, en deswege met genoegzame juistheid door u moet gekend worden, om uw verantwoordelijkheid bij het inwerken op die actie te dekken. De historie bestudeert de vaart van het schip, nadat het in de haven is binnengevallen, de statisticus behandelt datzelfde schip, terwijl het nog met den storm worstelt in volle zee.

Dit intusschen heeft de statistiek met de historie gemeen, dat ook zij is in te deelen in *generale* en *bijzondere* statistiek, eenvoudig wijl ook haar object òf op eenmaal geheel kan overzien worden, òf wel uit dit rijke object slechts een enkel deel ter behandeling kan worden gekozen; iets waarbij ook hier de regel doorgaat, dat de generale statistiek zich dan eerst op behoorlijke wijze van haar taak kwijten kan, zoo ze door deze bijzondere studiën wordt gevoed en voorgelicht. We zeggen daarom niet, dat de generale Statistiek haar taak niet kan aanvangen, tenzij eerst de bijzondere Statistiek de hare volbracht hebbe. Veeleer bestaat ook hier wisselwerking. Zonder de inspiratie der algemeene Statistiek dreigt de bijzondere in het leggen van mozaïek te verloopen, en zonder de voeding door de bijzondere Statistiek, verliest de algemeene haar empirischen grondslag.

§ 31. *De algemeene en bijzondere Statistiek.*

Natuurlijk moet de generale Statistiek het geheele institutaire leven der Kerk overzien, gelijk dit thans over geheel de wereld, onder allerlei vormen, ligt uitgespreid. Dit overzicht moet in de eerste plaats de proportioneele verhouding, waarin de verschillende institutaire groepen tot elkander en tot het geheel staan, scherp afteekenen. Dit doet de Statistiek ten deele ongetwijfeld door cijferopgaven, in zooverre deze reeds in staat zijn, deze proportiën eenigszins te doen uitkomen. Maar toch, cijfers zeggen hier nog zoo weinig. De Kerk is een geestelijk phaenomenon, en bij alle geestelijke machten en werkingen is niet het tellen, maar het wegen het vanzelf geboden middel om tot juiste waardeering te geraken. Zoo, om slechts dit ééne

voorbeeld te kiezen, ook al beroemt de *Orbis Catholicus* er zich op, dat de Roomsche Kerk nog altijd meer zielen telt, dan alle overige Christelijke kerken saâm, zoo is het toch duidelijk, dat daarom de toeneming der bevolking in Rusland en in de Protestantsche rijken van Europa en Amerika veel sterker is dan in de Roomsche landen van deze beide werelddeelen; en veel meer nog dat de algemeene invloed van Rusland, Engeland, Pruisen en Noord-Amerika op verre na niet door dien der Roomsche landen wordt opgewogen. Scherpe afteekening der proportiën vereischt dus veel meer dan cijfers, en ze wordt alleen daardoor bereikt, dat op alle factoren, die den geestelijken invloed beheerschen, gelet worde, en dat deze tegenover elkander worden afgewogen. In de tweede plaats heeft de generale Statistiek de institutaire verhoudingen in elke groep op zichzelf in schets te brengen, opdat uitkome, welke mate van vastigheid deze bezitten, en ons aldus een maatstaf geboden worde voor het meten van hun innerlijke kracht. In de derde plaats moet door de generale Statistiek in het licht gesteld, welke veranderingen in het institutaire leven der Kerk woelende zijn, zoowel op kerkelijk institutair terrein, als in haar relatie tot de Overheid, de maatschappij, de volksmassa in haar verschillende standen, de wetenschap, enz. En eindelijk is het de taak der generale Statistiek in schets te brengen de verschillende geestelijke stroomingen, die in de onderscheidene provinciën der Kerk van Christus op aarde met elkander worstelen; wie de mannen zijn, die aan deze onderscheidene stroomingen leiding geven; en in hoeverre er tusschen deze verschillende stroomingen, die op zeer onderscheiden terrein zich onder allerlei naam vertoonen, verwantschap van beginselen en connexiteit van streven bestaat. Eerst zoo toch zal de algemeene Statistiek, zonder zich in het kleinere detail te verliezen, de algemeene levensbeweging op Christelijk terrein in behoorlijke schets kunnen brengen, ons niet den boom, maar het woud doen zien, en het besef verlevendigen, dat de kleinere worstelingen, die wij elk op ons eigen terrein hebben door te worstelen, in verband staan met de algemeene levensbeweging van geheel het geïnstitueerde *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* op aarde.

Dat ook het terrein der missie hierbij in het oog moet worden gevat, behoeft wel nauwelijks herinnering; alleen maar in de generale Statistiek mag dit missionaire terrein niet afzonderlijk worden behandeld. Veeleer moet de generale Statistiek, juist door het leven der gekerstende volken in rechtstreeksch verband te zetten met het nog ongekerstend terrein, waarop de missie zich werpt, de catholiciteit der Kerk duidelijk doen uitkomen, en den drang om die missie, naar goede methode, en met kracht voort te zetten, op hare wijze prikkelen. Alle bijzondere Statistiek leidt veeleer van de missie af, en niets stelt haar zoozeer *en relief* als juist een algemeen statistisch overzicht van de gesteldheid der gansche Kerk over geheel de aarde.

Met het denkbeeld om in deze generale statistiek ook de geographie en de „Kirchenverfassung” van het heden op te nemen, gaan we niet mede. Niet dat we de kennis dezer beide voor overbodig houden, maar ze hooren evenmin in de statistiek, als in de historie thuis. Naast de *historie* der Kerk neemt de *geographia Ecclesiae*, evenals het *kerkrecht* een eigen plaats in, en waarom zou dit bij de statistiek anders wezen? Veeleer staat de zaak zoo, dat ook het kerkrecht, evenals de geographie, haar eigen statistisch overzicht heeft te leveren; maar wie van generale *statistiek* in tegenstelling met de algemeene *kerkhistorie* spreekt, blijft op het terrein van de zich ontwikkelende gebeurtenissen; en neemt den stroom der gebeurtenissen waar, de beschrijving en afteekening van de bedding, waardoor die stroom loopt, aan het kerkrecht en de geographie overlatende.

Over de *bijzondere* statistiek kunnen we kort zijn. Zij splitst zich natuurlijk in allerlei onderdeelen, waarvan het aantal niet te bepalen is. Er is kerkelijke Statistiek zelfs van een enkele plaatselijke Kerk, en de gewoonte, die bij enkele vrije Kerken in zwang kwam, om telken jare een beeld van heel het gemeentelven in schets te brengen, en dit rond te deelen, levert voor deze bijzonderste Statistiek een zeer aanmerkelijke bijdrage. In den regel echter verstaat men onder „bijzondere Statistiek” eensdeels de statistiek der onderscheidene instituten van de onderscheidene landskerken, gelijk die in steeds grooter aantal het licht

zien, en gereedelijk in een Real-Encyclopædie te vinden zijn; en anderdeels de statistische beschrijving van de onderscheidene functiën der Kerk op leerstellig, missionair, diaconaal en sociaal gebied. Bij deze beide hoofdgroepen voegt zich dan nog een derde groep van bijzondere statistische studiën, die den stand der onderscheidene richtingen en stroomingen op kerkelijk gebied, hetzij van een enkele Kerk, hetzij van de Kerk in het algemeen, in het licht stellen.

§ 32. *De Getallen-statistiek.*

De quantitatieve of getallen-statistiek vereischt afzonderlijke bespreking. Zoomin als iemand op nationaal of sociaal terrein de getallen-statistiek verwarren zal met een beschrijving van den actueelen toestand van land en volk, zoomin mag deze verwarring op kerkelijk gebied toegelaten. Wel zal de algemeene statistiek op kerkelijk terrein zekere algemeene resultaten uit de tabellarische statistiek overnemen; maar dit brengt nog in het minst niet te weeg, dat beide identisch zijn. De getallen-statistiek kan niet anders dan *tellen*, en bracht bij de splitsingen en combinatiën van haar telkunst van oudsher de gevaarlijke *art de grouper les chiffres* maar al te luchthartig in practijk. Cijfers bezitten een eigene welsprekendheid, en oefenen door hun concreetheid een ongemeene bekoring uit, maar juist daarom wordt zoo licht hun waarde overschat, en inzonderheid op kerkelijk gebied te weinig geestelijk gecontroleerd. Met name de Engelschen, en onder hen wederom de Methodistisch-getinte Christenen van alle gading hechten aan deze tabellarische overzichten veel te hooge waarde; leveren er slag mee aan andersgezinden; weten er geld mee uit de beurs te kloppen; en misbruiken ze als grond van roem en zelfverheffing. Men behoeft slechts aan het Leger des Heils te denken, om het stuitende van deze cijferstatistiek dan vooral in het oog te doen springen, als er sprake is van bekeering der zielen tot God. Alsdan ontaardt deze cijferstatistiek in zekere pronkzucht, waarbij het flatteeren der balansen door geen controle van ernstige beteekenis wordt tegengehouden.

Hierin ligt echter in het minst geen reden, om de quantitatieve

statistiek van het kerkelijk erf te bannen. Ook zij heeft haar bestaansrecht, mits men slechts helder inzie, dat ze op geen terrein minder dan op dat der Christelijke Kerk geheel vertrouwbare gegevens biedt. Of men toch al zegt, dat in Italië 94.5 % der bevolking Roomsch-Katholiek, 2 % Protestantsch, 1.5 % Joodsch en $1\frac{2}{5}$ % confessionsloos is, wat zegt ons dit omtrent de wezenlijke belijdenis van het Roomsche geloof in een land, waar de overgrootste meerderheid der bevolking de ontrooving van Rome aan den Paus goedkeurde, en het naakste atheïsme vaak openlijk wordt beleden? Zulke cijfers teekenen wel de uitwendige verhoudingen, maar geven voor de Kerk van Christus geen waarheid. Toch staan voor de kerkelijke statistiek daarom feitelijk alleen zulke uitwendige cijfers ten dienste, omdat de Kerk zelve geen statistische tabellen opmaakt, en dus de kerkelijke Statistiek bijna uitsluitend putten moet uit cijfers, die bijeengegaard en geordend zijn door de statistische bureau's van den Staat. Want wel bestaan er ook zekere kerkelijke statistieken, met name bij de vrije Kerken, maar deze looplen over een zoo klein terrein, dat ze voor de wereldstatistiek der Kerk bijna zonder beteekenis zijn, en lijden bovendien zij aan zulk een stuitende mate van onvolledigheid en onnauwkeurigheid, dat er schier niets op te bouwen valt. De Kerk is niet bureaucratisch van aard; veeleer is de bureaucratie in strijd met haar geestelijken aard; gevolg waarvan is, dat ons uit vroegere perioden, en vooral uit den oudsten tijd, bijna geen enkel noemenswaard statistisch gegeven ten dienste staat. Waarde zou ongetwijfeld een statistiek hebben, die ons tabellarisch aantoonde, hoe groot het aantal personen is, dat in de onderscheidene dorpen en steden kerkelijk meêleefde, geregeld de godsdienstoefeningen bijwoonde, het Heilig Avondmaal zocht, voor de armen offerde, en bijdroeg voor de kerkelijke onkosten. Waarde zou zijn toe te kennen aan een statistisch overzicht, waaruit bleek, hoe het stond met den Heiligen Doop, met het afleggen van belijdenis, met het kerkelijk huwelijk, met het huisbezoek, met de kerkelijke bedeeing, met de kerkelijke gestichten, met het kerkelijk bezit, met het aantal vacaturen enz. Maar al staan voor een klein gedeelte zulke statistische overzichten ons ten dienste, toch is het

beschikbare zoo gering in omvang, zoo onvolledig en aan zoo gebrekkige contrôle onderworpen, dat men hoogstens gerechtigd is, er zekeren algemeenen indruk uit op te vangen, maar er in geen geval een bindende conclusie uit kan trekken voor den toestand van heel Christus' Kerk op aarde. Dit gaat nog eenigermate waar het de stoffelijke aangelegenheden der Kerk betreft, maar is volstrekt ondoenlijk, zoodra men een geestelijk overzicht wil verkrijgen; iets waarom het op kerkelijk gebied toch in de eerste plaats te doen is. Alleen de jaarlijksche verslagen van allerlei vereenigingen en genootschappen, die op missionarisch en philanthropisch gebied werkzaam zijn, geven vollediger gegevens; maar overmits deze vereenigingen voor het grootste deel *buiten* het kerkelijk verband staan, werpen ze voor de kerkelijke statistiek niet dan soberlijk vruchten af. Het meest is dit dan nog het geval met de statistiek der zending; waarbij echter niet uit het oog worde verloren, dat er steeds sterke neiging bestaat, om deze statistieken gunstiger te kleuren, en dat de maatstaf van beoordeeling bij de onderscheidene missiën zoover uiteenloopt.

Op grond van het bovenstaande dient daarom gewaarschuwd te worden tegen de te hoog gespannen verwachtingen, die men veelal van deze quantitatieve kerkelijke statistiek koestert. Ze beschikt niet over de noodige middelen, om na te tellen wat anderen telden, en bezit veel minder de noodige bureau's, om zelf te onderzoeken. Dienvolgens moet ze zich tevredenstellen met wat de niet-kerkelijke statistiek, of de verslagen der Genootschappen bieden; en hieruit is al zeer moeielijk eenig wetenschappelijk resultaat te trekken. De quantitatieve statistiek bekleedt deswege op kerkelijk erf een zeer ondergeschikte plaats. Grosso modo heeft ze altoos de waarde, dat ze ons de algemeene verhoudingen leert kennen, en voor wat de kleinere vrije Kerken aangaat, ons den toestand zoo ongeveer in cijfers kan voorleggen; maar hooger beteekenis kan haar kerkelijk niet worden toegekend. Reden waarom bovenal dient geprotesteerd tegen de zucht, om door middel van deze numerieke gegevens zekere wetten van het kerkelijk leven op het spoor te komen, gelijk, in navolging van de burgerlijke statistici, ook door enkele kerkelijke statistici

beproefd is. Daargelaten toch de vraag, of deze methode zelfs op burgerlijk terrein proefhoudend zal blijken, springt het na het boven opgemerkte terstond in het oog, dat de kerkelijke Cijferstatistiek aan niet ééne der voorwaarden voldoet, die voor het slagen van deze methode door haar aard gesteld zijn.

§ 33. *De historische statistiek.*

Naast de besproken kerkelijke Statistiek kan er ook sprake zijn van een *historische* Statistiek. Hieronder verstaat men het zich terugdenken in een vroegere periode der kerkhistorie, om zich alsnu af te vragen, hoe de uitkomst zou geweest zijn, indien men, in die periode levende, de kerkelijke statistiek dier dagen geschreven had. Het ligt dan niet in de bedoeling, dit met opzicht tot elk tijdstip in het verleden te doen, maar alleen met betrekking tot die tijdsgewrichten, die van overwegend belang zijn. Men poogt zich een duidelijk beeld te vormen van de Kerk en het leven der Kerk in de dagen van Constantijn, op het tijdstip der Kruistochten, tijdens het uitbreken der Reformatie, in het jaar der Fransche revolutie enz. En het zich vormen van zoodanig beeld acht men zeer te recht noodzakelijk, overmits we anders allicht geneigd zijn, om den nu bestaanden toestand ons als reeds toen bestaande te denken, en alzoo het drama van het verledene op het tooneel van het heden te laten afspelen. Zelfs de historische getallen-statistiek worde dan, voor zoover ze reikte, tegen deze onhistorische voorstelling te hulp geroepen, en men poge ons op alle manier in het verleden zoo te doen terugleven, dat het ons is, alsof we zelf de tijden van toenmaals doorleefden. Met name de historische roman is reeds meer dan eens met succes aangewend, om dit terugleven in het kerkelijk verleden mogelijk te maken.

Toch schijnt met recht betwijfeld te mogen worden, of zulk een historische Statistiek op den naam van wetenschap aanspraak mag maken. Overmits het eigenaardig karakter der Statistiek juist in de beschrijving van het heden ligt, en door de eigenaardige verhoudingen, waarin we tot het heden staan, haar methode ziet bepalen, verschilt historische statistiek weinig van een *con-*

tradictio in terminis. Van het heden kennen we de uitkomst nog niet, van het verleden wel; over het verleden is reeds het oordeel der geschiedenis gegaan, over het heden nog niet. Zich nu in te beelden, dat b.v. in de dagen van Constantijn het leven en het bestand der Kerk ware waargenomen door iemand, die er juist zoo tegenover stond, als wij tegenover het heden staan, ware een onhoudbare fictie, die, in een roman nog denkbaar, althans elken wetenschappelijken titel zou missen. Maar bovendien, zulke meer algemeene overzichten te geven is de taak der Kerkhistorie, en moeielijk kan men zich dan ook een eenigszins uitgebreide Kerkhistorie denken, of ze zal elke nieuwe periode met zulk een teekening van den algemeenen toestand inleiden. Eer het drama komt, schetst men het tooneel, waarop het wordt afgespeeld. De stof daarvoor wordt dan ontleend aan de staatkundige, sociale en letterkundige geschiedenis, en voorts aan de kerkelijke oeconomie, het kerkrecht en de kerkelijke geographie. Deze bewijzen dan hulpdienst; maar zonder dat er daarom plaats is voor een eigen wetenschap, die een zelfstandig onderzoek zou instellen. Alle gegevens toch, waaruit zulk een algemeen overzicht wordt saamgesteld, hooren thuis hetzij bij de historie zelve, hetzij bij een der genoemde vakken. Voor die vakken vormen ze een onderwerp van onderzoek; en een historische statistiek, die deze zelfde onderwerpen nogmaals zelfstandig ging onderzoeken, zou monnikenwerk doen. Uit dien hoofde moet het leveren en inlasschen van zulke overzichten aan de algemeene Kerkhistorie worden overgelaten, ook al moet erkend, dat zulke schetsen een ander talent vereischen, dan waarin de kracht van den gewonen historicus ligt. Reden waarom het dan ook bijna uitsluitend van het eigenaardig talent van den geschiedschrijver zal afhangen, of de beelden, die hij ons schetst, spreken zullen. En wat den kerkhistorischen roman aangaat, zoo stemmen we toe, dat deze een concreten kerkelijken toestand voor ons kan doen herleven op een wijze, zooals geen Kerkhistorie dit vermag, maar dit verheft haar nog niet boven den gewonen historischen roman, die op kunstgebied en niet op het gebied der wetenschap thuishoort.

Vraagt men, of nu deswege de historische Statistiek als een

pretendente, die in het bewijs voor haar rechtstitel te kort schiet, moet worden afgewezen, zoo beamen we dit, voor zooveel ze algemeene Statistiek wil zijn; maar toch met zekere uitzondering voor de quantitatieve statistiek. De quantitatieve verhoudingen van het vroegere kerkelijk leven liggen nog derwijs in het duister, dat het ongetwijfeld de moeite loonen zou, indien men in deze duisternis althans *eenig* licht poogde aan te brengen. Hoog gespannen zijn onze verwachtingen hierbij wel niet. De quantitatieve Statistiek is een kind van deze eeuw, en reeds als men op de tijden der Reformatie teruggaat, ontbreekt bijna alle zekerheid. Dit neemt echter niet weg, dat er uit allerlei archieven, zoo burgerlijke als kerkelijke, nog tal van gegevens zijn saâm te lezen, die, mits juist gegroepeerd en gecombineerd, althans *eenige* voldoening zouden schenken aan het alleszins rechtmatig verlangen, om ons ook het verleden in meer concreet kader te kunnen voorstellen. Dit nu zou tot een opzettelijk en zelfstandig onderzoek nopen, en in zooverre ware er dan plaats ook voor een *historische* Statistiek.

HOOFDSTUK II.

DE ORGANISCHE VAKKEN.

§ 34. *De organische vakken als zoodanig.*

Op de vakken, die de Kerk als *instituut* tot voorwerp van onderzoek hebben, volgen thans, als daarvan door hun object onderscheiden, die andere Ecclesiologische vakken, die zich met de Kerk als organisme bezighouden. Dit is niet zóó bedoeld, alsof de Kerk ons alleen in haar institutairen vorm als *Kerk* gold, en als vormde de organische werkingen in haar complex datgene, wat men gemeenlijk het „Koninkrijk der hemelen” noemt. Ook de organische en niet-institutaire verschijnselen, waarmede hier te rekenen valt, hebben wel terdege betrekking op de *Kerk van Christus* als zoodanig, en worden dus met recht door

ons onder de Ecclesiologische vakken gerekend. De *ἐκκλησία* toch, gelijk deze in het Nieuwe Testament voor ons treedt, is ten principale een organisme, voorgesteld als een *σῶμα*, waarvan Christus *ἡ κεφαλὴ* is. Als Jezus zegt Matth. XVI: 18: *καὶ γὰρ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*, of als het in Ef. I: 23 heet: *ἡ ἐκκλησία, ἣτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ πάντων ἐν πᾶσι πληρουμένου*; of ook als in Ef. V: 25 gezegd wordt: *ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς*; of als eindelijk in Hebr. XII: 23 gesproken wordt van de *πανήγυρις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων*, is er in deze en dergelijke verklaringen geen sprake van een bepaalde geïnstitueerde Kerk, maar van het *σῶμα τοῦ Χροῦ*, dat *alle* uitverkorenen omvat, en waarvan de Christus het organische hoofd is. Ook wanneer in Ef. III: 10 verklaard wordt, dat de *πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ* moet *γνωρίζεσθαι ταῖς ἀρχαῖς ταῖς ἐν τοῖς ἑπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας*, wordt evenzoo geduid op eene van de Kerk uitgaande *werking*, die allermint aan haar institutairen vorm gebonden is. Vinden we nu daartegenover gedurig gesproken van *αἱ ἐκκλησίαι* in het meervoud, of van *ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Κορίνθῳ* enz., dan blijkt het onderscheid tusschen de Kerk als *organisme* en de Kerk als *instituut* in de Schrift zelve gegrond te zijn, maar ook tevens, dat de organische werkingen, evengoed als de institutaire, energieën van *de Kerk* zijn, en niet mogen worden opgelost in de krachten der toekomstige eeuw, of in de krachten van het Koninkrijk der hemelen.

Toch gaat het niet aan, deswege de Kerk als instituut *naast* de Kerk als organisme te plaatsen. De Kerk is één, en krachtens haar wezen *is* ze een organisme. Alleen maar onder de verschillende wijzen, waarop deze Kerk zich openbaart, hoort ook de openbaring in institutaire gestalte. Dit is door Christus zelf zoo verordend, en zonder het instrument van deze institutaire gestalte, zou de organische Kerk haar kracht niet kunnen oefenen. Ze moet tot op de parousie toe óók een eigen organisatie hebben, en die eigene organisatie vindt ze uitsluitend in het instituut, en in hetgeen door het instituut beheerscht wordt. Maar hieruit volgt geenszins, dat zij *uitsluitend* door dit institutaire instrument werkt

en tot openbaring komt. Integendeel, *niet* door het instituut, maar rechtstreeks door de werking van het $\sigma\omega\mu\alpha$, en den in dat $\sigma\omega\mu\alpha$ wonenden Heiligen Geest, komt de wedergeboorte tot stand, zonder welke geheel het instituut met dorheid en machteloosheid geslagen is. Evenzoo gaan alle geestelijke werkingen en gaven niet van het instituut uit, maar van het $\sigma\omega\mu\alpha$ als organisme. De institutaire Kerk doet daarbij wel dienst als instrument, om deze geestelijke werkingen en krachten in *bewusten* vorm te doen overgaan, en ze te leiden; maar zelve eenige geestelijke kracht voortbrengen kan de institutaire Kerk nooit. Ze is als de landman, die zelf noch zaad noch akker noch regen noch zonnwarmte scheppen kan, maar die deze verschillende elementen met elkaar in verband brengt, en alzoo het graan op den akker laat groeien. Aldus genomen is deze organische verschijning dus de Ecclesia als *invisibilis*; maar hiertoe bepaalt zich de organische openbaring der Kerk niet; ze wordt ook *visibilis*. Het is toch een grove dwaling te wanen, dat de Kerk alleen in haar institutairen vorm visibilis zou zijn. Evengoed immers als in haar institutairen vorm wordt ze visibilis in de vernieuwde gestalte, die ze aan ons menschelijk leven geeft. Wie China met Engeland vergelijkt, ziet in Engeland de Kerk van Christus allerwegen, ook al denkt hij zich de institutaire Kerk een oogenblik weg. Het leven heeft in een land als Engeland eene metamorphose op elk terrein ondergaan, die China's nationaal bestaan nog niet onderging; in die metamorphose is het Christelijk stempel afgedrukt; en in dat Christelijk stempel, dat allerwegen, hetzij dieper hetzij dan minder diep, op de uiting van het menschelijk leven staat afgedrukt, is de Kerk van Christus visibilis; want het schuilt niet; maar ge ziet het; het is openbaar. Nu is die metamorphose wel niet zonder de institutaire Kerk tot stand gekomen; en wordt ze nog steeds door de Kerk als instituut bevestigd; maar toch is ze daarom niet in het institutaire leven besloten, doch vertoont zich veeleer juist daar waar het instituut ophoudt, de grens van de institutaire macht bereikt is, en ge u, buiten de organisatie van het instituut, in het algemeen menschelijk leven beweegt. Deze phaenomena zijn uit dien hoofde van de institutaire phaenomena onderscheiden. Ze

dragen een eigen karakter, en vinden dit eigen karakter hierin, dat het institutaire leven een eigen organisatie *naast* het gewone menselijke leven plaatst; terwijl deze metamorphose juist tot stand komt *in* de normale organisatie van dat gewone leven. Op dien grond moet dan ook de Ecclesiologie beide uiteenhouden, en een afzonderlijke behandeling geven aan die vakken, die niet het institutaire leven, maar juist deze metamorphose van het gewone leven tot object hebben.

Dit nu is dusver niet genoegzaam in het oog gehouden. In de algemeene kerkhistorie heeft men instituut en organisme vermengd, en zodoende het begrip van *Kerk* steeds nevelachtiger gemaakt. Men volgde dan de gewoonte, om eerst de fata en res gestae van het institutaire leven te beschrijven, en daarna, bij manier van aanhangsel, ook de Christelijke kunst enz. te behandelen. Hier is nu in zooverre niets tegen, als de algemeene kerkhistorie ook op de vruchten en werkingen van het institutaire leven heeft te wijzen, en altoos goed doet, zoo ze het beeld der institutaire kerk in een degelijk kader zet. Maar dit juist onderstelt dan ook, dat deze organische verschijnselen van het kerkelijk leven aldus haar afzonderlijke en opzettelijke behandeling vinden, en dat het de resultaten dezer studiën zijn, waarmeê de algemeene kerkhistorie haar winste doet. Men blijft dan op institutair terrein, en doet scherp uitkomen, dat de algemeene kerkhistorie historie van het institutaire leven der Kerk is; maar stoffeert het verhaal voor zooveel noodig met hetgeen als vrucht van de organische studiën gereed ligt. Dusver echter heeft men beide eenvoudig dooreengemengd en verward. Wat heterogeen was, heeft men alsof het uit eenzelfde principium opkwam, bijeengevoegd, en het is niet het minst deze dooreenmenging van het heterogene, die de geestelijke beteekenis van het instituut als zoodanig op den achtergrond heeft gedrongen, om ten slotte in de algemeene kerkhistorie meer een historie van het vage begrip „Christendom” te zien. Dit echter is op wetenschappelijk gebied onverdedigbaar. Wat in zijn aard onderscheiden is, moet ook in de wetenschap onderscheiden, en

dan eerst zal zoowel het instituut zijn eere hernemen, als het organische leven der Kerk tot zijn recht komen, als het inzicht veld mag winnen, dat beide, èn het institutaire èn het organische leven der Kerk, een afzonderlijke behandeling eischen. Nergens geeft de Heilige Schrift ons technisch-wetenschappelijke onderscheidingen; de vormen der openbaring zijn niet dialectisch; en zoo Beck's als Vilmar's pogingen, om deze dialectische kennis aan Schriftuitdrukkingen te binden, zijn als mislukt te beschouwen. Toch neemt dit niet weg, dat ook de Heilige Schrift de onderscheidingen, waarvoor wij te staan komen, zij het ook in geheel eigenaardige openbaringsvormen, wel terdege kent. Zoo zij hier b.v. gewezen op de onderscheiding, die Paulus in Ef. III. : 18 maakt. Immers het ἐκκοιζωμένοι, dat daar naast het τεθεμελιωμένοι voorkomt, drukt in den grond juist de tegenstelling uit, waarop we hier de aandacht vestigen. De wortel of ἱζα is een organisch, het θεμέλιον of fundament een institutair denkbeeld.

De ingesloten gewoonte, om deze tegenstelling identisch te maken met die tusschen *Kerk* en *Koninkrijk Gods*, moet hierbij tegengestaan. „Koninkrijk Gods” is niet een spiritualistisch begrip, dat als zoodanig tegen het institutaire begrip der Kerk overstaat, en in dien zin misbruikt mag worden, om de Kerk als instituut in betekenissen te doen dalen, maar is zelfs in den strengsten zin van het woord een *institutair* begrip. In deze zegswijze toch is, naar luid der Heilige Schrift, Koninkrijk niet een overdrachtelijk, maar een zeer eigenlijk begrip. Het is niet zoo, dat er koninkrijken op aarde zijn, en dat we met het oog hierop figuurlijk van een rijk der delfstoffen op materieel en van een rijk der waarheid op spiritueel gebied spreken, en nu deze manier van spreken ook overbrengen op de heerschappij van den Goddelijken Geest; maar veeleer omgekeerd is het Koninkrijk van God het oorspronkelijke, en is alle koninkrijk op aarde „abbildlich” genomen. Daarom zullen dan ook eens alle deze „abbildliche” koninkrijken verdwijnen, en zal alleen *het* Koninkrijk overblijven. Dit Koninkrijk wordt daarom ook niet voorgesteld als iets, dat Jezus nieuw sticht, maar als iets, dat er in de hemelen reeds was, maar nu uit de hemelen naar de aarde zich toe beweegt. Op de bede: „Uw Koninkrijk kome”

volgt daarom in het Onze Vader aanstonds deze andere bede: „Uw wil worde, gelijk (door uw engelen) in den hemel, zoo (door ons) op aarde, volbracht.” Johannes de Dooper, en na hem Jezus, zeggen niet, dat dit Koninkrijk nog pas ontstaan zal, maar dat het er *is*, alleen verwijderd was, en nu weer *nabij komt*. Heel het Oude Testament getuigt evenmin van een Koninkrijk dat nog pas zal worden opgericht, maar van een Koninkrijk des Heeren, dat er is, en heerscht over alles. En zelfs waar dit Koninkrijk in zijn concreet-Sionietischen vorm wordt voorgesteld, heet het niet, dat God zijn koning over dit rijk *zal* zalven, maar gezalfd heeft, en dat Hij in Goddelijke ironie lacht om wat de koningen der aarde tegen Hem als Koning en tegen zijn Gezalfde rebel-leerend ondernemen.

Het „Koninkrijk der hemelen” is alzoo niet een verouderde zegswijs om de heerschappij van het „goede, ware en schoone” uit te spreken, maar een zeer concreet begrip. Er is een Koning, en deze Koning heeft een rijk, en in dat rijk zijn onderdanen, en over deze onderdanen voert Hij den scepter door zijn Goddelijke ordinantiën en zijn heilige wet. In dit alomvattend Koninkrijk is alles besteld en bepaald en geregeld, en alle ambten en officiën zijn er in verdeeld. Het is een Koninkrijk, dat zoover strekt als Gods schepping strekt, want in de daad der schepping zelve is het souverain gezag van dezen Koning gefundeerd. Het gaat daarom niet alleen over de menschen, maar ook over de engelen, en evengoed over alle onbewuste creatuur. De omvang van dit Koninkrijk is gelijk aan den omvang van den geheelen kosmos, en gelijk God geheel het bestaan, het leven en de werking van dezen kosmos geïnstitueerd heeft, zoo zal eens, na de Parousie des Heeren, dit heilig en hoogheerlijk instituut door alle sferen der schepping schitteren. Juist dit echter is in dit „urbildlich” instituut van Gods Koninkrijk het allesovertreffende, dat het institutaire en het organische leven hierin volkomen dooreengevlochten zijn. Alles resulteert er in een *wilsacte*, en geschiedt toch *vanzelf*. Het is alzoo institutair en organisch te gelijk. Dit nu wordt hierdoor uitgedrukt, dat het centrale leven van dit Koninkrijk te zoeken is in de geestelijke heerschappij, die God de Heere uitoeft in zijn bewust creatuur.

Hieruit is het te verklaren, dat dit Koninkrijk er centraal reeds zijn kan, terwijl „het nog *binnen in ons* is, en nog niet komt met uitwendig gelaat.” Eens heerschte dit Koninkrijk met *παράληρησις* in het Paradijs. In den vloek, die over de aarde kwam, ging deze *παράληρησις* onder. En ze kan niet weder komen dan na de eindcrisis, als alle zonde en dood zal zijn te niet gedaan. Vandaar dat ze in dien tusschentijd in de hemelen blijft teruggetrokken, en dat eerst na Christus' wederkomst het nieuw Jeruzalem uit den hemel weer op aarde nederdaalt. Want wel was in Israëls beedeeling een schaduwbeeld van deze *παράληρησις* getoond, met name onder Salomo's heerschappij, maar, als schaduw, was deze niet reëel, en moest juist deze symbolische vorm te niet gedaan, om den reëelen vorm te doen komen. De realiteit van dit Koninkrijk Gods begint nu centraal-geestelijk; ze blijft schuilen op den achtergrond van ons geestelijk leven; en dit moet alzo voortduren tot op het oogenblik, dat Christus het Koninkrijk aan God en den Vader zal overgeven, opdat God zij alles in allen. En dan eerst zal het Koninkrijk van God er weer in volle realiteit, uitwendig en inwendig, zijn. Inmiddels heerscht God daarom wel, maar als een heerscher, die met geweld zijn schepping in bedwang houdt, niet als een Koning, die organisch door zijn Geest, en institutair door zijn Wet in het hart van al zijn onderdanen zijn Koninklijk gebied voert.

Hieruit blijkt derhalve, dat het Koninkrijk der hemelen breeder van omvang is dan de Kerk; want de Kerk, als *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* genomen, is de verkoren, herboren en vernieuwde menscheid, terwijl het Koninkrijk van God evenzoo de wereld der engelen omvat, en zich uitstrekt ook tot de onbewuste natuur. Beide de institutaire en de organische levensuiting der Kerk zijn dus slechts middelen, waardoor dit Koninkrijk van God centraal-geestelijk gefundeerd, verdiept en bevestigd wordt, en eerst door de Parousie van den Christus en de eindcrisis die alsdan komt, zal het Koninkrijk zelf weer in zijn volkomenheid geïnstitueerd worden. Diensvolgens gaat het derhalve niet aan, de organische werkingen der Kerk, als „het Koninkrijk Gods”, tegen de institutaire, als van menschen gemaakt, over te stellen. En de organische én

de institutaire levenswijze der Kerk zijn en blijven beide uitingen van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, en alzoo *kerkelijk*, en dit *σῶμα* zelf is slechts één der vele elementen, waaruit het Koninkrijk Gods naar zijn bestek bestaat, en eens volheerlijk zal worden opgericht.

Bestaat nu het gemeenschappelijk karakter van deze organische levensuitingen der Kerk hierin, dat ze zekere metamorfose in Christelijken zin van het gewone menschelijk leven tot stand brengen, dan zijn de studievakken, die zich met het onderzoek van deze organische levensuitingen bezighouden, uiteraard zóó in te deelen, dat hun indeeling de indeeling van dit menschelijk leven volgt. Dit menschelijk leven nu uit zich persoonlijk, georganiseerd, en vrij-geestelijk. Dienvolgens splitsen zich deze studievakken in drie groepen, die zich bezighouden met de metamorfose of kerstening van het *persoonlijk*, van het *georganiseerde*, en van het *niet-georganiseerde* menschelijk leven; en het is, naar dit schema, dat de eerste groep te behandelen heeft de Christelijke *biographie*, de Christelijke *karakterkunde* en de beschrijving der Christelijke *vroomheid*; de tweede groep het Christelijk *huisgezin*, de Christelijke *maatschappij* en den Christelijken *staat*; en de derde groep de Christelijke *letterkunde*, de Christelijke *wetenschap* en de Christelijke *kunst*. De cultus hoort hier niet bij. Deze hoort thuis bij het instituut, wijl hij in het instituut dienst doet en institutionair wordt beheerscht en geregeld.

EERSTE SECTIE.

VAKKEN RAKENDE DE KERSTENING VAN HET PERSOONLIJK LEVEN.

§ 35. *De Christelijke Biographie.*

Het leven van een Christen vertoont een andere gedaante dan het leven van een Jood, een Mohammedaan of Heiden. Het draagt een eigen stempel. Het wordt door andere motieven beheerscht. Dit nu is gevolg van de palingenesie en van de macht, die van

Gods Woord op zijn persoonlijk leven uitging. Dank zij de geopenbaarde kennisse Gods, is het zalig besef van in Christus met zijn God verzoend te zijn over hem gekomen. Hij weet zich voor zijn God gerechtvaardigd. Door het geloof kan hij de volle realiteit van het Goddelijk wezen op zijn innerlijk wezen laten inwerken, en dank zij dezen geheel anderen stand voor zijnen God, grijpt er een metamorphose plaats ook in zijn gewaarwordingen en neigingen. Wilt nu de Christen een uitverkoren lid van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* is, wordt in dit zijn persoonlijk leven iets van dit *σῶμα* zelf openbaar, en in zooverre strekt ook de kennis van het persoonlijk leven des Christens, om ons de Kerk van Christus te doen verstaan. Ten deele zou men dit kunnen zeggen van alle Christenen, want bloote repetitie is er in dit *σῶμα* niet. Eens ontvangt ieder uitverkorene *een eigen naam*, dien alleen God kent en God geeft, en in dezen *eigen naam* ligt de waarborg voor zijn wezen. Het is een oneindige variatie van hetzelfde grondtype, maar waarvan de rijkdom juist in deze eindelooze variatiën uitkomt. Toch ligt het in den aard der zaak, dat de Theologie als wetenschap zich niet tot taak kan stellen, om de biographie van alle kinderen Gods te geven. Als wetenschap moet zij in de vele variatiën uitkiezen wat of door zijn scherp uitgedrukt stempel bijna univocum is, of onder de vele variatiën een species kenmerkt. Het was daarom geheel natuurlijk dat de ecclesiologische biographie zich in de eerste plaats richtte op de Christelijke heroën, d. w. z. op die mannen en vrouwen, die door hun positie en hun restae meer op den voorgrond traden en van wie de grootste geestelijke invloed op aarde uitging. De biographie van een Origenes en Augustinus, van een Luther en Calvijn boeien altoos in de eerste plaats; en het zal steeds uiterst moeilijk blijken, om van de meer schuilende levens een ernstig biographisch beeld te ontwerpen.

Toch mag daarom de Christelijke biographie niet de fout begaan, om te zeer den maatstaf der wereldsche historie aan te leggen. Voor de Kerk van Christus blijft het regel, dat het altoos zijn zal „niet vele edelen, niet vele wijzen, maar hetgeen niets is, heeft God uitverkoren.” De eulogie van den Christus gaat nog

steeds door: „Ik dank U Vader, Heere des hemels en der aarde, dat Gij deze dingen voor de wijzen en verstandigen verborgen hebt, en hebt ze den kinderkens geopenbaard”. Er geldt dienvolgens in Christus’ Kerk een andere maatstaf dan in de wereld. Van beteekenis in de wereld is alleen datgene, wat uitsteekt, wat op den voorgrond treedt, wat ver reikt in zichtbare kracht en waarneembaren invloed. Maar zoo is het in Christus’ Kerk *niet*. Op menig dorp is het Christelijk leven van een vergeten vrouw veel interessanter voor de kennisse van Christus’ Kerk, dan het leven van menig predikant, die er misschien veertig jaren stond. De vraag is maar wiens leven geestelijk rijker bloeide, meerder rijkdom en vorm toonde, en meer in welbewuste tegenstelling met het leven der wereld trad. Een enkele maal heeft men dan ook in dien zin kleinere levensbeschrijvingen uitgegeven van hoogst eenvoudige mannen en vrouwen, die voor het oog der wereld stil hun weg gingen, maar aan wie de Heere groote dingen had gedaan, en van wie, juist deswege, soms een ver strekkende invloed wijd in den omtrek uitging. Slechts is het te betreuren, dat terwijl de biographieën der groote mannen met veel zorg, en naar eisch van wetenschap, door theologen van naam werden bewerkt, dit soort van geestelijke biographie meest werd overgelaten aan een familielid of aan een geestelijk vriend, die wel niet in de sympathie der liefde, maar schier altijd in biographisch talent te kort schoot. Dit was dan ook oorzaak, dat deze laatste soort biographieën op wetenschappelijk terrein ternauwernood meetelden, en men hierdoor den indruk verkreeg, alsof in de Kerk van Christus evenals in de wereld alleen de mannen van naam interessant waren. En juist dit nu moet betwist. Mannen van naam kunnen op institutair gebied tot moeielijke daden bekwaamd worden, mannen van talent kunnen op het gebied van de Christelijke wetenschap of kunst veel belangrijks tot stand brengen; maar noch om dit institutair optreden, noch om de uitstalling van deze talenten is het in de Christelijke biographie als zoodanig te doen. De Christelijke biographie moet den Christen in beeld brengen, voor zoover zijn persoonlijk leven het stempel van den Christus droeg, of worstelde om dien stempel te vertoonen. Dat

hierbij nu ook de institutaire daden en het niet-begraven van zijn talent behoort, geven we gereedelijk toe; maar toch, dit alles komt slechts in zooverre in aanmerking, als de gestalte van den Christus er in uitkwam; en daarom stelt het zoo telkens te leur als men zelfs in de biographieën onzer grootste geloofshelden aan dit persoonlijke leven zoo weinig zorgte ziet besteed. Trad die geestelijke zijde van het bestaan meer op den voorgrond, dan zou men zelf gevoelen, hoe die geestelijke bestaanswijze vaak bij eenvoudigen en stillen in den lande nog belangrijker uitkwam, en de Christelijke biographie zou metterdaad een openbaring worden van het werk des Heiligen Geestes in de Kerk, en vrucht dragen voor het leven. Thans daarentegen maakt het maar al te zeer den indruk, alsof dan eerst het buiten-institutaire leven belang inboezemt, zoo dit òf leidde tot een veel bezig zijn in Christelijk-philanthropische werkzaamheden, òf welopging in de excentriciteiten der mystiek. Alleen wat buitengewoon was, komt op die wijze in aanmerking. De piëtist en de mysticus worden in breede trekken geteekend, maar de gewone Christen, wiens geloofsontwikkeling en geloofsworsteling een normaal verloop hadden, schijnt het in beeld brengen van zijn geestelijk portret niet waard te zijn. Daarom zij er hier op aangedrongen, dat de Christelijke biographie niet ook voortaan uitsluitend strekke, om een door zijn kerkelijke bediening, philanthropische werkzaamheid of mystieke dweperij meer in het oog springend man, van naderbij te leeren kennen; maar dat ze zich bewust worde een eigen roeping te hebben, de roeping namelijk om de metamorphose van ons *persoonlijk* leven, als vrucht der palingenesie, zelfs allereerst in haar *gewone* variatiën, te doen kennen.

§ 36. *De Christelijke karakterkunde.*

Het tweede onderzoek, dat ons de Christelijke metamorphose van het *persoonlijk* leven moet leeren kennen, is dat naar het *Christelijk karakter*. Doel van dit onderzoek is *niet*, om uit de Heilige Schrift, aan de hand van het ethische dogma, een antwoord te zoeken op de vraag, hoedanig het Christelijke karakter zijn moet; maar om uit het verleden aan te toonen, welke ver-

andering feitelijk in dit karakter door den invloed, die van de Kerk uitging, *is* aangebracht. Vraagt men, of dit dan niet hetzelfde is, als wat de Christelijke Biographie beoogt, zoo luidt het antwoord ontkennend. Immers de Christelijke Biographie kan niet anders leveren dan de bijzondere stof, waaruit niet zij, maar de studie van het Christelijk karakter, eerst door generaliseering, het type als zoodanig kan opmaken. De Biographie houdt zich met het persoonlijk leven van één man of ééne vrouw bezig. Zij, als biographie, kan derhalve niet tot vergelijkende studie komen, en veel minder de algemeene trekken van het Christelijk karakter in hun historische ontwikkeling, en evenzoo in hun typische variatiën doen kennen, om als vrucht van dit onderzoek ons het Christelijk karakter *qua talis* in zijn historische verschijning voor oogen te stellen. Vandaar de noodzakelijkheid, om aan deze studie een eigen plaats in te ruimen. Want wel is soortgelijke studie dusver onder de auspiciën der Ethiek gedreven; maar encyclopædisch is dit niet te rechtvaardigen. De Ethiek is gelijk de meeste harer onderdeelen een *systematische*, of, gelijk wij ons veroorloven te zeggen, een *dogmatologische* studie, en dus onder beide benamingen een wetenschap, die niet onderzoekt hoe het was of is, maar hoe het behoort te zijn. De vraag daarentegen, hoe het Christelijk karakter zich phaenomenaal ontwikkelde, is niet thetisch, maar historisch, of, nader, ecclesiologisch te beantwoorden. De Kerk heeft, door de wereld in te gaan, deze metamorphose van het karakter tot stand gebracht, en alleen uit haar verleden kan ons derhalve de toelichting over dit phaenomenale toekomen.

Deze studie volgt encyclopædisch op de Christelijke Biographie, overmits ze deze als voorafgaande veronderstelt, en uit haar voornamelijk put. En wel kan men hiertegen het bezwaar opperen, dat iemands karakter juist het hem speciaal eigene is, en derhalve geen generaliseering toelaat, maar dit houdt ons niet op. Ook al heeft elke Jood van beteekenis een persoonlijk karakter, dat in die constellatie van trekken alleen hem eigen is, daarom weet men toch zeer wel, dat het menschelijk karakter onder deze natie een gemeenschappelijk Joodsch type draagt, dat men in allerlei

variatiën bij elk hunner terugvindt. Hetzelfde geldt van de Mohammedanen, van de Indiers, van de Chineezzen enz. Evenzoo nu heeft de leidende gedachte der Christelijke Openbaring van lieverlede zeker vast stempel op het menschelijk karakter onder de Christen-natiën afgedrukt. Dit greep niet op eenmaal plaats. Eerst van lieverlede werd dit stempel diep genoeg ingedrukt, zoo dat het algemeen herkenbaar werd, Die diepere indrukking ontstond daardoor, dat omgeving, levensusantie en nationale traditie, die eerst reageerden, daarna allengs met dat Christelijk type correspondeerden, en dat, toen aldus de te overwinnen tegenstand afnam, en de meewerkende factoren in kracht wonnen, het type zich duidelijker begon te vertoonen. Dit type vertoonde daarom geen strakke eenvormigheid, gelijk in de kloosterwereld. Veeleer ontstonden uit het nationale verschil, het verschil van levenspositie en uit het verschil van temperament en sexe in dat ééne grond-type zekere vaste variatiën; maar dit belette niet, dat deze variatiën elkander aanvulden, en dat zekere vaste grondtrekken door alles heenspeelden.

Dat ook deze karakterstudie intusschen critisch moet zijn, ligt in den aard der zaak. Ook in deze historie toch vertoonen zich verschillende stroomingen. Reeds in den strijd van Paulus tegen het Joodsche Christendom van zijn tijd komt dit uit. Vandaar dat in den loop der eeuwen velerlei zich als Christelijke karaktertrek voordeed, en soms zelfs stelselmatig gedreven werd, wat, nader bezien, veeleer reactie tegen de zuivere ontwikkeling van het Christelijk karakter was. Ook hier moet daarom door den historicus de critiek uit Gods Woord aangelegd, opdat hij in staat zij, aan te toonen, langs welke lijn het ware Christelijk karakter bezig is zich te ontplooien, en waar het door reactie of deformatie in zijn ontwikkeling werd opgehouden. Zoo is, om slechts dit ééne te noemen, het Puriteinsche karakter anders getint dan het Roomsche; iets waaruit nu geenszins volgt, dat òf het Puriteinsche òf het Roomsche het absoluut juiste is; maar waaruit dan toch de noodzakelijkheid geboren wordt, om beide critisch te ontleden, en bij deze critiek kan geen andere maatstaf aangelegd, dan die Gods Woord, en nader de Ethiek, ons in de hand

geeft. Alleen op die wijs erlangt ook deze studie een gedachte, die haar leidt, en kan ze ook voor de practijk vruchten afwerpen. Immers de Christelijke pædagogiek moet, zal ze wel loopen, allereerst zich toeleggen op de zuiverst mogelijke Christelijke metamorphose van het karakter. En dit doel nu kan ze niet bereiken, door eenvoudig thetisch te leeren, hoe het zijn moet; maar het is haar ook noodig te weten, langs welke lijn zich het Christelijk karakter ontwikkeld heeft; in welk stadium van ontwikkeling het op dit oogenblik verkeert; en met welke reactie en deformatie het op dit oogenblik, in een bepaalde omgeving, te worstelen heeft. Daartoe nu wordt vereischt, dat de ontwikkeling van het Christelijk karakter in zijn historisch verloop, naar een leidende gedachte, die aan de Schrift ontleend is, in schets worde gebracht; in haar variatiën worde geteekend; in haar worsteling met allerlei tegenstrevende elementen worde toegelicht; en bovenal centraal verklaard worde uit de veranderde positie, waarin het Christelijke geloof den menschelijken persoon, dank zij de ons geopenbaarde Godskennis, tegenover het Eeuwige Wezen plaatst.

§ 37. *De beschrijving der Christelijke vroomheid.*

Na de Biographie, en de studie van het Christelijk karakter, komt de historia pietatis Christianae, of het onderzoek naar het eigenaardig karakter van *de Christelijke vroomheid* aan de orde. Ten deele vormt dit onderzoek een speciale studie, die onder de generale studie van het Christelijk karakter kan gesubordineerd worden. Tot het menschelijk karakter als zoodanig behoort toch ook zijn religieuze signatuur, en in zooverre is de Christelijke vroomheid weinig anders dan één der trekken uit die constellatie van trekken, die samen het Christelijk karakter uitmaken. Hierin echter gaat dit onderzoek niet op. De theologie is de wetenschap der ons geopenbaarde kennis Gods. De verhouding, waarin het persoonlijk leven zich tegenover den aldus gekenden God bevindt en plaatst, heeft uit dien hoofde, ook afgescheiden van het Christelijk karakter, een geheel eigen belang. Ongetwijfeld brengt het geloof een metamorphose van geheel ons persoonlijk leven te

weeg, maar centraal gaat die metamorphose dan toch uit van ons religieuze leven. Terwijl alzoo de studie van het Christelijk karakter meer het oog vestigt op ons persoonlijk leven, gelijk het zich in het gemeene leven openbaart, behoort er een eigen onderzoek gewijd te worden aan de uitingen van ons persoonlijk leven in zijn verhouding tegenover God, en wat is dit, zoo men het generaliseert, anders dan de historie der Christelijke vroomheid, de pietas Christiana?

De pietas als zoodanig is geen uitsluitend Christelijk verschijnsel; algemeen genomen is zij een normaal menschelijke habitus. Deze zin voor het vrome uit zich daarom alle eeuwen door, bij allerlei volken, onder de inspiratie van allerlei godsdienstige voorstellingen, in velerlei vorm. Alzoo ontstonden er zekere typen van vroomheid, die ons in hun onderling verband toonden, hoe deze vrome zin zich uit en ontwikkelt, daar waar de ware Godskennis niet doordrong. Welke variatiën deze onderscheidene typen dan ook te aanschouwen gaven, ze hadden zekere trekken gemeen, die de vrucht waren van het gemis aan juiste kennis Gods. Toen nu de Christelijke Kerk de wereld inging, bracht zij de ware Godskennis, en heeft hierdoor dit algemeene vroomheidstype der paganistische wereld een aanmerkelijke metamorphose doen ondergaan. De vroomheid nam een andere gestalte aan; trad op in andere vormen; begon allengs een ander type te vertoonen. Deze metamorphose was vrucht van de palingenesie en de leiding des Heiligen Geestes, verklaard door het Woord. Maar ook hier was geen sprake van een plotselingen ommekeer, althans niet actueel. Potentieel was alles nieuw geworden, maar het nam tijd, eer deze potentieele metamorphose ook op het gebied der vroomheid zich actueel en zelfstandig vestigen kon. Ook hier greep een worsteling plaats. De overgeleverde vorm der vroomheid poogde zich te handhaven, gelijk men dit reeds in den Joodschen Christen ziet, en daartegenover poogde de spiritualistische richting zich al te zeer van de basis van alle pietas in den mensch los te maken. Uit de dooreenwoeling van deze drie factoren ontstonden toen allerlei gemengde vroomheidsvormen. Die vermenging leidde ook hier tot deformatie. En niet dan door gestadige reactie tegen deze valsche vermen-

ging, gelukte het aan de Kerk allengs de pietas in zuiverder sporen te leiden. Toch hield daarom de tegenstand niet op, en zoo iets uit de historie van Christus' Kerk duidelijk is, dan wel dit, dat er in geen tijdperk een machtige religieuze gisting kan ontstaan, of aanstonds woelen alle teruggedrongen elementen weer naar boven, en spat de pietas Christiana in allerlei overdrijving en wildheid uit. Denk slechts aan de excessen dezer doolgeraakte pietas in het laatst der Middeleeuwen, en onder de leiding van Schwenkfeld en de Anabaptisten in de dagen der Reformatie.

Het is daarom een zeer interessante, dusver maar al te zeer verwaarloosde studie, die ons de ontwikkeling en het verloop van dit Christelijke vroomheidstype in haar variatiën en deformatiën moet leeren. Hierbij is het vooral te betreuren, dat het onderzoek zich ook op dit punt tot nog toe veel te uitsluitend met de abnormale verschijnselen bezighield, en aan de normale ontwikkeling zoo weinig aandacht wijdde. Slaat men een theologischen catalogus van eenige volledigheid op, dan zal men gansche rubrieken vinden, die gewijd zijn aan de studie van het Swedenborgianisme, aan de Theosophen van alle gading en aan allerlei mystieke secten. Daarover is de litteratuur zeer uitgebreid. Bijster schraal daarentegen is de litteratuur, die ons ter beschikking staat voor de normale ontwikkeling van het vroomheidstype in de verschillende instituten der Christelijke Kerk, en nog schraller de litteratuur van het historisch verloop, dat het vroomheidstype in de onderscheidene perioden der Christelijke kerkhistorie nam. Men bepaalt zich dan bijna uitsluitend tot het beschrijven der cultusvormen, alsof daarin het persoonlijk leven der vroomheid opging. Toch heeft, evengood als de mysticus van allerlei gading, ook de gewone, normale Christen een leven in den omgang met zijn God, en is het van het hoogste gewicht te weten, door welke worstelingen dit leven heengaat en tot welke resultaten het leidt. Met name de prediking zou door die kennis gevoed worden. Kan het toch niet de roeping van den prediker zijn, om causeriën te houden, noch om eenvoudig objectief de waarheid te verkondigen, maar is het zijn plicht zijn hoorder aan zichzelf te ontdekken, en bij zijn persoonlijke vroomheid leiding te geven, hoe zal hij dit doel dan bereiken kunnen,

zoo hij dit vrome leven niet anders kent dan uit eigen ervaring of uit de mededeeling van enkele personen? En juist blik hierop kan hij immers eerst daardoor erlangen, dat hij de historia pietatis in den loop der eeuwen vervolge; daardoor te weten kome, met welke elementen hier te rekenen valt; formatie van deformatie, variatie van grondtype leere onderscheiden; en alzoo zich bekwame om, met dit historisch kompas in handen, koers en richting te geven aan wie met hem dobberen op deze soms fel bewogen wateren.

Hiertoe zal de studie der Christelijke vroomheid intusschen slechts dan kunnen leiden, indien ze niet de fout begaat, om de vroomheid schier uitsluitend in de vormen van aanbidding te zoeken. Ongewijfeld hooren ook deze er toe, maar ze vormen er slechts de uitwendige zijde van. Het eigenlijke leven der vroomheid wordt doorleefd in het hart; vloeit vandaar uit in de adoratie, in het religieuze gemeenschapsleven, en in de neigingen der ziel, die in daden uitgaan. Deze studie moet daarom veel dieper indringen; en kan niet rusten eer ze de verhouding op het spoor is, waarin de ziel zich tot haar God weet, en de motiën kent, die door deze relatie in beweging geraken. Ze is daarom in hoofdzaak een geestelijke en psychologische studie, die zich rekenschap heeft te geven van de antinomieën, waarin de wedergeborene, zoolang hij in dit lichaam des doods omwandelt, gedurig verward wordt, en van de verscheidene manieren, waarop de Christelijke vroomheid poogt, deze antinomieën te boven te komen. De stof voor deze studiën is niet zoo licht bijeen te zamelen. Ze wordt ten deele gevonden in de epistolaire nalatenschap, in de Christelyke lyriek, in enkele autobiographiën, in sommiger confessiën, naar den trant van Augustinus' *Confessiones*, in de paraenetische litteratuur, die van eigen geestelijke ervaring uitgaat, in de geschiedenis der ascese, in de poenitentie geschriften, en voorts in de breede litteratuur der zuivere en onzuivere mystiek. Uit deze vele stof is deze historia pietatis echter alleen door zulk een theoloog op te maken, die zelf in de eigen ziel deze diepste worstelingen van het religieuze leven mee

doorworsteld heeft. Wie aan den wal bleef, verstaat het leven op dezen geestelijken oceaen niet. En ook is deze historia pietatis Christianae dan alleen te leveren, zoo men critisch, met Gods Woord in de hand, haar verloop vervolge; eenvoudig wijl anders het gevaar ontstaat, dat men zijn eigen vroomheid tot norma kiest, en alzoo zich buiten staat stelle, om wat *normale* ontwikkeling is, ook hier van de *abnormale* deformatiën te onderscheiden.

TWEEDE SECTIE.

VAKKEN RAKENDE DE KERSTENING VAN HET GEORGANISEERDE LEVEN.

§ 38. *Het Christelijk huisgezin.*

Naardien Gods Openbaring niet strekt, om het menschelijk leven te vernietigen of te ignoreeren, ten einde, naast dit gezonken menschelijk leven, een andersoortig geestelijk leven in anabaptistischen trant te verwezenlijken, maar er veeleer op doelt, om het menschelijk leven zelf, gelijk dit uit de schepping opkwam, en sinds door de zonde gedefformeerd werd, te herscheppen, doelt de Christelijke metamorphose niet alleen op het *persoonlijk leven*, maar ook op die zijden van ons menschelijk leven, die ons met anderen gemeen zijn, en dies ons met anderen in gemeenschap brengen. In dien zin nu opgevat is het menschelijk leven in zijn uiting òf georganiseerd òf vrij in zijn beweging. Het treedt georganiseerd op in het *huisgezin*, ten deele in de *maatschappij*, en in den *staat*; maar zonder noodwendige organisatie op het gebied van letteren, kunsten en wetenschappen. Vandaar dat onze tweede sectie die vakken saamvat, die hun studie richten op de Christelijke metamorphose van huisgezin, maatschappij en staat, om daarna in eene derde sectie gelijke studie met opzicht tot de letteren, de kunst en wetenschappen te laten volgen. Dat het *huisgezin* hierbij encyclopædisch vooropgaat, spreekt vanzelf. Het principium divisionis toch ligt hier niet in de metamorphoseerende kracht, die voor al deze

objecten dezelfde is, maar in de onderscheidene objecten, waarop deze kracht werkt. Het principium divisionis moet uit dien hoofde aan die objecten, in hun onderlingen samenhang, ontleend worden. En overmits nu het huisgezin de kiem is, waaruit èn maatschappij èn staat opkomen, kan het niet anders, of het *huisgezin* heeft hier den voorrang. Iets waaraan, ter voorkoming van misverstand, nog zij toegevoegd, dat de *Kerk*, hoezeer niet minder dan de Staat een organisatie, hier daarom achterwege blijft, overmits de Kerk niet uit het menschelijk leven opkomt, maar als afzonderlijke institutaire organisatie tijdelijk bij het menschelijk leven bijkomt, en bij haar dus niet van metamorphose kan gesproken worden. De institutaire Kerk is in haar optreden geen herschepping of metamorphose van wat bestond, maar iets dat als nieuwe formatie optreedt *naast* de bestaande organisatiën. We mogen daarom niet spreken van huisgezin en maatschappij, staat en Kerk; maar moeten ons bepalen tot de eerste drie.

Het feit nu, dat de Christelijke Kerk door haar optreden onder de volkeren ook het *Huisgezin* zekere metamorphose heeft doen ondergaan, vindt geen tegenspraak. Het huisgezin is de rijkste van alle primordiale instellingen, dat als zoodanig zelfs hoog boven den staat uitsteekt. Is toch naar luid Art. 36 der Confessio Belgica de Overheid slechts „uit oorzaak van de verdorvenheid des menschelijken geslachts” ingesteld, en valt kwalijk in te zien, wat er voor de Overheid te doen over zou blijven, indien alle rechtsstrijd onder menschen ontbrak; het huisgezin daarentegen is in de Scheppingsordinantie zelve gegrond. God heeft gewild, dat er zou zijn man en vrouw, en dat uit man en vrouw het kind, straks de kinderen, zouden geboren worden, en dat uit deze heilige eenvoudige ordinantie alle die vele verhoudingen en rijk vertakte relatiën zouden voortkomen, die het leven van het gezin en in verband met het gezin het familieleven in engeren zin genomen, beheerschen. Uit dien hoofde kan het niet anders, of ook de ontwikkeling van het *Huisgezin* moest door de zonde wel op doolwegen worden geleid, en de herschepping door den Heiligen Geest *moest* dus ook op het Huisgezin hare uitwerking hebben. Het Christelijk huisgezin is dan ook

feitelijk een ander huisgezin geworden, dan het paganistische of Islamitische. Het draagt een eigen karakter, het vertoont een eigen type, het treedt op in zichtbaar gewijzigden vorm. Ook dit resultaat echter is niet op eenmaal verkregen, althans niet actueel, en zelfs nu nog kan niet gezegd worden, dat de strijd over de juiste metamorphose van het gezin tot stilstand is gekomen. Over de al of niet ontbindbaarheid van het huwelijk, over de graden van bloedverwantschap, die het huwelijk uitsluiten, over de verhouding van man en vrouw, over de positie der kinderen in het gezin, over voogdij en zooveel meer, wordt ook thans nog onder Christenen strijd gevoerd. Het is daarom van het hoogste belang, dat de historie van deze metamorphose van het huisgezin ons duidelijk voor oogen worde gesteld. De Christelijke Kerk vond bij haar optreden in de Joodsche, in de Oostersche, in de Grieksch-Romeinsche, in de Germaansche wereld onderscheidene typen van het huisgezin, die ze eerst overnam, en waarop ze eerst van lieverlede metamorphoseerend inwerkte. En nu zelfs nog komt de Christelijke Kerk in Azië en Afrika door de zending in aanraking met weer andere typen van huislijk leven, waarop ze allengs reformeerend moet inwerken. De historie van het Christelijk huisgezin heeft ons alzoo duidelijk te maken, hoe deze type was, toen de Christelijke Kerk onder deze volken optrad, en op wat wijs en langs wat weg ze allengs tot haar metamorphose van het huisgezin en zijn onderscheidene relatien gekomen is. Juist wijl het hier een *georganiseerde* zijde van het menschelijk leven gold, waarop dus de Kerk veel meer rechtstreeks dan op het *persoonlijk* leven kon inwerken, zijn de variatiën bij deze ontwikkeling veel minder sterk, en treedt hier veeleer een geheel andere variatie op den voorgrond, t.w. in de verhouding waarin de Kerk zelve zich tot het huisgezin geplaatst heeft. Eenerzijds toch gaat er een strooming, die de vrijheid en zelfstandigheid van het huislijk leven onaangetast laat, maar ook anderzijds een strooming, die het huiselijk leven schier geheel, en althans bij elke gewichtige levensuiting, onder de voogdij der geïnstitueerde Kerk plaatst. Reeds deze variatie maakte, dat ook hier worsteling tusschen onderscheidene leidende ideeën ontstond, en dat

tengevolge hiervan ook bij de metamorphose van het huisgezin deformatie voorkwam, waarmee rekening is te houden. Ook hier moet uit dien hoofde critisch te werk gegaan, en moet de historicus bij het licht der Schrift weten aan te geven, waar de zuivere lijn van ontwikkeling voortloopt, en waar afwijking plaats greep. Iets waaraan ten overvloede nog zij toegevoegd, dat de historie van het Christelijk huisgezin of generaal of speciaal kan behandeld, en dat er voor een afzonderlijke historie van het Christelijk huwelijk, het Christelijk erfrecht, en zooveel meer, te over stof aanwezig is.

§ 39. *Het Christelijk volksleven.*

Ook op het volksleven in zijn verschillende kringen heeft de Kerk van Christus door haar optreden onder de natiën allengs een ander stempel gedrukt. De volkeren van Azië's westkust, Noord-Afrika en Europa hebben hun vroeger leven niet ongewijzigd voortgezet, maar hun volksleven zekere metamorphose doen ondergaan, en het is ook hierin dat de werking van de Kerk als organisme uitkomt. Vandaar nu een eigen vak van studie, dat zich ten doel stelt deze Christelijke metamorphose van het nationale leven der onderscheidene volkeren na te speuren, ten einde ook langs dezen weg de drijfkracht der ons van God gegeven Openbaring te leeren verstaan. Ook het volksleven toch, nu nog losgedacht van eenige politieke institueering onder de Overheid, is een dier formatiën van ons menschelijk leven, die door den Heiligen Geest gezuiverd en veredeld moesten worden. Wel is de Overheid er om der zonde wille, en valt deze bijna weg, als de zonde zal te niete zijn gedaan, maar daarom verliest nog volstrekt het *nationale* leven zijn beteekenis niet. Immers nog voor den troon van het Lam roepen de gezaligden uit: Ἑγώρασας τῷ Θεῷ ἡμᾶς ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους. Ongetwijfeld kwam deze metamorphose langzamer tot stand en drong minder diep door dan die van het huisgezin, juist doordien het publieke leven der natiën, niet alleen uit zijn aard ook toen poogde te volharden in den eens betreden weg, maar vooral oudtijds, meer nog dan nu, met het wezen der heerschende culte was saamgevolch-

ten. Ware nu de bekeering dezer volkeren langzaam toegegaan en ware ze door individueele missie tot stand gekomen, zoo zou de Heilige Geest, die in de Kerk woonde, ook het volksleven van lieverlede van uit dit middelpunt hebben omgezet. Doch dit is niet geschied. Toen eenmaal het tijdperk der vervolgingen gesloten was, kwam deze bekeering der natiën in den regel zelfs massaal tot stand, trad de Christelijke Kerk eenvoudig in de plaats en in de rechten der vroegere religie, en werd de kerstening van het volksleven een zaak van compromis. Het volksleven wordt veel sterker door den levenstoon der lagere, breedere volksklasse dan door zijn meer aristocratische bestanddeelen beheerscht, en overmits massale bekeering juist die lagere klasse meer van kleed dan van gezindheids des gemoeds deed verwisselen, was het natuurlijk dat de oorspronkelijk paganistische volksaard in allerlei nationaal gebruik nog langen tijd standhield, en zelfs nu nog niet geheel uitsleet, ook al vestigde inmiddels de Kerk in alle leuzen en namen den Christelijken titel.

Deze omstandigheid verzwaart op niet geringe wijze het welslagen van dit studievak, overmits het een afzonderlijk onderzoek voor elk afzonderlijk volk, en soms in elk volk voor zijn onderscheidene stammen, behoort in te stellen, en hierbij uit heeft te gaan van hetgeen de ethnologie omtrent de oorspronkelijke gesteldheid van het nationale leven bij alle deze volkeren ten beste geeft. Reeds deze gegevens echter zijn voor de meeste volkeren bijster schraal, en ook de bronnen, waaruit de langzame omzetting van deze nationale usantiën, dank zij de kerstening van het volk, moeten gekend worden, vloeien verre van mild. In de oude historiën en volksbeschrijvingen toch werd op de lagere volksklasse, die in de eerste plaats deze gebruiken vestigt, beheerscht en met groote taatheid in stand houdt, veel minder gelet dan op de exploiten der toongevende en heerschende klasse. Het vereischt daarom onuitputtelijk geduld om zich uit de niet zeer talrijke, en vaak hoogst onzekere gegevens, die ons hier ten dienste staan, een eenigszins juiste voorstelling te vormen van de metamorphose, die plaats greep. Van een historische toelichting van deze metamorphose, ingedeeld in onderscheidene tijdperken, moet

in den regel worden afgezien, en er is reeds veel bereikt, indien het gelukt, in de nationale usantiën, gelijk die thans bestaan, het oorspronkelijk paganistisch element scherpelijk van de gevolgen die de kerstening voor het volk had, te onderscheiden. Doch ook met de kennis van dit onderscheid is men nog niet waar men wezen moet. Men heeft hier toch niet enkel te rekenen met de tegenstelling tusschen de vroegere en latere religieuze invloeden, die op het volksleven inwerkten, maar ook met de tegenstelling tusschen den nationalen grondtrek en de wijziging in dien grondtrek door de religieuze invloeden aangebracht. Daarom moet deze studie ook comparatief zijn, en eerst als duidelijk bleek, wat bij de onderscheidene volkeren in hun nationale usantiën uitvloeisel was van hun eigen aard, en in hoeverre de kerstening van het volksleven hierop een eigen stempel afdruckte, geraakt men in staat, om de vraag te beantwoorden, welke de invloed is, die de Christelijke Kerk, als zoodanig, op het volksleven in het generaal heeft uitgeoefend.

Het veld van dit onderzoek is zeer breed. Het nationale leven toch uit zich volstrekt niet alleen in zijn volkszangen en volks-sagen, in zijn leuzen en spreekwoorden, in zijn volksfeesten en volksspelen, in zijn kleederdrachten en sieradiën, in zijn huwelijks- en begrafenisusantiën, maar minstens evenzeer in zijn maatschappelijke gewoonten, in de wijze van onderling verkeer, in de wederzijdsche verhouding der onderscheidene standen, in de positie van ambacht en bedrijf, van handel en nijverheid; denk slechts aan het gildeleven; en evenzoo in zijn nationaal partijleven, in de met elkaar worstelende stroomingen in den boezem van het nationale leven, en ook in zijn sympathetische of antipathetische verhouding tot de omliggende volkeren. En toch is het eerst uit het heldere inzicht in alle deze verhoudingen, traditiën en gebruiken, dat valt op te maken, in hoever de kerstening van het volk metterdaad wijzigingen in zijn nationaal bestaan heeft te weeg gebracht. En ontvangt deze studie reeds hierdoor de handen vol met te verwerken stof, die stof wordt nog vermeerderd door het optreden bij eenzelfde volk van meer dan één Christelijk type, als gevolg van het zich vestigen in zijn midden van meer dan

één kerkelijk instituut. In Groot-Brittanje b. v. is het Iersche, Schotsche en Engelsche type niet alleen onderscheiden krachtens het verschil in herkomst van deze drie stammen, maar minstens evenzeer ten gevolge van het zeer onderscheiden stempel, dat het Roomsche-Catholicisme in Ierland, het Puritanisme in Schotland en the Church of England in Engeland op het volksleven afdruckte. Juist dit laatste onderscheid noodzaakt daarom ook deze studie, om critisch te werk te gaan. Ook zij kan niet eenvoudig als Christelijk accepteren al wat zich voor Christelijk uitgeeft, maar is geroepen om te schiften tusschen schijn en waarheid; en dienvolgens mag ook zij alleen datgene als vrucht van het organisch leven van Christus' Kerk boeken, wat naar uitwijzen van Gods Woord metterdaad aan het $\sigma\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \chi\rho\omicron\upsilon\varsigma$ ontleend is.

§ 40. *De Christelijke Staat.*

De derde studie die onder deze sectie thuishoort, stelt een onderzoek in naar den invloed van de Kerk als organisme op het *staatkundige* leven der volkeren. Niet om in anabaptistischen zin een Christelijk staatsleven als een separatum quid naast het uit de volkeren opgekomen staatkundig leven te stellen. Alle pogen toch, dat zich daarnaar uitstreckte, ging tegen den eisch en de bedoeling van het Evangelie in. Het kerkelijk instituut is een separatum quid, dat met een eigen en zelfstandige organisatie nieuw in het leven der volkeren optreedt; maar noch het huisgezin, noch het nationale leven, noch het staatkundig leven der volkeren wordt door de Kerk van Christus nieuw gecreeerd. De Kerk vindt deze phaenomena voorhanden, als uit de schepping en de gemeene genade opgekomen, en begint met deze te nemen, gelijk ze zijn. Zelfs de slavernij wordt door de heilige apostelen niet voetstoots afgeschaft. Er mag hier dus alleen sprake zijn van de *herschepende* uitwerking, die het optreden van de Kerk, als organisme, op het bestaande staatkundig leven heeft gehad. Want wel heeft ook het kerkelijk instituut herhaaldelijk pogingen aangewend, om rechtstreeks het staatkundig leven der volkeren te beheerschen, en in de Middeleeuwen is dit zelfs ten deele gelukt; maar dit kon geen stand houden, en heeft bijna

allerwegen geleid tot knechtschap van het instituut der kerk onder den Staat. Niet de Staat, maar de Kerk heeft hier ten slotte haar vrijheid bij ingeboet. Steeds behoort dus wel onderscheiden, dat de Overheid, en met haar het staatsleven, niet opkomt uit de bijzondere genade, maar uit de gemeene genade, en met name uit het Noachitisch verbond, zoodat de institutaire Kerk, die rechtstreeks uit de bijzondere genade voortkomt, niet met den staat uit eenzelfden wortel leeft, maar in haar wortel zelf van den staat onderscheiden is. Van een Christelijken staat mag dus nooit in dien zin gesproken, alsof zulk een staat een schepping van het Evangelie ware. Ook in een Christelijken staat blijft het staatsleven opkomen uit de gemeene genade, behoort dus tot het natuurlijk leven en niet tot het genadeleven, en kan dienvolgens het epitheton van „Christelijk” nooit anders dan als nadere qualificatie ontvangen. Ook bij het niet-Christelijke staatsleven komt zulk een epitheton, in zooverre alle staatsinrichtingen der oudheid zekere plooï hadden ontvangen van de religieuze denkbeelden en usantiën, die bij elk volk heerschende waren; en in ons modern staatsleven is, sinds de Fransche Revolutie, tot op zekere hoogte een anti-Christelijke geest aan het woord gekomen. Men kan dus zeggen, dat het staatsleven *altoos* den invloed van zekeren heerschenden geest ondergaat, en waar nu sprake is van een *Christelijk* staatsleven, wordt met deze bijvoeging uit dien hoofde niets anders aangeduid, dan dat deze heerschende geest bij de gekerstende natiën, in meerdere of in mindere mate, de Christelijke geest is geweest. Het is dan ook opmerkelijk, hoe het Romeinsche recht, gelijk dit in substantie eeuwenlang gegolden heeft, herkomstig is van Christenkeizers, die er allermint aan dachten, om een nieuw-Christelijk recht, als zoodanig, te scheppen, maar die het overgeleverde recht bevestigden en dit slechts zeer soberlijk wijzigden, voor zoover de invoering van het Christendom als staatsgodsdienst hiertoe noodzaakte.

Deze Christelijke metamorfose van het staatsleven wordt in hoofdzaak gekend uit de wetgeving, met inbegrip van de rechtsbedeeling. In wet en recht zijn van lieverlede merkelijke wijzigingen tot stand gekomen, waarbij het oog moet gevestigd worden volstrekt niet alleen op al zulke bepalingen, die met de

Kerk of hare usantiën en rechten rekenden, maar veel meer zelfs op het gewijzigde standpunt, dat allengs werd ingenomen, en op den gewijzigden geest, die op elk gebied van volkerenrecht, staatsrecht, burgerlijk recht en strafrecht de uitgevaardigde bepalingen beheerschte. Taak van dit vak van studie is derhalve, om, uitgaande van de vroeger geldende wettelijke en rechterlijke bepalingen en usantiën, na te gaan, welke wijziging wet en recht in den loop der eeuwen, en bij de onderscheidene volkeren, onder den invloed van Christus' Kerk ondergaan hebben. Een historische en te gelijk comparatieve studie, die ten slotte het algemeene uit het bijzondere heeft af te scheiden, om als resultaat te vinden, welke wijziging de Kerk, als zoodanig, in de staatkundige verhoudingen heeft aangebracht. Eene studie, die ook hier critisch moet zijn, overmits velerlei onder den naam van Christus is ingevoerd, dat slechts strekte, om voor heerschzucht of demagogie een dekmantel te vinden, en zich te heiligen in de oogen des volks. Critisch ook deswege, wijl in de onderscheidene landen en eeuwen de verschillende typen van het institutaire leven der Kerk tot zeer uiteenloopende wijzigingen in recht en wet hebben geleid, die eerst door de toetsing aan Gods Woord zóó kunnen geschift worden, dat duidelijk blijke, wat waarlijk uitvloeisel van Christus' Geest was, en wat zich slechts met den naam van den Christus dekte. — Intusschen kan dit studievak niet volstaan met uitsluitend de wetgeving en de rechtsbedeeling te onderzoeken. Achter die wetgeving toch liggen de beginselen, waaruit zij opsproot, en die de algemeene verhoudingen beheerschen, waarin de Overheid tegenover dien God stond, bij wiens gratie zij regeerde, waarin die Overheid zich stelde tot het volk, waarover God ze had aangesteld, en waarin de verschillende standen in het volk over en weer tot elkander stonden. Ook tot die beginselen moet uit dien hoofde het onderzoek zich uitstrekken, en deze moeten uit de historie worden toegelicht; terwijl de vrucht van dit vak van studie is, dat eerst bij haar licht de Kerk, ook in haar prediking, tot een helder inzicht kan komen, in wat weg ze, op het apostolisch voetspoor, de geloovigen, in hun qualiteit van burgers van den staat, te leiden heeft.

DERDE SECTIE.

VAKKEN RAKENDE DE KERSTENING VAN HET NIET-
GEORGANISEERDE LEVEN.§ 41. *De Christelijke letterkunde.*

Letterkunde, wetenschap en kunst zijn als zoodanig uitingen van het menschelijk leven, die zich overal vertoonen, waar dit leven tot hooger en bloei komt. Ze komen niet bij dit leven bij, maar er uit voort, en zijn er dus inhaerent aan. Toch zijn ze in zoverre van de huiselijke, nationale en politieke levensuiting onderscheiden, dat huisgezin, natie en staat, zij het ook vaak in gebrekken vorm, dan toch allerwegen worden aangetroffen, terwijl de letterkundige, wetenschappelijke en aesthetische uiting van het volksleven eerst later aan de orde komt; en ten andere niet minder door dit verschil, dat huisgezin, natie en staat ons het volksleven in zijn organisatie vertoonen, terwijl de drie hoogere uitingen, die in deze derde sectie besproken worden, zulk een organisatie missen. Alleen van de wetenschap zou men kunnen zeggen, dat ze zekere organisatie in de school bezat, en derhalve, voor zover de Overheid de school veelszins tot zich trok, in de organisatie van den staat ligt ingeschald; maar ook waar dit het geval was of nog is, raakt dit het *onderwijs* en niet de *wetenschap* als zoodanig. De wetenschap vormt een eigen *respublica litterarum*, heeft haar eerste school, zoo in Griekenland als in het Europa der Middeleeuwen, als vrije inrichting laten optreden, en handhaaft ook nu nog, althans in ideëlen zin, haar koninklijke onafhankelijkheid. Het is uit dien hoofde, dat we de letterkundige, wetenschappelijke en aesthetische uiting van het volksleven, als *niet* georganiseerd, in een afzonderlijke sectie encyclopædisch saamvoegen.

De letterkunde gaat hierbij vooraan, overmits het letterkundig leven chronologisch pleegt voor te gaan, en ze wordt niet onder de Christelijke kunst begrepen, naardien allerminst van alle Christelijke letterkunde kan worden gezegd, dat ze ook maar den toelag verraadt, om het schoonheidsgevoel te bevredigen. Waar,

gelijk hier, letterkunde niet in den zin van *bellettrie* wordt genomen, maar als algemeen begrip voor alle kennis van wat te boek gesteld is aan belangrijke mededeelingen en gedachten, neemt ze een eigen plaats in, en valt als zoodanig niet onder de aesthetiek, Gewaagt men nu van de kerstening ook der aldus verstande letterkunde, dan behoort hier tweeërlei te worden onderscheiden. Eenerzijds toch staat men hier voor de vraag, in hoeverre de Kerk als organisme ook invloed geoeffend hebbe op de algemeene litterarische bezigheid der volkeren; en anderzijds dient er op gelet, dat de Kerk van Christus, met het oog op haar eigen leven, een eigenaardige, en in zooverre nieuwe letterkunde in het leven riep. Dat we ook dit laatste desniettemin onder de kerstening der letterkunde opnemen, vindt hierin zijn oorzaak, dat ook de Christelijke letterkunde, in strikten zin, formeel dezelfde middelen bezigt als de overige letterkunde. Ze spreekt in dezelfde taal, ze bedient zich van dezelfde dialectiek, ze gebruikt soortgelijke termen om zich uit te drukken, ze houdt zich aan dezelfde strophen en stijlvormen. Kortom, ze bouwt zeer zeker een huis van eigen type, maar ze doet dit met behulp van hetzelfde materieel en dezelfde architectonische middelen, die ook elders worden aangewend, en die zij niet schiep, maar gereed vond, en uit den usus communis overnam. En wel heeft ze in menig opzicht de gebruikte taal met nieuwe woorden verrijkt, of ook de beteekenis van gebezigde woorden gewijzigd, maar dit reikt niet verder dan de gemeene invloed, dien elk nieuw phaenomenon op het taalgebruik pleegt uit te oefenen. In het midden dezer eeuw heeft de opkomst van het stoomwezen, en tegen het einde dezer eeuw het opkomen van het sportwezen, een gelijksoortige verrijking van onzen woordenschat of wijziging in de beteekenis der woorden aangebracht. Ook bij volle erkenning van den invloed van de Christelijke Kerk op de taal, blijft het niettemin ontegensprekelijk, dat ook de Christelijke letterkunde de gewone hulpmiddelen van het menschelijk leven overnam, die ook buiten de Kerk het opkomen eener letterkunde mogelijk hadden gemaakt.

Dat men tot dusver deze Christelijke letterkunde, in dien strikten zin, gemeenlijk als *Pairologie* aanduidde, had zeer zeker haar

oorzaak. De Patres, nu in ruimeren zin genomen, zijn voor deze letterkunde, wat de classieken op aesthetisch gebied zijn. Ze vertoonen ons van deze letterkunde de hoogtepunten. Zij zijn het, die niet slechts als anderen, de gewone taal en syntactische structuur gebezigd hebben, om hun gedachten uit te drukken, maar die aan hun geestelijk eminente positie op kerkelijk terrein tevens zulk een talent van betoog en uiteenzetting, en zulk een meesterschap over de taal paarden, dat zij, in onderscheiding van anderen, taal en syntaxis en dialectiek gedwongen hebben, om zich aan den Christelijken geest dienstbaar te stellen. De *dii minores* worstelen, om hun nog onheldere gedachten uit te drukken in een taal, die voor die gedachten nog niet de wijze van uitdrukking heeft gevonden, maar de Patres heerschen koninklijk en dwingen alle instrument der letterkunde om hen te dienen. De heldere gedachte glanst bij hen in het juist gekristalliseerde woord. In zooverre bestond er dus aanleiding en recht, om aan de groep der Patres in de Christelijke letterkunde de plaats der eere toe te wijzen, en was de naam van Patrologie voor een onderdeel van deze letterkunde geenszins kwaad gekozen. Jammer slechts, dat men, wel verre van deze patrologie als een onderdeel van een algemeen begrip op te vatten, ze geïsoleerd liet staan, en de overige Christelijke letterkunde veronachtzaamde. En nog meer valt het te betreuren, dat men, in plaats van de patrologie van de patristiek te onderscheiden, deze beide begrippen dooreenmengde, en diensgevolge het belang der patrologie meer zocht in de beteekenis van de Patres voor het dogma, dan in hun uitnemendheid als vertegenwoordigers der Christelijke letterkunde. Om aan deze verwarring te ontkomen, is het daarom encyclopædisch noodzakelijk: 1^o. om te onderscheiden tusschen de *Patristiek* als de bestudeering der Patres, in zooverre deze de geestelijke vaders van het dogma zijn. en de *Patrologie* als de studie van de Patres in zooverre zij een plaats der eere innemen in de Christelijke letterkunde; 2^o. dat de *Patrologie*, in dezen engeren zin opgevat, niet langer geïsoleerd blijve staan, maar genomen worde als gesubordineerd aan het algemeen begrip van de Christelijke letterkunde aller eeuwen. We

bespreken daarom eerst de Christelijke letterkunde in het algemeen; daarna de patrologie; en ten slotte den invloed van de Christelijke Kerk op de gemeene letterkunde.

1. De Christelijke letterkunde in het algemeen.

De Christelijke letterkunde laat zich niet voor de achttien eeuwen, die achter ons liggen, op voet van gelijkheid behandelen. Zoolang die letterkunde zich nog tot een kleine lijst bepaalt, heeft alles, tot zelfs het geringste en meest waardelooze stuk, dat tot ons kwam, beteekenis. Dit geldt met name van de vroegste periode, overmits toen de verschillende stengels van de ééne plant nog niet zoover uiteen waren gegroeid, en deswege elke thans tot macht gekomen richting zich door een beroep op die vroegste periode ook historisch poogt te legitimeeren. Uit deze vroegste periode behoort daarom *al* wat gespaard bleef, en reeds bekend is of nog ontdekt zal worden, in den kring der Christelijke letterkunde te worden opgenomen; niets uitgezonderd. In minder strengen zin geldt dit ook nog voor de eerst volgende eeuwen, wijl toen de plant haar stengels wel reeds had uitgeschoten, maar toch de lijn nog niet zichtbaar was. waarin die stengels zouden uitgroeien. Maar nauwelijks gaan we de Middeleeuwen in, of die oorspronkelijke levensenergie begint in de schriftelijke nalatenschap derwijs te dalen, dat schifting noodzakelijk wordt; en wel begint die levensenergie in de eeuw der Reformatie weer krachtiger te golven, maar sinds de drukkunst haar spot met Pred. XII : 12 ging drijven en onze bibliotheken en archieven het te loor gaan van het geschrevene of gedrukte meerendeels voorkwamen, breidt de stroom der teboekgestelde mededeelingen en beschrijvingen zich derwijs over de velden uit, dat uit deze nalatenschap slechts een klein deel meer tot de Christelijke letterkunde kan gerekend worden. Algemeen stemt men dan ook toe, dat, terwijl voor den aanvang zelfs het meest onbeduidende fragment als een parel uit den stroom der vergetelheid wordt opgevischt, niet één tiende deel van hetgeen in de vorige en in deze eeuw op kerkelijk gebied het licht zag, als een bestanddeel van de Christelijke letterkunde te eeren is. En al geven we nu toe,

dat de antiquitas zonder meer bij deze schifting aanmerkelijk gewicht in de schaal legt, toch geldt hier niet minder een verschil in karakter. Tot de kerkelijke letterkunde toch behoort niet al wat op kerkelijk gebied geschreven is, maar alleen datgene, waaruit de aard van de Christelijke Kerk, zoo institutair als organisch, hetzij dan in haar gezonde of in haar kranke ontwikkeling, kan gekend worden, Waar niet meer het bewustzijn der Kerk zich uitspreekt of verraadt, maar eenvoudig opteekening van feiten of redeneerende beschouwing aan het woord is, klopt de ader van het kerkelijk leven niet, en kan van Christelijke of kerkelijke letterkunde niet wel sprake zijn.

De Christelijke letterkunde in algemeenen zin stelt zich uit dien hoofde tot taak, om de schriftelijke nalatenschap uit de na-apostolische periode en de periode der groote conciliën zoo volledig mogelijk op te sporen, de teksten zoo goed mogelijk te emendeeren, en over elk stuk en zijn vermoedelijken schrijver al dat historisch en critisch licht te laten schijnen, dat ons in staat stelt, om zijn waarde te bepalen, In de tweede plaats heeft ze die verschillende stukken uit eenzelfde periode naar haar geestelijke genealogie te ordenen en te rangschikken, opdat in de verscheidenheid perspectief kome en de kleurschakeering helder voor oogen sta. En ten slotte heeft ze uit deze aldus geschifte en geordende litteratuur een letterkundig beeld van de geheele historische ontwikkeling te ontwerpen, De arbeid, hieraan ten koste te leggen, mag zich niet bepalen tot de dusgenaamde orthodoxe letterkunde, maar richt het onderzoek ook op de heterodoxe nalatenschap, overmits ook in deze min of meer haeretische ontwikkelingen, hetzij per complementum, hetzij per antithesin, velerlei omtrent den aard van het Christendom openbaar wordt, En ook mag de Christelijke letterkunde zich niet bepalen tot de vroegste periode en die der Reformatie, maar heeft ze haar onderzoek voort te zetten tot op onzen tijd toe. Immers ook de verschillende stroomingen, waarin thans het Christelijk leven uiteengaat, vinden in onderscheidene schrifturen haar principieele uitdrukking, niet zoozeer in wat ons wetenschappelijke beschouwing levert, als wel in hetgeen als getuigenis, als belijdenis, of als resultaat

van geestelijke ervaring van onderscheiden kant het licht ziet,

Onder de letterkundige producten, die zij monstert, zijn er ook, die als zoodanig kunstwaarde bezitten, met name voor zoover zij in poëtischen vorm tot ons komen, of door redenaarstalent en schoonheid van stijl uitmunten. Voor zoover nu deze stukken *kunstproducten* in hoogerem zin te achten zijn, vinden zij hun aesthetische waardeering niet in deze studiën, maar in de studiën over de Christelijke kunst. Voor wat daarentegen hun *inhoud* betreft, vinden ook zij in de Christelijke litteratuur hun plaats, overmits anders het letterkundig beeld onvolkomen zou blijven.

2. De Christelijke letterkunde in engeren zin. (Patrologie).

Een eigen kring in deze letterkunde vormt de litteratuur der Patres, mits men dit begrip van Patres niet chronologisch in te engen zin versta. Patres zijn zij, die geestelijk gegenereerd hebben d. w. z. al zulke schrijvers, die de originaliteit van het genie verdragen, als zoodanig de volheid van het Christelijk leven door hoog geestelijke ontwikkeling in zich hebben opgenomen, en de tolken van de Kerk zijn geweest, om deze volheid in eenigszins adaequaten vorm uit te spreken. De patres apostolici verdienden uit dien hoofde den naam van patres slechts in zooverre, als zij het eerst onder woorden brachten, wat aller ziel vervulde, zonder dat ze daarom nog bogen konden hetzij op geestelijke genialiteit noch op talent van reproductie. Met juisten tact heeft daarom de Kerk den eere naam van Patres, in zijn edelste beduidenis, slechts aan hen toegekend, die in de bloeiperiode der Christelijke Kerk, zoolang ze nog ongedeeld stond, en nog niet door de hiërarchie gebonden was, met heilige virtuositeit den inhoud van de Christelijke belijdenis en van het Christelijk leven in hun bewustzijn hebben opgenomen, en in scheppenden vorm hebben gereproduceerd. Het is derhalve volkomen juist gezien, dat zich de Patrologie nog altoos in hoofdzaak op den *schrijver* richt, en geen inspanning ontziet, om ons de werken dezer geestelijke heroën zoo zuiver en zoo volledig mogelijk voor te leggen en toe te lichten.

Toch mag men hierbij niet staan blijven. Ook al geven we toch

toe, dat de oude Patres, omdat ze nog de tolken der *ongedeelde* Kerk zijn, een geheel eigenaardig belang vertegenwoordigen; toch mag men daarom niet voorbijzien, dat ook bij de splitsing der ééne Kerk in meerdere stroomingen, het klaarder bewustzijn van elk dezer stroomingen opnieuw moest gegenereerd worden, en dat zij, aan wie de Kerk deze onderscheidene stroomingen der generatie van haar geestelijk bewustzijn dankt, op hun beurt als Patres optreden. De ongemeene inspanning, aan de verzameling, schifting toelichting en uitgave van de werken der Hervormers ten koste gelegd, toont dan ook, dat men dit beseft heeft. Alleen is het zaak encyclopædisch meer dan dusver de innerlijke verwantschap te doen uitkomen, die ontegenzeggelijk tusschen de patrologie en deze studie bestaat. En breidt zich op die wijs het patrologisch begrip van de patres der algemeene Kerk uit tot de patres der Reformatie, dan volgt hieruit, dat men ook hierbij niet kan blijven staan, maar onder de patrologie ook heeft op te nemen de letterkundige behandeling van die geschriften, waarin de geestelijke vaders van later opgekomen stroomingen in het kerkelijke leven vertolkt hebben, wat in de harten omging. Het resultaat is derhalve, dat het begrip van patres voor de patrologie encyclopædisch allen behoort te omvatten, die hetzij voor de geheele Kerk, hetzij voor een harer deelen de geniale schrijvers zijn geweest, die daarom origineel, d. i. patres, waren, overmits zij de gedachtenwereld voor heel de Kerk, of voor een harer kringen geordend en onder woorden hebben gebracht.

3. De invloed der Christelijke Kerk op de algemeene letterkunde.

Van geheel anderen aard is het onderzoek naar den invloed, dien de Christelijke Kerk als organisme op de algemeen menschelijke, en respectievelijk op de nationale, letterkunde heeft uitgeoefend. Die invloed komt vooral thans uit, nu de algemeene letterkunde zich steeds meer aan dezen invloed begint te onttrekken, voor een niet gering deel zelfs weer den paganistischen doop onderging, en eer anti-Christelijken geest, dan Christelijken zin verraadt. Hierdoor toch is bij alle volken, die op

een letterkunde in hooger en zinnen kunnen bogen, ook op letterkundig gebied een antithese ontstaan, en bijna allerwegen ziet men een Christelijk getinte letterkunde tegen een opzettelijk tegen den Christelijken geest reageerende letterkunde optreden. Hiermee is natuurlijk niet gezegd, dat die antithese niet ook in vorige eeuwen bestond. Veeleer is het Humanisme er schuld aan, dat de letterkunde der volken niet dan noode den Christelijken invloed onderging. Maar toch de antithese was nimmer zoo bewust noch kwam ooit zoo scherp uit. Juist dit nu verleent aan deze nog steeds te zeer verwaarloosde studie haar hooge belangrijkheid. Men tast minder dan vroeger in het duister. Waar de Christelijke invloed zich wel, en waar hij zich niet kan doen gelden, treedt meer in het licht. En al moet nu toegegeven, dat het gedetailleerde van deze studie in de algemeene historie der letterkunde, en niet in de Theologie thuishoort, zoo blijft het toch desniettemin tot de roeping der ecclesiologische studiën behooren, om ook op dit terrein den invloed van de Kerk als organisme na te speuren. Die invloed toch teekent zich niet alleen in taal en zegswijzen, in algemeen gebruikte beelden en toespelingen, in de keuze der onderwerpen en hun uitwerking, maar, en hierop vooral komt het aan, ook in het ideaal, dat bezielt, in den geest die zijn belichaming zoekt, en in de zedelijke motieven, die „gevoel, verbeelding en heldenmoed” in beweging zetten. Er is geen vertakking van de nationale letterkunde, die niet of rechtstreeks of zijdelings dezen invloed ondergaan heeft. Ook waar men tegenstreefde in bijzaken, onderging toch de belletrist kennelijk dezen invloed voor zijn grondgedachten; iets wat zóó ver gaat, dat een zeer aanmerkelijk deel van deze letterkunde, zonder kennis van de Schrift en van de Kerk van Christus, eenvoudig niet te verstaan is. Doel dezer studie moet dienvolgens zijn, niet uitsluitend om op die enkele letterkundigen te wijzen, die men in engeren zin Christelijke dichters en Christelijke prozaïsten kan noemen, maar om op geheel het terrein der nationale en algemeene menschelijke letterkunde na te speuren, welke metamorfose het optreden der Kerk als organisme ook in deze uiting van den menschelijken geest heeft te weeg gebracht.

§ 42. *De Christelijke wetenschap.*

Na hetgeen in Deel Twee over de antithese tusschen de wetenschap, die op den wortel der palingenesie bloeit, en die andere, die uit het naturalisme opkomt, gezegd is, zij het ons vergund voor de bepaling van het begrip „Christelijke wetenschap”, daarheen te verwijzen, Ook hier echter, waar sprake is van den invloed door de Kerk als organisme op het algemeen menschelijk verschijnsel, dat we „wetenschap” noemen, uitgeoefend, moet onderscheiden worden tusschen een rechtstreekschen en een zijdelingschen invloed, Rechtstreeks werkte die invloed, waar de belijders van den Christus zelven als mannen van wetenschap optraden, niet om hun wetenschap *naast* hun geloof te plaatsen, maar om hun wetenschappelijk inzicht *op den grondslag* van hun belijdenis te construeeren. Alleen wat op die wijze tot stand kwam, werd concentrisch door den Geest van Christus beheerscht, en tot in de diepste beginselen met het levensbeginsel zelf van Christus' Kerk in verband gezet. Maar daarom mag de zijdelingsche invloed, dien de Kerk als organisme op de wetenschap oefende, niet verwaarloosd. Deze invloed toch openbaarde zich allereerst in den machtingen stoot, dien de Kerk van Christus aan de ontwikkeling der wetenschap als zoodanig gaf. Want het is wel zoo, dat ze de lijn der paganistische ontwikkeling afbrak, toen ze de Grieksche scholen sloot, en in de Middeleeuwen weinig anders kon doen, dan voor de Westersche volken den overgeleverden schat bewaren, en deze voor hun toekomstige wetenschappelijke ontwikkeling opleiden; maar door deze twee stadiën heen was zij het dan toch, die ten slotte de hoogere ontwikkeling der wetenschap in het leven riep. Niemand brengt de Grieksch-Romeinsche ontwikkeling der wetenschap thans ook maar in vergelijking met wat de wetenschap in onze dagen werd; en evenzoo is het onmiskenbaar, dat de vlucht van wetenschappelijke ontwikkeling bij de Islamiëtische volkeren slechts voor korten tijd kracht vertoonde, en dat er ook thans, buiten het erf van de gedoopte natiën, eenvoudig nergens van wetenschap, dien naam waard, sprake is. Hiermee is nu in het minst niet gezegd, dat de Kerk als instituut dezen bloei der

wetenschap in het leven riep. Veeleer moet omgekeerd beleden, dat de institutaire Kerk steeds met zekere bezorgdheid voor de toenemende kracht der wetenschap vervuld was, en dat zekere akosmistische neiging de geloovigen niet zelden tegen de wetenschap innam. Aanvankelijk ging zelfs Luther hieraan mank. Daargelaten echter, dat de wetenschap het er dan ook dikwijls naar maakte en tot het opkomen van deze antipathie maar al te gereede aanleiding gaf, is toch niet dit het punt, waarop hier de aandacht moet vallen. Niet met de Kerk als instituut, maar met de Kerk als organisme moet hier gerekend. En zoo bezien nu lijdt het geen tegenspraak, of het is de Kerk als organisme geweest, die in de stemming en in het besef van 's menschen geest dat hooge gevoel van vrijheid deed opkomen, en dien zin voor een meer ideale levensrichting wakker riep, waaraan de wetenschap haar opkomst dankt. Vooral sedert de Reformatie, toen het organisme der Kerk het institutaire leven binnen zijn grenzen had teruggewezen, is dit allerwegen merkbaar, en ook al verkeerden we thans in een periode, waarin de wetenschap zich schier op elk terrein tegen den Christus heeft gekeerd, toch is nu reeds te profeteeren, dat een steeds toenemend veldwinnen van het naturalisme, materialisme en epicureïsme ten slotte de lamp zal doen uitgaan, bij wier schijnsel ook nu nog de wetenschap haar studiën voortzet. Vooral nu de Christelijke en de niet-Christelijke wetenschap zich al meer langs verschillend spoor beginnen te bewegen, is het daarom van het uiterste gewicht, dat in dit opzicht over het verleden helderder licht worde gespreid. Er dient onderzocht; 1°. wat de Christelijke religie voor het bewaren en het weeropleven en het tot hooger bloei komen van de onderscheidene wetenschappen deed; 2°. in hoeverre de weeropleving van de wetenschappen en haar latere bloei, zoo formeel als materieel, den invloed van den Christelijken geest onderging; en 3°. op wat wijs de tweestengels van de Christelijke en de niet-Christelijke wetenschap dusver dooreengestrengeld lagen, en zich nu allengs elk zelfstandig oprichtten. Vragen, waarop intusschen het antwoord niet te geven is, door uitsluitend te letten op de aan het Christendom vijandige of het Christendom steunende resultaten, waartoe de onderscheiden

wetenschappen kwamen, maar die eerst dan op afdoende wijze kunnen beantwoord werden, indien men let op de motieven der wetenschap, op haar via cognitionis en op haar methodologie, en zich afvraagt, in hoeverre deze psychologisch al dan niet beheerscht werden door de waarheid aangaande den mensch, die de Heilige Schrift aan het licht bracht, en door de leiding, die de Heilige Geest, in gebondenheid aan dit Woord, aan de innerlijke geestelijke motieven schonk.

§ 43. *De Christelijke kunst.*

Ook bij de kunst doet zich hetzelfde verschijnsel voor als bij de letterkunde en bij de wetenschap, in zooverre ook hier te onderscheiden valt tusschen de annexatie van de kunst door de Kerk, en tusschen den invloed die de Kerk als organisme op de kunst als algemeen menschelijke levensuiting uitoefende. Dusver is te uitsluitend op het eerste, en te weinig op het tweede gelet. Ook op dit gebied was dit toe te schrijven aan den waan, die een tijd lang heerschte, alsof de institutaire Kerk *al* de Kerk was, en alsof met de Kerk als organisme niet behoefde te worden gerekend. De Kerk als instituut heeft toen de kunst in dienst genomen, en niet zoozeer een Christelijke, als wel *kerkelijke* kunst in het leven geroepen: een kerkelijk monopolie, waaraan een tijd lang alleen de Poëzie zich wist te ontworstelen. Bouwkunst, Beeldhouwkunst, Schilderkunst en Toonkunst daarentegen zagen zich lange eeuwen geoordeeld, om schier uitsluitend in den dienst der Kerk te staan. Dit kon toen niet anders, en nog wordt ons schoonheidsgevoel met heilige bewondering vervuld door het zien op de hooge vlucht, die de kunst onder deze ideale voorgedij nam. Maar hoe hoog we ook deze kerkelijke periode der kunst waardeeren, en hoezeer het ook in den aard der zaak lag, dat ze aan den religieusen grondtoon van den toenmaligen tijd de rijkste motieven ontleende, toch kon daarom de secularisatie der kunst niet uitblijven. Ook de kunst toch hoort niet thuis op het erf der genade, maar is een der hoogere uitingen van het natuurlijk leven. Al moet dan ook toegegeven, dat de Reformatie den bloei der *kerkelijke* kunst gestuit heeft, en dat het bij de „aan-

bidding van God in geest en waarheid" nooit gelukken zal, op Protestantsch kerkelijk gebied een kerkelijke kunstontwikkeling in het leven te roepen, die ook maar van verre vergelijkbaar is met wat Rome door haar symbolischen zin op dit stuk aan wonderen getooverd heeft, toch mag daarom niet voorbijgezien, dat met name het Calvinisme, juist door de secularisatie van de kunst te bevorderen, den machtigen stoot gaf tot die latere ontwikkeling der kunst, die haar algemeen menschelijk karakter weer tot haar recht deed komen. Het is dan ook, om slechts iets te noemen, opmerkelijk hoe juist het Calvinistische Holland, dat de kerkelijke kunst in den ban deed, aanstonds een algemeen menschelijke schilderschool deed opkomen, die nog steeds onovertroffen is. (Zie Dr. KUYPER, *Calvinisme en Kunst*. Amst. 1888). Dat ook de muziek, eerst nadat ze uit de nationale en kerkelijke banden zich losmaakte, haar algemeen menschelijk, d. i. absoluut, karakter erlangde, behoeft zelfs geen aanwijzing. Men verkeert alzoo in dwaling, wanneer men den invloed van de Christelijke religie op de kunst bepaalt tot haar indienststelling door het kerkelijk instituut, en verzuimt na te gaan, in hoeverre de invloed van het Christendom ook tot haar secularisatie bijdroeg en op de geseculariseerde kunst inwerkte.

De studie van theologische zijde aan dit onderwerp te wijden, mag er dan ook niet in bestaan, dat men een brokstuk uit de toonkunst, uit de beeldhouwkunst enz. in bijzonderheden uiteenzette. Dit toch hoort in de historie der kunsten thuis, en mist elk theologisch karakter. Wat encyclopædisch onder de Theologie thuis hoort, is daarentegen tweëerlei, Ten eerste, dat nagespeurd worde, in hoeverre de Kerk er in geslaagd is op de kerkelijke kunst, als zoodanig, nu niet wat de onderwerpen betreft, maar wat aangaat het karakter en den stijl der kunstproducten, een Christelijk stempel te drukken. En ten andere, dat worde nagegaan welken invloed de Kerk als organisme heeft uitgeoefend op de algemeen menschelijke kunst, in haar onderscheidene deelen. Alle hoogere kunst welt op uit het diepste van het gevoelsleven. Op dat innerlijk gevoelsleven grijpt van de zijde der Christelijke religie een machtige inwerking plaats. En het is langs dezen psychologisch-

aesthetischen weg, dat de vraag alleen kan beantwoord worden, welke invloed van de Christelijke religie op het gemoed van den genialen kunstenaar in de scheppingen zijner kunst is uitgegaan. Van deze taak echter kan de theoloog zich dan eerst kwijten, zoo de letterkundige faculteit gereed zij met haar aesthetiek van Christelijk standpunt. Zoolang dit onderdeel der Christelijke wijsbegeerte niet tot meerdere vastheid is gekomen, ontbreekt voor den theoloog de leiddraad, die hem tot het uitvoeren van het hier bedoelde onderzoek in staat moet stellen. Al kan echter uit dien hoofde dit vak van studie voorhands niet tot zijn recht komen, toch behoort daarom de Encyclopædie het bestaansrecht van dit vak te handhaven; en dus af te weren elke voorstelling, alsof zekere beknopte detailstudie over catacomben, kathedralen, glasbeschilderingen en fresco's in de Encyclopædie der Theologie de plaats van dit vak kon innemen.

§ 44. *Resultaat der Ecclesiologische groep.*

De Ecclesiologie volgt, gelijk ons bleek, logisch op de Bibliologie, in zooverre de Kerk, in haar oecumenischen vorm, door de prediking van het Woord gesticht wordt, in den dienst van het Woord en zijn bezegeling door de Sacramenten haar institutaire roeping vindt, steeds door toetsing aan dat Woord haar zelfbewustzijn heeft te verhelderen en te waken tegen deformatie, en eindelijk geroepen is, om door de macht van dit Woord een metamorphose van het algemeen menschelijk leven in al zijn sferen tot stand te brengen. Het principium unicum theologiae wordt dus ook in de Ecclesiologie geen oogenblik losgelaten. Feitelijck toch vindt ze in haar nader object, d. i. in de Kerk, niets anders dan de vrucht en de uitwerking van dat Woord. Aldus de zaak genomen, bewegen we ons alzoo uitsluitend in de sfeer van het bewuste leven; gelijk echter de scripturaire openbaring ook in het *zijn* zelf een mystiek-geestelijken achtergrond onderstelt, zoo ook ligt bij de Kerk, achter het bewuste leven, een geestelijk mystieke realiteit en in de palingenesie, die den zondaar tot geloovige stempelt en in het regimen Christi, dat uit den

hemel op haar inwerkt. Dit reële feit verandert intusschen aan de positie der Ecclesiologie hoegenaamd niets, daar immers èn de mystieke werking der palingenesie èn het mystieke feit van het regimen Christi juist alleen *door het Woord* verklaard worden, en de Theologie, alleen voor zooverre deze mystieke feiten ons in het Woord verklaard worden, er mede rekenen kan. Wat geestelijk blijft, en niet door de Schrift wordt toegelicht, valt buiten haar horizon. Wij vinden alzoo in de Kerk tweeërlei actie. Een actie van het Woord als zoodanig, en een actie van den Heiligen Geest, maar die alleen uit het Woord kan verstaan worden. Bij het onderzoek naar beiden is en blijft alzoo altoos de Heilige Schrift het principium, waaruit dianoëtisch het licht ons toestroomt. De eigenlijke roeping nu der Ecclesiologie is, dat ze ons deze actie van het Woord en, bij het licht van het Woord, in het leven en in zijn toepassing op het leven zien laten. Wat in de Schrift door het woord geopenbaard werd, zien we zijn inhoud in het leven ontplooiën. De ééne lichtstraal van het Woord breekt door het prisma der Kerk in al den rijkdom zijner tinten. Alle stellingen en tegenstellingen uit de wereld der Schrift zien we in het kerkelijk leven in worsteling komen, in die worsteling al haar inwonende variatiën en energieën ontwikkelen, en door alle deze worstelingen heen, aanschouwen we de realiteit der geestelijke machten van dit Woord, en ontwaren we hoe de Schrift metterdaad het doel bereikt, waartoe ze ons geschonken is. Daartoe nu is eerst diathethisch uiteengezet, welke eigen organisatie de Kerk hier voor in het leven riep en welke nieuwe, haar alleen eigene toestanden ze schiep. Alzoo ontdekte zich aan ons oog de ingestitueerde Kerk, in al hare variatiën, en werd het rijke *Historisch* verloop en de *actuele* toestand van dit institutaire leven, onder de leiding van haar Heer en Koning nagegaan. Maar daarmee was de taak der Ecclesiologie niet voleind. Het instituut is niet al de Kerk. De Kerk werkt niet alleen rechtstreeks institutair, maar ook zijdelings als organisme, en zoo ging die breede rij van vakken voor ons oog voorbij, die er zich rekenschap van geven, welke metamorphose de kerstening van het algemeen menschelijk leven in dat leven te weeg bracht. Wat de Schrift ons in absoluten zin

bood, gaf alzoo de Ecclesiologie ons in zijn relatieve verschijning en alzijdige toepassing. Het is derhalve de Ecclesiologie, die de gaping tusschen onzen tijd en de Heilige Schrift aanvult; die ons toont hoe Christus door zijn Woord en Geest Gods raad volvoert; dezen geestelijken schat en de erfenisse der vervlogen eeuwen onder ons bereikt stelt; ons de klippen leert kennen, waarop de Kerk van Christus herhaaldelijk stootte; en ons de richting teekent, waarin de toekomstige ontwikkeling der Kerk moet geleid worden. Voor ons, die in het bewustzijn van onzen tijd leven, en te midden van de thans bestaande verhoudingen onze taak hebben te volvoeren, zou de Schrift zonder meer niet genoeg zijn, maar bij die Schrift behoeven we het volle schijnsel van het licht, dat uit de historie van achttien eeuwen op die Schrift valt. Is ons bewustzijnsleven de vrucht en het resultaat van de worsteling van den menschelijken geest, die aan onzen tijd voorafging, dan moet ook ter onzer beschikking staan die kennis van de werking der in die Schrift verborgen of aangeduide krachten, die in het verleden der Kerk openbaar werden. Het is en blijft „*de kennis Gods*”, als eenig object der Theologie, die ons in de Schrift, als haar principium unicum, geopenbaard is, en die in het *bestaan en verloop der Kerk* ons haar centrale inwerking en op de personen en op het leven van ons geslacht ontsluit. Zoo komt de Ecclesiologie bij de Bibliologie, niet om een tweede bron van kennis aan de Heilige Schrift toe te voegen, maar om de kracht van die eenige Bron te leeren kennen, en het is eerst, dank zij die kennis, dat de Theologie in staat is, tot in het binnenste heiligdom der Waarheid door te dringen en haar oog te laten rusten op het Dogma.

DERDE AFDEELING.

DE DOGMATOLOGISCHE GROEP.

§ 45. *De Dogmatologische groep als zoodanig.*

De dogmatologische vakken vormen het eigenlijke Sanctuarium der Theologie, en werden tot op Schleiermacher steeds als zoodanig geëerd. Zelfs moet in nog engeren zin gezegd, dat de Dogmatiek (met inbegrip van de Ethiek) lange eeuwen als *de* Theologie gold. *Theologiae Christianae syntagma, institutio* of *medulla* is, met name sinds de eeuw der Reformatie, *de* naam, waaronder de Dogmatiek zich aandient. De Bibliologische studiën hadden in veler schatting geen ander doel, dan om de studie der Dogmatiek mogelijk te maken; de Ecclesiologie stond los naast het kader; en de vakken, die op het Ambt betrekking hadden, zwierven òf op eigen kompas òf werden opgenomen in de Ethiek, die dan als *Practica* betiteld werd, en, na de practijk der geloovigen *sensu generali*, nog afzonderlijk de practijk der ambtsdragers, *sensu speciali*, ter sprake bracht. In welke voorloopige ontwikkeling met name de Exegese en de Kerkhistorie zich dan ook verheugen mochten, toch was en bleef de Dogmatiek de eigenlijke vaste burcht, binnen welks veste de Theologie, als *regina scientiarum*, haar koninklijken zetel gevestigd had. Ja, in zóó eigenlijken zin werd de Dogmatiek als *de* Theologie in praegnanten zin beschouwd, dat aan onderscheidene universiteiten alle professoren in de Theologie hun dogmatisch college gaven. Niet de Exegese, en niet de Kerkhistorie, om nu van de andere vakken te zwijgen, maar alleen de Dogmatiek, maakte iemand in ideëlen zin tot Theoloog. En al was in de 18^e eeuw dit hoogste privilege der Dogmatiek feitelijk

reeds geheel ondermijnd, zoodat met name in de polyhistorische, en straks in de rationalistische periode meer allerlei geleerdheid de theologisch beschikbare kracht naar zich toezog, en de Dogmatiek bleek zag van bloedarmoede, toch was het eerst Schleiermacher, die principieel het primaat der Dogmatiek aantastte, toen hij de Theologie in *Ecclesiologie* omzette, en de Dogmatiek naar de historische vakken verwees, die dienst deden, om ons het wezen, het historisch verloop en het actueel verband der alles domineerende Kerk te leeren kennen. Dat de „Vermittelungstheologie” in zooverre van Schleiermacher afweek, dat ze de Theologie minder ecclesiologisch dan soteriologisch, of wil men, formeel, meer Christocentrisch opvatte, bracht hierin weer een gedeeltelijke reactie te weeg, die de Dogmatiek tot op zekere hoogte rehabiliteerde, maar zonder dat ze toch haar vroegere hegemonie terug erlangde. En al scheen het een tijd lang, alsof de speculatieve school haar de verloren kroon weer op het hoofd drukte, toch bleek even spoedig, dat dit meer schijn dan wezen was, en veeleer strekte, om aan de Philosophie den scepter toe te reiken, die zoo lange eeuwen in de hand der Dogmatiek had gerust. Toen hier nu bijkwam, dat de critisch-isagogische studiën steeds breeder plaats opeischten, en ten slotte geheel op den voorgrond drongen, is allengs voor de Dogmatiek die smadelijke toestand geboren, waarin ze zich thans aan de meeste universiteiten bevindt, en die hierin bestaat, dat schier geheel de theologische studie in critiek en philosophie opgaat, terwijl de Dogmatiek, of gelijk ten onzent zelfs geen studievak in de Theologische faculteit meer uitmaakt, of dat ze in naam ja, nog standhield, maar, van kroon en scepter beroofd, in den hoek staat gedrongen. Ten onzent zwerft ze als bannelinge *buiten* de grenzen der faculteit om; elders schuilt ze als onttroonde vorstin in een stulp.

Geheel anders daarentegen wordt het, zoodra men de Theologie weer *theologisch* opvat, en onder haar die wetenschap verstaat, die tot voorwerp van onderzoek heeft *de ons geopenbaarde kennis Gods*. Dan toch wordt wel niet in abstract-intellectualistischen zin de realiteit van den geestelijken factor geloochend, maar ontkend dat de mystieke wezenheid van dezen geestelijk-

reëlen factor zich leenen zou voor zelfstandig wetenschappelijk onderzoek; beweerd dat deze geestelijke factor onvatbaar is, om empirisch door ons verklaard te worden; en staande gehouden, dat alleen de Heilige Geest, die deze geestelijke realiteit werkt, den logischen inhoud van dezen factor ons ontdekken kan. Het *zijn* en het *bewustzijn* wordt dan ook hier naar eisch onderscheiden, en uitgesproken, dat de wetenschap zich slechts in zooverre met het *zijn*, d. i. met de geestelijke realiteit, kan inlaten, als deze haar logischen inhoud reflecteert in ons bewustzijn. Zelfs waar het een concreet feit geldt, kan de wetenschap zich nooit met dit feit zelf bezighouden, maar uitsluitend met het beeld van dit feit, dat ons bewustzijn opving. Van intellectualisme in abstracten zin is hier dus geen sprake, maar af wordt gezien van elke poging, om de wetenschap in het τὸ ὄν der dingen te laten indringen, en vastgehouden aan de onloochenbare waarheid, dat ook de geestelijke realiteit slechts in zooverre voor de wetenschap stoffe van onderzoek biedt, als deze realiteit *logisch* bestaat, d. i. een logischen inhoud heeft, en dezen logischen inhoud aan ons denkend bewustzijn ontdekt. Wel ontvangen we van die geestelijke realiteit ook aandoeningen en gewaarwordingen, en behoudt in zooverre de mystiek haar onvervreemdbaar recht, maar op wetenschappelijk gebied is met deze mystiek niets hoegenaamd uit te richten, zoolang ze weigert haar inhoud logisch in ons bewustzijn af te spiegelen. De „*kennisse*” mag uit dien hoofde niet op den achtergrond worden gedrongen, maar moet voorop staan; en overmits het bij de religie er op aankomt, om alle geestelijke realiteiten tot haar centraal uitgangspunt in God te herleiden, is het de „*kennisse Gods*” die op geheel het gebied der Theologie doel van het onderzoek is, en dientengevolge de „*geopenbaarde kennisse Gods*” het eenig voorwerp, dat haar bezighoudt. Dit nu brengt te weeg, dat de Theologie wel ook bibliologisch de Heilige Schrift als het principium van deze Godskennisse onderzoekt, en ecclesiologisch de uitwerking van deze centrale Godskennisse op het menschelek leven naspeurt, maar dat toch haar hoofdtak is en blijft, om de ons „geopenbaarde Godskennisse” in een voor ons bewustzijn passenden vorm zóó

over te gieten, dat de waarheid aangaande God en zijn centrale beteekenis voor onze geheele menschelijke existentie tot heldere en systematische uitdrukking kome. Er kan dienvolgens niet anders geoordeeld, of het vroegere besef, dat de Dogmatiek op theologisch gebied het hoofdvak is, was juist, en de onttroning der Dogmatiek was slechts het noodlottig gevolg van de revolutie, die aan de Theologie haar theologisch karakter ontnam, en ze in ecclesiologie of soteriologie omzette, d. i. denatureerde en vervalschte in haar begrip,

Dat we hierbij ook het soteriologische standpunt wraken, heeft zijn goede oorzaak. Soteriologisch toch deed het Christendom zijn werking evengoed, toen in de dagen der patres apostolici nog elk juister dogmatisch inzicht ontbrak. Soteriologisch oefent de genade nog steeds haar kracht ook bij die gansch onontwikkelden, bij wie van dogmatisch inzicht eenvoudig geen sprake kan zijn. Soteriologisch wordt het uitverkoren kindeke, dat wegstierf eer het nog ooit ter schole ging, evengoed behouden. Ja, zelfs die duizenden bij duizenden, die òf in de geboorte sterven òf uit de wieg naar het graf worden gedragen, zijn daarom van de soteriologische werking der genade niet buitengesloten. Nooit mag uit dien hoofde gezegd, dat het nauwkeurige indringen van ons bewustzijn in de geopenbaarde kennis Gods een eisch zou zijn, die ons gesteld was, om *onzentwille*, en als noodzakelijk tot onze *behoudenis*. Ook de Theologie bestaat *om Gods wille*, en heeft haar taak te volbrengen voor de eere van Gods naam. Het is toch al te tegenstrijdig, indien men de Theologie de stelling laat verkondigen, dat het doel van alle schepsel in de eerste plaats in het Soli Deo Gloria ligt, en zoo men voorts de Theologie zelve van dit hooge gebod ontslaat. Dat onder de leidingen Gods de Theologie in de tweede plaats ook strekt, om ons bewustzijn te verrijken, ons klaarder en rijker in het werk des heils te doen genieten, en alzoo zuiverder gemeenschap met het Eeuwige Wezen mogelijk te maken, wordt hiermeê evenmin ontkend, als dat de Theologie, bij goede en normale ontwikkeling, tot de kerstening van ons menschelijk leven bijdraagt. Maar dit doel is en blijft altoos secundair en afgeleid, en kan op zichzelf nooit het eigenlijke

motief der Theologie zijn. Ook de Theologie moet ten principale haar beweegreden *in God zelven* vinden, en toch een eigen roeping bezitten, ook al denkt ge een oogenblik haar invloed op het creatuur weg. En vraagt men nu, waarin dit rechtstreeks op God zelven gerichte doel voor de Theologie gelegen is, dan ligt de oplossing voor dit probleem in het welbehagen Gods, om zijn heilige waarheid, die hij aan menschen openbaarde, zich uit ons menschelijk bewustzijn te laten terugspiegelen. Gelijk alle gave Gods ten doel heeft, om iets naar ons te laten uitgaan, opdat het uit ons in bewondering, dank en liefde weer tot Hem opklimme, zoo ook is het met zijn geopenbaarde zelfkennis. Ook die zelfkennis Gods, die in een vorm, op ons menschelijk bewustzijn berekend, aan ons geopenbaard is, is niet bestemd om als inerte massa te blijven liggen, maar om door ons bewustzijn geassimileerd te worden, en, na geassimileerd te zijn, door ons uit ons bewustzijn op menschelijke wijze te worden gereflecteerd. In ons menschelijk bewustzijn schiep God de Heere zich een spiegel, waarin Hij het Waarheidsbeeld van zijn eigen wezen uitstraalde, en het is uit dezen spiegel van ons menschelijk bewustzijn, dat dit Waarheidsbeeld van onzen God in al den prismatischen rijkdom van dit bewustzijn moet worden teruggekaatst, Zelfs gaat de apostel zoover van te zeggen, dat God dit om zijn eere tegenover Satan wil. Het is toch door de *ἐκκλησία* dat God aan de *ἀρχαί* en de *ἐξουσίαι* wil bekend maken zijn *πολυποίκιλος σοφία*. Daarom mag de Kerk zich dan ook niet in mystieke zelfvoldaanheid terugtrekken, om nu voorts vrede te nemen met het goud, dat in de mijn der Schrift verborgen ligt. Veeleer heeft ze van Gods wege, en om Gods wil, de heilige roeping, om dit schuilende goud te voorschijn te brengen. Theologische onverschilligheid of traagheid wordt haar tot zonde. En dan eerst verstaat ze haar roeping, zoo ze haar heilige verplichting beseft en nakomt, om hetgeen haar embryonisch geopenbaard is, ook in haar menschelijk bewustzijn tot klare, heldere wetenschap te verheffen. Dat ze dit nu niet doen kan zonder eerst het *Woord Gods* bibliologisch, en daarna dit *Woord in actie* ecclesiologisch te onderzoeken, spreekt vanzelf; maar dit alles is en blijft toch altoos

een voorbereidend en inleidend onderzoek, en tot de eigenlijke kwijting van haar taak komt ze dan eerst, als ze, op grond van die verkregen kennis, alsnu de geopenbaarde waarheid Gods als zoodanig, principieel en systematisch aan het licht brengt.

In welken zin de daartoe strekkende studiën haar naam aan het woord *Dogma* ontleenen, zal in de § over de Dogmatiek nader worden uiteengezet. Hier zij er alleen op gewezen, dat de naam van *Systematische vakken*, waarmee men deze groep thans veelal gedoopt heeft, niet te rechtvaardigen is. Systematisch is een formeel begrip, dat op zichzelf niets anders aanduidt, dan dat ge niet aphoristisch te werk gaat, maar het gevondene in goede orde en innerlijken samenhang uiteenzet. In dien algemeenen zin geldt het alzoo voor *alle* studie, want een uiteenzetting zonder orde is als zoodanig onwetenschappelijk. Neemt men daarentegen *systematisch* in engeren zin als aanduiding van die vakken, die geen feiten, maar ideeën tot voorwerp hebben, en als zoodanig op systematische structuur zijn aangelegd, dan strekt dit begrip op theologisch gebied veel verder dan de Dogmatiek. Om slechts dit ééne te noemen, is in dien zin toch ook het Kerkrecht in zijn thetisch deel zuiver systematisch van structuur. Dat hetzelfde ook van de Hermeneutiek, van de Homiletiek en zooveel meer geldt, is onbetwistbaar. Wilde men dus den naam van systematische vakken in dien engeren zin handhaven, dan zou niet alleen de Dogmatiek en de Ethiek, maar zouden evenzeer alle deze andere systematische vakken in deze groep zijn saam te vatten: en dit doet niemand. Ten slotte erkent men dan ook zelf, dat systematisch hier niet zoozeer doelt op de systematische behandeling, maar op de kern en het wezen van de Theologische stof, die eerst in deze vakken tot haar eigenlijke structuur komt. Zoo nu genomen, vervalt natuurlijk elke bedenking, maar dan wordt hiermee ook uitgesproken, dat het eigenaardige van deze groep niet ligt in haar systematischen vorm, maar in haar rechtstreeksche bemoeiing met den waarheidsinhoud der Openbaring. Hierbij echter is het geheel van secundair belang, dat deze stoffe systematische behandeling eischt, en blijft het hoofdzaak dat ze *den waarheidsinhoud der Openbaring* in het licht stelt; waarom het

dan ook logisch is de groep als zoodanig naar dien *waarheidsinhoud*, en niet naar haar toevallige systematische constructie te noemen.

Ware nu de assimilering en reproductie van den waarheidsinhoud der Heilige Schrift aan de wetenschap, als zoodanig, overgelaten, zoo zou het de taak van deze groep zijn, om suo marte den inhoud der Openbaring te voorschijn te brengen, haar „begriffsmässig” te ontleden, en het ontleede systematisch te ordenen. Zóó intusschen staat de zaak niet, en kan ze niet staan, wijl de geopenbaarde waarheid alsdan een loutere abstractie zou moeten wezen. Dit echter is ze geenszins, De geopenbaarde waarheid staat in verband met de geestelijke realiteit, waarvan ze den logischen inhoud uitspreekt. Dit nu maakt dat ook de Kerk van Christus, waar ze deze waarheid erkent en in zich opneemt, dit niet doet door middel van een abstracte denkactie, die afgescheiden is van haar geestelijk leven, maar zóó dat ze geestelijk eerst de realiteit, waarvan deze waarheid de uitdrukking is, grijpt; alsnu door de geopenbaarde waarheid deze mystieke realiteit voor zich verklaard vindt; en op grond van dezen concursus deze waarheid te gelijk beleeft en belijdt. Het geestelijk leven in de Kerk van Christus is alzoo de realiteit, waardoor subjectief de waarheid der Openbaring gedragen wordt, en slechts voor zooverre haar belijdenis door dezen geestelijken achtergrond gesteund wordt, kan gezegd, dat ze den inhoud der Openbaring in zich heeft opgenomen, en alzoo in staat is om haar te reflecteeren. Niet verder, noch ook dieper. Er grijpt hier alzoo een proces plaats, dat een dubbel spoor volgt; eenerzijds het spoor van de geestelijke ontwikkeling der Kerk, en anderzijds het spoor van de ontwikkeling van haar inzicht; en de stuwkracht, die langs deze beide sporen het proces voortstuwt, gaat uit van den Heiligen Geest. Immers de gevallen mensch schept niet zichzelf die geestelijke realiteit, maar ze wordt in hem gewrocht door de energie van den Heiligen Geest; nadat ze in hem ontstond, door de inwoning van den Heiligen Geest gedragen; en in haar geheele verdere ontwikkeling door den Heiligen Geest geleid. Evenzoo is de *φωτισμός*, die uit Gods Woord den logischen inhoud van de geestelijke realiteit leert kennen, niet

vrucht van intellectueele inspanning onzerzijds, maar gewrocht van de inwerking van den Heiligen Geest op ons bewustzijn. Het is uit het corpus mysticum Christi, dat aan een iegelijk, die Christus wordt ingeplant, en het geestelijke leven en het geestelijke inzicht in de ons geopenbaarde waarheid toekomt. Juist krachtens dit verband met het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* is dus noch deze realiteit, noch het inzicht in haar logischen inhoud, aphoristisch of individueel, maar organisch en communiaal. Het is alleen *σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις* dat we *τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος* van deze geestelijke realiteit leeren verstaan. En voorzooverre de logische inhoud van deze geestelijke realiteit antithetisch staat tegenover ons eigen *πνεῦμα* en tegenover het *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, en het juiste inzicht in deze waarheid eerst door het inzicht in die tegenstelling kan opkomen, wordt de ontluiking van dit inzicht tevens beheerscht door den gang van ons persoonlijk leven en van het leven der Kerk, dat wederom niet aan óns regiment hangt, maar aan het regiment van den Christus. Met de Heilige Schrift zonder meer kan ons gevallen geslacht dus ten dezen niets uitrichten, en dan eerst komt het tot assimileering van haar waarheidsinhoud, als de Koning der Kerk het zoo schikt en richt, dat in ons door den Heiligen Geest de realiteit ontsta, de *φωτισμός* het inzicht verheldere, en het leven der Kerk zóó beheerscht worde, dat de antithese de waarheid doe uitkomen. Hij, de Christus is het, die alleen machtig is om zijn Kerk te *ὁδηγεῖν εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*, en die zich hierbij bedient van den *Παράκλητος*, van het ambt, en van de *ἀντιθέσεις*. De voorstelling alsof, nadat de Heilige Schrift gereed lag, wij zelven nu voorts met haar waarheidsinhoud gereed konden komen, moet uit dien hoofde ten eenemale verworpen. Tot kennis en belijdenis van die waarheid komt de Kerk alleen door den Spiritus Sanctus doctor.

Bestond nu de Kerk alleen organisch, en niet ook institutair, zoo zou dit geestelijk inzicht in de waarheid geen ander steunpunt vinden dan in de publieke opinie der Christenheid, en juist deswege vaag van vorm blijven, en elke scherp geformuleerde uitdrukking derven. De stroom der belijdenis zou aldoor troebel blijven; elke poging om tot op den bodem van dezen stroom te zien.

zou falen; en nimmer zouden zijn wateren als kristal voor ons schitteren kunnen. Dit werd eerst mogelijk door het institutaire optreden der Kerk, voorzien met haar van Christus ingestelde ambten, en aldus in staat om op Concilie en Synode te belijden met eenparige stem. Stonden nu deze ambten en deze Conciliën buiten het regiment van den Christus en evenzoo buiten de leiding van den Heiligen Geest, dan zou dit tot niets leiden. Maar nu, zoo dikwijls de Kerk van Christus vergaderd is, ook de in haar inwonende Heilige Geest zijn tegenwoordigheid doet gevoelen, verkrijgt zulk een uitspraak van de institutaire Kerk een hooger en ander karakter dan de uitspraak van een vergadering van geleerden. Niet een onfeilbaar karakter, in zooverre de werking van den Heiligen Geest in het ambt en op de Conciliën geen absolute, maar een uit relatieve gegevens concludeerende is, maar wel een supranatureel karakter, naardien op zulk een Concilie niet enkel de menschelijke factoren werken, maar óók de factor van den Heiligen Geest. Vooral zoolang heel de Kerk van Christus in één institutair verband samenwerkte, had de dogmatische fixeering van de belijdenis dan ook een nog altoos aanbiddelijk verloop. Maar, al moet het supranatureel karakter van zulk een fixeering bij de gedeeldheid van het institutaire leven ook merkkelijk lager worden aangeslagen, toch gaat de factor van den Heiligen Geest nimmer geheel te loor, en blijft ook het gedeeltelijk supranatureele karakter van het dogma stand houden. Met het *Gutachten* van een faculteit, met het besluit van een vergadering van schoolgeleerden, of met de opinie van een enkel theoloog, mag zulk een dogmatische fixeering nooit op één lijn worden gesteld. Ze komt op uit andere motieven, er werken andere factoren op in, en ze vindt op gansch andere wijze ingang. Wel moet dus gewaakt tegen elke poging, om aan zulk een dogmatische fixeering, buiten verband met de Heilige Schrift, als ook *haar* principium, een met die Schrift gelijkstaand gezag, toe te kennen. Dit ware den stengel afsnijden van zijn wortel. Gelijk de Schrift altijd primair is, zoo blijft de dogmatische fixeering *altoos* secundair. Het relatieve blijft ook hier steeds zijn steunpunt vinden in het absolute. Maar is eenmaal, ten gevolge van allerlei antithese

en worsteling, het in de organische Kerk schuilende besef van de waarheid tot institutaire belijdenis gekomen, dan is die belijdenis niet de vrucht van wetenschappelijk onderzoek, noch van abstract intellectueele inspanning, maar dan is in deze dogmatische fixeering het inzicht in de waarheid der Openbaring, voor zoover dit gegund wordt, eene gave die van Christuswege door den Heiligen Geest aan de Kerk toekomt, en alzoo blijvende waarde bezit.

In dien zin nu was het bedoeld, toen we na de *Biblia* en de *Ecclesia*, in de derde plaats op τὸ Ἀόγμα wezen als object voor de derde hoofdgroep in het organisme der Theologie. Gelijk de Heilige Schrift niet zonder de abnormale inwerking van den Heiligen Geest in de *inspiratie* ontstond, en de Kerk zonder de herscheppingsdaad der *Palingenesie* zelfs niet denkbaar is, zoo ook kwam het *Dogma* niet tot stand dan onder de medewerking van twee speciale factoren, organisch de φωτισμός en institutair het *ambt*. De eigenaardige actie, die van het principium speciale uitgaat, en wier inwerking juist het voorwerp der Theologische wetenschap van het object der overige wetenschappen onderscheidt, brengt alzoo drie eigenaardige resultaten teweeg, die in de *Biblia*, in de *Ecclesia* en in het *Dogma* voor ons liggen. Als geheel of gedeeltelijk tot stand gekomen door factoren, die rechtstreeks op een speciale inwerking van den Heiligen Geest terugwijzen, liggen deze drie resultaten gecoördineerd, en vormen in de aangegeven volgorde de drie groote stukken, waarop in het organisme der Theologie, het wetenschappelijk onderzoek zich richt. En brengt men deze drie positieve gegevens: De *Biblia*, de *Ecclesia* en het *Dogma*, die krachtens het agens waaruit ze voortkwamen, gecoördineerd zijn, nu ten slotte in verband met de *Cognitio Dei ectypa*, die aller Theologie object is, dan vindt men, dat deze drie stukken, juist in de aangegeven volgorde ook gesubordineerd zijn aan dit hoofdbegrip. Immers in de *Biblia* ligt de *Cognitio Dei ectypa* voor ons gedocumenteerd, in de *Ecclesia* treedt het subiect op, dat deze *Cognitio Dei ectypa* in zich opneemt, en in het *Dogma* wordt door dit subiect de *cognitio Dei ectypa*, onder de relatieve leiding van den Heiligen Geest, gereproduceerd. Of wil men het

in een bijbelschen term uitdrukken, zeg dan, dat het object der Theologische wetenschap is τὸ ὄρομα τοῦ Θεοῦ, in den praegnanten zin, die deze zegswijze in heel de Heilige Schrift bezit; en ook dan vindt ge weder aan dit hoofdbegrip gesubordineerd, en onderling gecoördineerd deze drie: *ten eerste τὰ Βιβλία*, waarin die ὄρομα voor ons wordt uitgeroepen; *ten tweede ἡ ἐκκλησία*, als de kring, in ons geslacht, tot welken deze ὄρομα uitgaat; en *ten derde τὸ δόγμα*, als de reproductie, waarin de Kerk dezen voor haar uitgeroepen naam, alsnu ook op hare wijze uitspreekt voor de wereld, en, als we ons zoo mogen uitdrukken, terugroept, en dat wel in dankbare aanbidding terugroept, naar Hem wiens die ὄρομα is, en die in deze ὄρομα zijn Zelfopenbaring aan ons geslacht schonk. Dat nu de speciale actie van den Heiligen Geest, waardoor èn Schrift èn Kerk èn Dogma tot stand komen, in vorm en graad onderscheiden is, heft het deugdelijk recht van deze coördinatie niet op. Die vorm en die graad toch worden beheerscht en bepaald door het eigenaardig doel, hetwelk de Heilige Geest in elk dezer drie wil bereiken. Want wel treedt deze speciale actie van den Heiligen Geest bij niet één dezer drie geïsoleerd op, maar sluit zich bij elk dezer drie aan bij hetgeen, als vrucht van creatio en providentia, in den mensch aanwezig is; maar bij de totstandkoming der Heilige Schrift is deze menschelijke factor louter dienend en instrumenteel, en kan uit dien hoofde de inwerking van de inspiratie absoluut zijn. Bij de ἐκκλησία daarentegen is de menschelijke factor noch dienend, noch instrumenteel, maar het subiect zelf, dat door de inwerking van den Heiligen Geest bekwaamd wordt, om de Openbaring (zoo reëel als logisch) in zich op te nemen; en in het δόγμα is het juist de menschelijke factor zelf, die hetgeen absoluut, maar even daarom embryonisch in de Heilige Schrift gegeven was, uit zijn eigen bewustzijn heeft te reproduceeren. Overmits alzoo de menschelijke factor bij de Heilige Schrift instrumenteel optreedt, als orgaan, waarvan het subiect, de Heilige Geest, zich bedient, maar èn in de Kerk èn bij het Dogma, als zelf het subiect, door den Heiligen Geest slechts bekwaamd en geleid wordt, spreekt het vanzelf, dat de speciale actie van den Heiligen Geest, die bij de Heilige

Schrift *absoluut* zijn moet, in de Kerk en bij het Dogma niet anders dan *relatief* zijn kan.

Het verleden der Theologische wetenschap drukt op deze Encyclopædische distinctie dan ook het zegel. Immers, zoo men in vogelzicht het historisch verloop der Theologische wetenschap overziet, ontwaart men terstond, dat, zoolang geen philosophische invloed van buiten indrong, om de oeconomie der Theologische wetenschap aan een haar vreemden regel te onderwerpen, schier alle Theologische studie zich om één van deze drie ondergeschikte objecten bewogen heeft. Er is studie van de Schrift, er is studie van de Kerk en er is studie van het Dogma; iets wat hier natuurlijk gezegd wordt onder buiten rekening lating van de vakken, die op het *ambt* betrekking hebben, naardien het ambt als vierde ondergeschikt centrum van Theologische studiën eerst in de vierde afdeeling aan de orde komt. Laten we deze vierde groep nu voor een oogenblik buiten bespreking, dan is het feit notoir, dat in alle eeuwen, die aan de onze voorafgingen, de onderscheidene Theologische studiën niet als atomen, noch als brokstukken van een verward mozaïek naast elkander liggen, maar dat ze *de facto* zich in drie hoofdgroepen splitsen, en dat de studiën in elk dezer groepen, zich concentrisch om één der drie aangegeven stukken vereenigen. Er is een groep die convergeert om de *Heilige Schrift*; er is een groep die zich concentreert om de *Kerk*; en er is een derde groep, die zich van rondom op het *Dogma* richt. Zelfs kan kwalijk ontkend, dat ook de latere indeeling, die, onder invloed der philosophie, subiectief-technisch indeelde in exegetische, historische en *systematische* studiën, feitelijk nog altoos door deze drie gecoördineerde objecten beheerscht werd. Bij de *exegetische* studiën dacht een ieder terstond aan de *Heilige Schrift*; bij de *historische* studie verkreeg de *Kerk* het leeuwenandeel; en in de *systematische* vakken was het volstrekt niet te doen, om de bijeenvoeging van alles wat systematische behandeling eischte; dan toch had er ook de Encyclopædie en het thetische kerkrecht onder moeten zijn opgenomen; maar veelmeer om de ordening van die vakken, die op het Dogma betrekking hadden. Hieruit verklaart het zich dan ook, dat bijna alle Encyclopædisten, die

niet alle verband met de actualiteit van het Christelijk leven afsneden, altoos weer op deze drie hoofdgroepen zijn teruggekomen. Hoe hoog Schleiermachers naam en gezag ook stond, men kon zich bij de wijziging, die hij uit wijsgeerige motieven ten deze aanbood, niet nederleggen. Reeds zijn onmiddellijke opvolgers verlieten aanstonds het door hem gevolgde spoor. En gebroken met de traditie, die op deze drie hoofdgroepen wees, heeft men uitsluitend in die kringen, voor welke de Theologie onderging in de godsdienstwetenschap, en die hiermeê aan het Christelijk erf, in zijn historische en geheel eenige beteekenis, den rug toekeerden. Dit feit nu is welsprekender dan de meest gebonden rede-neering. Er blijkt toch uit, dat de Theologie zich niet anders dan om deze drie centra ontwikkeld heeft, en dus ook, dat alleen die Encyclopædische rangschikking op de gesteldheid van het object der Theologie past, die bij haar indeeling de drie hoofdgroepen der Theologie uit deze drie centra doet opkomen.

Ten slotte sta reeds hier een kort woord over de vraag, die eerst bij de Dogmatiek op afdoende wijze kan beantwoord worden, in hoeverre namelijk het *Dogma*, dat reflex van de waarheid in ons bewustzijn is, zelf nogmaals het voorwerp van wetenschappelijk onderzoek kan zijn. Dit heeft natuurlijk geen zin, als men het Dogma zelf als het resultaat van de Theologische wetenschap opvat. Dan toch ontstaat het Dogma eerst, als de Theologische wetenschap hare taak volbracht heeft, en zou een studie die zich richtte op een verkregen wetenschappelijk resultaat, slechts een dubbel boekhouden worden, een verifieeren van de optelsom, door nu van boven naar beneden te tellen, gelijk men eerst van beneden naar boven had geteld. De Dogmatische studie zou dan niets zijn dan een zelfcontroleering der wetenschap, en alzoo geen eigen vak van wetenschap zijn kunnen. Immers die zelfcritiek en zelfcontrôle zou dan moeten zijn afgeloopen, al eer men zeggen kon, dat het Dogma gevonden was. Geheel anders echter komt dit te staan, indien men het *Dogma* neemt in den door ons bedoelden zin, d. i. gelijk dit feitelijk steeds door de Kerk van Christus geschied is. Want wel ligt het in den aard der zaak, dat de Kerk, bij het vaststellen van het Dogma ook gebruik

heeft gemaakt van het licht, dat, bij het vaststellen van dit Dogma reeds door de wetenschappelijke studie ontstoken was, maar nooit heeft de Kerk verstaan, dat haar Dogma bij meerderheid van stemmen, door de geleerden „quâ tales” moest geformuleerd worden, en door haar slechts, als resultaat van wetenschap, te boeken viel. Veeleer ontstond het *Dogma* gemeenlijk uit zeer onderscheiden factoren, t. w. 1^o. uit den strijd, die in den boezem der Kerk door de antithese van de leugen gewekt was; 2^o. uit het geestelijk proces, dat de Kerk, ten gevolge van dien strijd doorliep; 3^o. uit het ambt, dat als zoodanig, tot het geven der beslissing werd opgeroepen; en 4^o. uit de leiding des Heiligen Geestes, in de gebondenheid aan het Woord. De vrucht der wetenschap was dus slechts voor een deel in de formuleering van het Dogma werkzaam, en nevens deze vrucht der wetenschap werkten allerlei andere factoren, die niet uit de wetenschap, maar uit de wereld, uit de Kerk, en uit den hemel, als we ons zoo mogen uitdrukken, op de formuleering van het Dogma invloed oefenden. Vandaar dan ook dat het Dogma niet gewacht heeft, tot de wetenschap met haar resultaten gereed was, maar dit resultaat vooruitliep, en eerst door zijn fixeering de wetenschap in het rechte spoor heeft geleid. En als 'zoodanig nu ligt het Dogma niet *in* de wetenschap, maar staat als phaenomenon *buiten* haar, en kan als zoodanig object zijn van het wetenschappelijk onderzoek. Het Dogma komt tot stand door de *institulaire* Kerk, de *wetenschap* van het *Dogma* gaat uit van de Kerk als *organisme*.

§ 46. *De indeeling van deze groep.*

De indeeling van deze groep is door den aard van haar object vanzelf gegeven. Heeft men toch ook hier te doen met een positieve wetenschap, die in het *Dogma* haar object niet zelf voortbrengt, maar voorhanden vindt, dan spreekt het vanzelf, dat de Dogmatologische studiën allereerst dit object hebben op te sporen en vast te stellen. Men behoort te weten, waar dit Dogma te vinden is, hoe het zich voordoet, en, wjl het in zijn formatie een proces doorliep, hoe het allengs ontstond. Is nu alzoo het resultaat verkregen, dat men zijn object voor zich heeft

en kent, dan ontstaat in de tweede plaats de vraag, hoe nu de herboren geest der menschheid in dit Dogma in kan dringen, om het te verstaan in zijn rechtmatigheid, in zijn verband en in zijn consequentiën, en om tevens, voor zoover het aan zijn idee nog niet genoegzaam beantwoordt, er critiek op uit te oefenen. En is op die wijs het Dogma *gevonden* en *verstaan*, dan rust in de derde plaats op de Dogmatologie de plicht, om dat Dogma antithetisch te vindiceeren tegenover de pseudodogmata die er zich tegen verheffen. Zoo ontstaat dan een drieledige indeeling van deze groep, die men niet ongeschikt in *diathetische*, *thetische* en *antithetische* vakken kan onderscheiden. Het Dogma heeft ten eerste zijn *διάθεσις*, d. w. z. zijn ligging en wijze van bestaan. Het is in de tweede plaats krachtens zijn natuur een *θέσις*, die zijn inhoud formuleert. En in de derde plaats heeft het dogma als product van de *actio specialis* een *ἀντίθεσις* tegenover het bewustzijnsleven, dat uit de *actio naturalis* is opgekomen. In de drie geledingen van *διάθεσις*, *θέσις* en *ἀντίθεσις* is alzoo alle bemoeiing van den denkenden geest met het Dogma uitgeput. De eerste of *diathetische* groep heeft dan tot taak ons het object, in casu: het *dogma*, te leveren, als het positum quid, waar op de Dogmatologie gericht wordt. De tweede of *thetische* groep dringt in het Dogma, als positum objectum in en brengt het naar zijn logischen inhoud in rapport met het denkend subject der wetenschap. En eindelijk de derde of *antithetische* groep onderzoekt de tegenstelling tusschen licht en schaduw, ten einde juist door die schaduw het licht te sterker te doen spreken. Van een *σύνθεσις*, of een zich hierop richtende synthetische groep kan hierbij daarom geen sprake zijn, overmits de *σύνθεσις* van de Dogmata onderling, evenals de *σύνθεσις* het Dogma met de *Cognitio Dei naturalis*, tot de oeconomie zelve van het Dogma behoort, en alzoo in de *θέσις* van het Dogma begrepen is. Niet dogmatisch, maar *dogmatologisch* noemen we voorts deze groep, overmits in deze vakken de menschelijke *logos* zich op het Dogma richt, om het te constateeren, te verstaan en tegen het pseudodogma in veiligheid te stellen. Eerst op deze wijze worden alle studiën, die zich met het Dogma bezighouden in ééne groep saamgevat, en snijdt men de verwarring

af, die ontstaat, zoo de historie van het Dogma, de Symboliek enz., onder een andere groep worden ingedeeld.

Is het nu de taak der *diathetische* vakken, om ons het objectum positum der Dogmatologie als zoodanig te leeren kennen, dan splitsen ze zich als vanzelf in drieërlei soort studiën. In de eerste plaats toch moet het objectum positum *geconstateerd*, in den engeren zin van dit woord, d. w. z. opgezocht waar het ligt, te voorschijn gebracht, en zóó voor ons gesteld, dat we zijn bestand kennen. Deze taak nu verricht de *Symboliek*. Immers het decreet van de Ecclesiae institutae, waardoor het dogma als dogma geboren werd, is gedeponneerd in de symbolen der onderscheidene kerken. Is nu Symboliek dat onderdeel der Theologische studiën, dat zich op de kerkelijke symbolen richt, dan is het duidelijk, hoe juist deze studie strekt, om ons een antwoord te geven op de vraag, wat al dan niet als *dogma* te beschouwen is. Ook de theologumena der Godgeleerde scholen of richtingen mogen zeer zeker aanspraak maken op eenig gezag, bij het opsporen van de lijn waarin we ons te ontwikkelen hebben; maar toch het *dogma* als zoodanig is met een geheel ander gezag bekleed, en dit *dogma* is niet te vinden in de werken der groote Theologen, maar uitsluitend in wat den ijk der institutaire Kerk draagt. Naast de *Symboliek* treedt dan in de tweede plaats de *Geschiedenis* van het *Dogma* op, die ons het positum objectum genetisch heeft toe te lichten. Het Dogma was niet op eens gereed. Het doorliep een langdurig en zeer ingewikkeld proces. En het is dit proces, dat ons in de Historia Dogmatum moet worden voorgeteekend, zal de zin en bedoeling van de formuleering, waarin het Dogma voor ons treedt worden ingezien. Als onderdeel van deze Geschiedenis van het Dogma komt dan de *Patristiek* aan het woord, die ons de Christelijke genieën leert kennen, waarvan de Heilige Geest zich in de institutaire Kerk bediend heeft, om de dialectische vaststelling van het dogma tot stand te doen komen; en die alzoo van de Patrologie wel te onderscheiden is. En eindelijk, in de derde plaats, treedt alsdan de *Statistiek van de dogmatische ontwikkeling* op, om ons te zeggen, welke verschillende stroomingen in het kerkelijk leven thans op dogmatisch gebied in gang zijn,

hetzij om de nadere uitwerking van het Dogma voor te bereiden, hetzij om zijn zin en bedoeling nader te bepalen. Zoo komen dus onder deze vakken de *Symboliek*, de *Dogmageschiedenis*, met de *Patristiek*, en de *Statistiek* van het *Dogma*.

De *thetische* vakken der Dogmatologie zijn de *Dogmatiek* en de *Ethiek*. We geven toe, dat deze coördinatie door de bijeenvoeging van deze beide namen niet geheel juist wordt uitgedrukt. We staan hier toch voor de tegenstelling tusschen de *credenda* en de *agenda*, en over beide heeft de institutaire Kerk zich dogmatisch uitgesproken. Immers de kerkelijke symbolen bepalen zich volstrekt niet tot de geloofsmysteriën, maar behandelen behalve het *Geloof* en de *Sacramenten* ook de *Wet* en het *Gebed*. Elke Kerk die een Catechismus uitvaardigde heeft zich derhalve bij de behandeling van het *Gebod* en het *Gebed* ook over de *agenda* uitgesproken; en in zooverre moet dus gezegd, dat het *Dogma* niet alleen de Doctrina Sacra, maar ook de Vita Sacra omvat. Het Dogma bestrijkt leer en leven. Om nu de aldus tegenover elkander staande *credenda* en *agenda* onder het ééne hoofdbegrip van het Dogma te coördineeren, zou men dus welbezien op den naam van Dogmatiek niet uitsluitend voor de credenda beslag mogen leggen, in zooverre ook de agenda dogmatisch bepaald zijn. Bij de afzonderlijke bespreking van deze vakken komen we op dit punt dan ook terug, om thans alleen te verklaren, dat we ons bij het kiezen van den naam voor deze theologische hoofdvakken uitsluitend door het gebruik lieten leiden, en daarom van coördinatie van Dogmatiek en Ethiek spreken, al weten we dat de onderscheiding, die hier intreedt, door deze betiteling niet juist wordt uitgedrukt. In de „kennisse Gods” ligt ook de kennisse van zijn wil. De kennisse Gods is geen abstract object, dat aan onze beschouwing wordt aangeboden, maar eene Openbaring, die omdat ze kennisse brengt van dien God, met wien wij te doen hebben, ook een eisch aan onzen persoon en aan ons leven stelt. Ons ethisch leven komt niet uit ons zelve op, in dien zin, dat wij, na met de kennisse Gods verrijkt te zijn, nu naar eigen inzicht ons ethisch leven conformeeeren zouden aan wat ons omtrent de mysteriën Gods ontdekt was; maar in die „kennisse Gods” zelve ligt het

type en de regel voor ons ethisch leven, als van Godswege ons toekomende, gegeven. Het ééne dogma valt alzoo in een dogma credendorum en een dogma agendorum uiteen, en het is diensvolgens, dat de thetische studie van het Dogma zich splitst in *Dogmatiek* en *Ethiek*.

De derde klasse, die der *antithetische* vakken richt zich op de tegenstellingen, die zich in het menschelijk bewustzijn, tegen het dogma der institutaire Kerk overstellen. Deze tegenstellingen nemen drieërlei vorm aan. Ze zijn of haeretisch, of pseudo-religieus, of pseudo-philosophisch, en noodzaken alzoo tot drieërlei studie, die de orthodoxie tegen de *heterodoxie*, de ware ontwikkeling van de theologia naturalis tegenover de *paganistische*, en de Christelijke levens- en wereldbeschouwing tegenover de *pseudo-philosophische* in het licht stelt. Bij elk dezer drie heeft men alzoo te doen met een voorstelling omtrent het Oneindige en zijn verhouding tot ons, die met het Dogma in conflict geraakt, en dit wel zoo, dat de antithese steeds scherper vlijmt, terwijl het gemeenschappelijke uitgangspunt steeds zwakker wordt. Bij de heterodoxie is de tegenstelling het minst scherp, en ligt het gemeenschappelijk uitgangspunt in de wederzijdsche erkenning der Bijzondere Openbaring. Slechts divergeeren de lijnen, die uit dit gemeenschappelijk uitgangspunt getrokken zijn. Veel sterker is de tegenstelling van het Dogma met het pseudo-dogma, dat aan de paganistische godsdienstvormen ten grondslag ligt, en met deze heeft het Dogma alleen nog maar het religieus uitgangspunt in de theologia naturalis gemeen. Maar het scherpst toch wordt de tegenstelling eerst, als het *Dogma* tegenover de *ψευδο-φιλοσοφία* komt te staan, (dus niet tegenover de ware, d. i. de Christelijke filosofie), overmits hier elk gemeenschappelijk uitgangspunt ontbreekt, en het de *πνεῦμα τοῦ κόσμου* is die zich diametraal tegen de *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* als principium agens in het Dogma overstelt. Hier nog een vierde vak als *Prinzipienlehre* aan toe te voegen is daarom onnoodig, overmits de Dogmatiek zelve de Principiën van de Christelijke waarheid heeft toe te lichten; en gevaarlijk, inzooverre men zich verzwakt, zoo men bij de bestrijding van de *κενή φιλοσοφία* zich te angstvallig aan haar schema bindt. Een

goede apologetiek kan alleen van uit het centrum van het dogma, en in zijn kader geleverd worden.

Vraagt men nu ten slotte, met welken naam men deze drie antithetische vakken het geschikst noemen zal, dan heeft men ook hier met het gebruik te rekenen, ook al komt in de gewone benamingen de onderscheidenheid der tegenstellingen ganschelijk niet uit. Alle tegenstelling leidt òf tot *Polemiek* òf tot *Apologetiek*, al naar gelang men den strijd *offensief* of *defensief* opneemt. Nu ware het ongetwijfeld meer met de majesteit der Openbaring in overeenstemming geweest, indien men de apologetiek aan de tegenpartij had overgelaten, en zelf alleen aanvallenderwijze ware te werk gegaan. Dit is echter niet geschied. In den aanvang is de strijd schier uitsluitend verdedigenderwijze opgenomen, en zoo drong de naam van *Apologetiek* eenmaal binnen. Had men nu dit hoofdbegrip vastgehouden, en *drieërlei* apologetiek geleverd tegen de Heterodoxie, het Paganisme en de pseudo-Philosophie, zoo ware althans zekere coördinatie overgebleven; maar ook dit deed men niet. De naam *Polemiek*, die men tegenover Celsus en de zijnen had laten liggen, nam men op tegen de haeresie, en zoo kwam de *Polemiek* of *Controvers*, als bestrijding der ketterij te staan naast de *Apologetiek*, als bestrijding van de valsche wijsbegeerte. Een zeer onjuiste opvatting, maar die door het spraakgebruik zoo vast geijkt is, dat ons niet anders rest, dan deze beide benamingen met de aangeduide onderscheiding bij te houden. *Apologetiek* als antithese tegen de *πρὸς τοὺς ἁγίους*, en *Polemiek* als antithese tegenover de dogmatische afwijking buiten den kring der Christelijke Kerk. Wat echter de derde antithese betreft, zien we ons genoodzaakt van het gebruik af te gaan. Tweeërlei beschouwing ligt hier ter keuze. Men kan, zoo men zich aan het gebruik wil houden, de antithese met de pseudo-religie òf als „*Naturaal*” ¹⁾ nemen, waaruit anderen dan weer „de leer van God” construeerden, òf als *Historie der Godsdiensten*, gelijk thans meer de formule werd. Maar noch in de ééne noch in de andere benaming komt de antithese uit. „*Naturaal*”, zoowel als „*Historie der Godsdiensten*”, zijn beide benamingen

¹⁾ Aldus werd het desbetreffend College te Leiden genoemd.

gen, die veeleer de tegenstelling ignoreeren, en niet antithese; maar aansluiting bedoelen. Bovendien een „theologia naturalis” naast de Dogmatiek bestaat er niet, maar is er in begrepen, overmits het Dogma ook de natuurlijke gegevens van onze Godskennis onder zich subsumeert. Een „historie der paganistische religies” en van „den Islam” is zoo weinig een theologisch vak, dat deze veeleer in de ethnologische en historische studiën der Litterarische faculteit thuis hooren. Tot de Theologie behoort alleen het onderzoek van de verbastering van de *cognitio Dei naturalis*, gelijk die aan de paganistische godsdiensten ten grondslag ligt. Het geldt hier dus dezelfde tegenstelling, die in het Oude Testament wordt uitgedrukt, door het beeld der huwelijksliefde als uitdrukking van den band, die Jehovah aan Israel verbindt, en het „afhoereeren” der volkeren. Daar nu Paulus, na in den aanhef van den brief aan de Romeinen, dezen strijd tegen het Paganisme te hebben opgenomen, in Rom. III: 7 zegt: „Zoo beschuldigen wij beiden Joden en Grieken, dat zij allen onder de zonde zijn” wordt de benaming van dit vak, in zijn coördinatie met de Apologetiek het eenvoudigst aan het denkbeeld van *beschuldigen* ontleend, en zou Kategoretiek een naam zijn, die zich met Apologetiek en Polemiek, als derde antithetische benaming gereedelijk verbinden liet. Overmits echter de aan Tit. I: 3 ontleende naam van *Elenchtiek* in de 17^e en 18^e eeuw reeds in gebruik was, en Apologetiek met Kategoretiek eer een antithese dan een coördinaat zou vormen, geven we aan dezen thans min of meer in ongebruik geraakten naam van *Elenchtiek* de voorkeur. Voor deze derde klasse der dogmatologische vakken verkrijgen we alzoo: 1^o. de antithese met de Haeresie d. i. met het pseudo-*Christendom*, of de *Polemiek*; 2^o. de antithese met de pseudo-religie of de *Elenchtiek*; en 3^o. de antithese met de pseudo-*philosophie* of de *Apologetiek*.

Het schema van de Dogmatologische groep komt derhalve alzoo te staan:

I. De Diathetische vakken.

1. De Symboliek.

2. De Historie van het Dogma, met als onderdeel de Patristiek.

3. De Statistiek der Dogmatische ontwikkeling.
- II. *De Thetische vakken.*
 1. De Dogmatiek.
 2. De Ethiek.
- en III. *De Antithetische vakken.*
 1. De Polemiek.
 2. De Elenchtiek.
 3. De Apologetiek.

HOOFDSTUK I.

DE DIATHETISCHE VAKKEN.

47. *De Symboliek.*

De Symboliek is die theologische wetenschap, die zich de *belijdenisschriften* der Kerkelijke instituten als voorwerp van onderzoek ziet aangewezen. De vroegere opvatting, die nog Paraeus (*Theologia Symbolica*. Basileae, 1644 2^e ed.) huldigde, alsof onder Symboliek de leer *der Sacramenten* te verstaan ware, is thans, ofschoon deze naamgeving op zichzelf even onberispelijk was, als verlaten te beschouwen. Nog in het laatst der 17^e eeuw voerde Van Sanden, door zijn in 1688 uitgegeven werk *Theologia Symbolica Lutherana*, het gebruik in, om bij de disciplina symbolica niet aan de mystisch-reële symbolen van het Sacrament, maar aan de op schrift gebrachte verbale symbolen te denken. Sinds echter heeft men, om aan dit studievak een hoogere beteekenis te leenen, de grenzen der Symboliek steeds uitgebreid, en verstaat er thans vrij algemeen onder, niet alleen het wetenschappelijk onderzoek naar de Symbolen zelve, maar tevens naar de confessioneele antithese, waaraan deze symbolen hun oorsprong danken; gevolg waarvan was dat de Elenchtiek (ook wel Controvers of Polemiek genoemd) met de Ireniek, als integreerende deelen der Symboliek geboekt werden. Vandaar dat men de Symboliek thans ook wel: Kerkelijke Prinzipiënlehre, of Vergleichende Konfessionskunde, pleegt te noemen. Encyclopædisch

echter is zoo min deze uitbreiding van dit vak, waardoor het van natuur verandert, als de wijziging van zijn naam goed te keuren. Het is dan ook opmerkelijk, hoe deze veranderde zienswijze juist opkomt in den tijd, toen de symbolen hun kerkelijk-institutaire beteekenis begonnen te verliezen, en in verband hiermede het dogma in discrediet geraakte. Wie zich aan de studie dezer symbolen zet, zonder dat er de zoodanige onder zijn, die voor hem zelven een symbool of parool zijn, waaraan hij gekend en waardoor hij van andere onderscheiden wil zijn, heeft er belang bij, om de beteekenis der symbolen enkel in hun historisch getuigenis te zoeken. Als zoodanig zijn dan de symbolen van alle kerkelijke instituten voor hem even belangrijk, en zijn voorkeur richt zich niet zoozeer op de symbolen zijner eigen Kerk, als veel meer op de algemeene grondgedachte, die hij acht dat in de symbolen aan het woord kwam, en waarvoor hij veel liever een uitdrukking zoekt, die past bij de vormen van zijn eigen, geheel afwijkend, bewustzijn. Er was hier alzoo een breuke tusschen het te onderzoeken object en het onderzoekend subiect in het spel, en het was deze breuke, die er toe leidde, om een anderen inhoud aan de Symboliek onder te schuiven. Men hield niet meer vast aan het *theologisch* standpunt der Theologie; weigerde in de geopenbaarde Godskennis haar object te eeren; erkende niet meer de roeping der Kerk, om de *cognitio Dei revelata* in zich op te nemen en in het dogma te reflecteeren; en geraakte alzoo buiten staat, om het symbolum te nemen voor wat het was. Daarvoor in plaats dacht men veel meer aan eene in het kerkelijk bewustzijn ontkiemende grondgedachte, die, naar het verschil van tijden en toestanden, zich in onderscheidene vormen had uitgesproken; zag in de symbolen weinig anders dan een vorm van uitdrukking die tijdelijk getriomfeerd had; en achtte zich alzoo gerechtigd, om de variatiën dezer grondgedachte uit de symbolen los te wikkelen, het betrekkelijk recht dezer variatiën te wikken en te wegen, en de macht van zijn eigen woord in de schaal te werpen, niet voor eenig symbool, maar voor de religieuze grondgedachte, die men er in vond uitgedrukt. Keert men daarentegen tot de theologische opvatting der Theologie terug; beseft men weer dat de *cognitio Dei* ectypa het haar

geboden object van onderzoek is; en eert men weer de roeping der Kerk, om deze embryonische *cognitio Dei* in ons menschelijk bewustzijn tot ontplooiing te brengen; zóó dat men zelf weer gelooft en belijdt wat zijn kerkelijk symbool uitsprekt, en derhalve met het symbool zijner eigen kerk uit persoonlijke overtuiging meêgaat; dan herkrijgt het symbool weer zijn zelfstandige beteekenis, wordt genomen voor wat het zijn wil, en vormt als symbolum een eigen voorwerp van onderzoek. Het historisch onderzoek naar den samenhang tusschen vorm en inhoud, hoort dan niet in de Symboliek, maar in de Geschiedenis van het dogma thuis; en de Polemiekt komt niet bij de Symboliek inwonen, maar werpt een eigen bolwerk op, om den inhoud niet enkel van het symbool, maar van geheel de dogmatische, ethische, liturgische en kerkrechtelijke positie zijner kerk tegenover de afwijkende positiën van andere kerken of secten te verdedigen. Wie in het dogma weinig meer ziet dan de „klassieke uitdrukking”, gelijk Schleiermacher het noemde, van de tijdelijk heerschende overtuiging, kan ook aan het symbolum geen zelfstandige plaats toekennen, en behoort dus geheel het vak der Symboliek te schrappen. Wie daarentegen zelf aan het dogma gelooft, en in het Symbool zijner kerk het parool voor zijn eigen optreden eert, ziet zich in dit Symbolum een zelfstandig object van onderzoek voorgelegd, waardoor de studie der Symboliek rechtens in het leven treedt.

Encyclopædisch komt het geding derhalve aldus te staan, dat men, om de Dogmatiek in den inhoud van het dogma te laten indringen, vooraf weten moet, waar dit dogma te vinden is, en in welke gestalte het zich voordoet. De Dogmatiek moet om het dogma te kunnen behandelen, eerst in het bezit van het dogma zijn, en weten, wat er onder te verstaan zij. Van de taak nu, om deze wetenschap, als resultaat van eigen onderzoek, aan de Dogmatiek te kunnen aanbieden, kwijt zich de Symboliek. Tot op zekere hoogte zou men de Symboliek dan ook een hulpvak van de Dogmatiek kunnen noemen; en in de 16^e en 17^e eeuw, toen de Symboliek nog niet als zelfstandig vak van studie was opgetreden, hadden de Dogmatici metterdaad de vaste gewoonte om locus voor locus, datgene wat wij thans Symbolische studie noemen, in

hun Dogmatiek op te nemen. Daar zich echter om de Dogmatiek als centrum tal van afzonderlijke studievakken rangschikken, en wel bezien, niet de Dogmatiek, maar het *dogma* het hoofdbegrip is, dat alle deze vakken tot één groep vereenigt, verdient het voorkeur, om de groep zelve de dogmatologische te noemen, en zoo ook de Symboliek niet als hulpvak der Dogmatiek, maar als een zelfstandig dogmatologisch vak te laten optreden, dat de roeping heeft, om ons te zeggen, in welke gestalte het dogma zich aandient. Het is dus niet op den *inhoud*, dat de Symboliek hare studie richt, maar op de *σχήσις*, op den vorm van *Dogma*, waarin het zich aanmeldt, d. i. op den *vorm* van het Dogma, die in de symbolen voor ons ligt. Al wat niet door het kerkelijk instituut als dogma gesanctioneerd is, valt uit dien hoofde buiten haar kader. Al is het dus, dat zich in de onderscheidene kringen van het institutaire leven der Roomsche, Grieksche, Luthersche en Gereformeerde kerken, van lieverlede nog allerlei zienswijzen en overtuigingen hebben vastgezet, die consequent uit het eigenaardig beginsel dezer kerken voortvloeiden, toch heeft de Symboliek met dit alles, als buiten het haar aangewezen erf liggende, niet te rekenen. Haar objectum positum zijn en blijven de officieel door de kerkelijke instituten uitgevaardigde symbolen. Voor deze toch en voor deze alleen staat de Kerk tegenover vriend en vijand verantwoordelijk. Alleen wat symbolisch geproclameerd is, draagt het hooge karakter van het Dogma. Iets wat niet gezegd wordt, om de betrekkelijke waardij der *de facto* algemeen heerschende theologoumena te willen onderschatten; maar uitsluitend strekt om de grenzen der Symboliek scherp te trekken, en die grenzen nu vallen met de grenzen der symbolen saam. Intusschen zou men te ver gaan, indien men het symbolisch terrein beperkte tot die officieele actestukken, die als symbolen zijn *afgekondigd*. Het is ook voorgekomen, dat een institutaire Kerk een weloverwogen dogmatische verklaring heeft afgelegd door uitspraak in een confessioneel geding of anderszins, en zulk een uitspraak nu, ook al is ze niet rechtstreeks in het symbolum ingelascht, bezit toch zeer stellig symbolische autoriteit, althans indien zulk een uitspraak gedaan is in naam van geheel het kerkelijk insti-

tuut als zoodanig. En behalve op deze concrete dogmatische uitspraken moet ook nog, als op nog sterker secondaire symbolische autoriteit gewezen worden, op de Liturgiën en Kerkenordeningen. Ook in haar Liturgie (met name in haar gebeden, sacramenteele formulieren, huwelijksformulieren, ordeningsformulieren, tuchtformulieren en liederen) spreekt de Kerk als zoodanig, en getuigt ze omtrent allerlei stukken der waarheid. Een Kerk, die haar roeping begrijpt, zal dus ook in haar Liturgie letten op elke uitdrukking en elke misvatting zoeken te voorkomen. Op dien grond mag dan ook gezegd, dat de taal en de wijze van uitdrukking in deze Liturgiën met zekere kerkelijke autoriteit is bekleed, en in zooverre een symbolisch karakter draagt. Slechts houde men in het oog, dat bij de opstelling dezer Liturgiën niet dogmatische vaststelling, maar gebruik van het dogmatisch bedoelde, plaats greep, zoodat ze steeds als *secundair* van de eigenlijke symbolen als *primaire* bron van het dogma te onderscheiden zijn. Hetzelfde geldt, mutatis mutandis, van de Kerkenordeningen, waarin evenzoo omtrent de Kerk, de ambten en zooveel meer, allerlei kerkelijke verklaringen voorkomen, die ons de meening der Kerk doen kennen, maar die als aliud agens en niet data opera gegeven, met de eigenlijke symbolische formuleering nooit op één lijn mogen worden gesteld. Deze secundaire verklaringen strekken altoos meer, om de primaire toe te lichten, dan om op zichzelf een dogmatischen grondslag vast te leggen. Als van tertiair gewicht zou men hieraan de uitspraken en beslissingen van een organische groep in het institutaire Kerkverband kunnen toevoegen, in zooverre meer dan eens een enkele classis of provinciale Synode, naar aanleiding van een uitgekomen geschrift of een aanhangig gemaakt kerkelijk proces, zekere Dogmatische verklaringen heeft gegeven. Maar ook al hebben deze verklaringen boven de secundaire stukken vooruit, dat ze meestal *data opera* zijn gegeven, toch staan ze hierin bij de Liturgie en bij de Kerkenordering achter, dat ze niet door heel het kerkelijk instituut als zoodanig geijkt zijn, en hierdoor altoos het echte symbolische karakter missen. De dusgenaamde Walchersche artikelen, die in 1693 door de Classis van Walcheren tegen de dwalingen van Röel, Vlak en Bekker, gesteld zijn,

geven van deze tertiaire kerkelijke actestukken een zeer beteekenend voorbeeld, en over het betrekkelijk gezag, dat aan deze artikelen, hoewel slechts door ééne Classe gesteld, toekomt, heeft J. J. BRAHE in zijn geschrift „*Aanmerkingen over de vijf Walchersche artikelen*”, Middelburg 1758, opzettelijk gehandeld. Zie blz. 214—276.

Uit het bovengezde blijkt tevens, dat ook de Symboliek een confessioneel karakter draagt. Geen theoloog toch, die zelf het symbool zijner eigen Kerk tot parool in leven en in sterven koos, kan er zich toe leenen, om, als stond hij zelf buiten de wereld van het *Dogma*, eenvoudig al wat zich in den loop der tijden, in onderscheidene landen, als symbool heeft aangediend, naast elkan- der uit te stallen. Deze wijze van doen is dan ook eerst door hen toegepast, die zelven geen *Dogma* als zoodanig erkenden. Slechts zagen deze dogmatisch-neutrale d. i. hier, onverschillige, theologen voorbij, dat zelfs hun Symboliek dan voor het minst door de bijvoeging van het woord Christelijk een confessioneele bepaling had behooren te erlangen, overmits Symboliek, zonder meer, bij hun wijze van opvatting zich had moeten uitstrekken, niet alleen tot de wereld- en levensbeschouwingen van de Christelijke religie, maar tot die van alle religiën, en zelfs tot die der onderscheidene wijsgeerige scholen. Stellen we ons daarentegen op het theologisch alleen geoorloofde standpunt, dat de theoloog zelf het *Dogma* belijdt, en deswege het symbool zijner eigen Kerk tot levensparool koos, dan moet voor hem alle symbolische studie uiteraard van de bestudeering van het door hem zelven beleden symbool uitgaan. In dit zelf beleden symbool vindt alle Symboliek, die meer dan een tentoonstelling van antiquiteiten zal zijn, haar centrum, en het is alleen met het oog op dit speciale symbool, dat de overige symbolen in aanmerking komen. Hiermede is natuurlijk niet beweerd, dat men niet, uit louter historisch of statistisch belang, ook een onderzoek kan instellen naar het ontstaan en het bestand van de symbolen in andere kerken of die in vroegere eeuwen golden, maar dit doelt dan alleen op het leveren van een hulpmiddel voor de kerkhistorie van dit instituut of van de Geschiedenis van het *Dogma*, en is in het minst niet een Symboliek als zelfstandige wetenschap, Symbool en symbool

komt dan mechanisch naast elkander te staan, en er is geen organisch verband, omdat er geen membrum is, dat den dienst van oor of caput doet. Want of men nu al, na heel de reeks van symbolen de revue te hebben laten passeeren, schiften en keuren gaat, en nu van achteren aan dit of dat symbool een hooger rang toekent, dit geeft aan het object dezer wetenschap als zoodanig nog geen organisch karakter. Immers, wat dan naar mijne waardschatting het membrum dominans of caput wordt, is niet in het object als zoodanig gegeven, maar wordt eerst aan het einde van den weg door het subiectieve oordeel van den Symbolist tot dezen rang verheven. Het is uit dien hoofde, dat we evenals voor de Kerkhistorie en voor de Dogmatiek, ook hier een confessioneel karakter voor de Symboliek eischen. Eerst waar sprake is van τὸ Δόγμα, en waar de theoloog de relatief zuiverste uitdrukking van dit dogma in de symbolen zijner eigen Kerk belijdt, treedt het symbolische leven als een organische realiteit voor hem, en kan van uit de centrale beteekenis, die aan de door hem zelf beleden symbolen toekomt, de betrekkelijke waardij van de overige bepaald worden.

Deze waardij spruit voort uit het hart der Christelijke belijdenis, die tegen alle Separatisme principieel overstaat. De separatistische geest ziet in zijn *Sonderkirche* al de Kerk, de eenige Kerk, en kent aan wat buiten zijn eigen Kerk ligt geen banden. De katholieke geest der Christelijke belijdenis daarentegen eert wel een bepaalde Kerk als de zuiverste openbaring van het Lichaam van Christus, maar gevoelt tevens, dat ook de zuiverste Kerk nooit anders is dan één membrum, dat met andere min zuivere membra saâm de institutaire openbaring van het organische leven der Kerk uitmaakt. Juist daarom is het een separatistische opvatting van het dogma, als men zijn eigen symbool geïsoleerd neemt, en het niet als centrum in organischen samenhang met het symbolische leven van heel de Kerk van Christus verstaat. De symbolen van alle thans bestaande instituten hangen genetisch saâm met het oecumenische symbolische leven van de Kerk der eerste eeuwen, zoolang deze institutair nog één was; en het is in dezen gemeenschappelijken wortel, dat aller symbolen organisch verband ligt. Al zijn toch de instituten daarna, ten

principale, in vier hoofdgroepen uiteengegaan, en daardoor op vierderlei symbolische lijn gekomen, toch is ook die latere symbolische vertakking geen vrucht van wilkeur geweest, maar resultaat van een poging, om de aan alle gemeenschappelijke *Cognitio Dei ectypa* tot haar nadere uitdrukking te brengen. Wie alzoo zelf symbolisch belijdt, gevoelt zich dan alleen, dank zij het symbool zijner kerk, een waarachtig getuige van de belijdenis der Christenheid, indien hij in zijn eigen symbool de belijdenis van geheel de Christelijke Kerk subsumeert, en zich bewust is die belijdenis in zijn formuleering van het Dogma tot de relatief meest juiste en meest zuivere uitdrukking te brengen. Zelfs gaat dit nog verder, naardien het feit dat ons eigen symbool in hoofdzaak het zuiverste is, allermint de mogelijkheid ontkent, dat in een ander symbool eenig stuk der waarheid, dat in ons symbool slechts ter loops aan de orde kwam, rijker ontwikkeld is, noch ook dat in een ander symbool eenig detail beter zij uitgewerkt. Voeg hierbij, dat zelfs de tegenstelling in een door u verworpen symbool u niettemin den dienst kan doen, om door zijn schaduw het door u beledene in te klaarder licht te stellen; ook, dat het gemeenschappelijke, dat uw symbool met andere symbolen vertoont, de vastheid van het Dogma ook voor uw eigen besef bevestigt; en eindelijk, dat geen dogma ooit de adaequate uitdrukking van de waarheid is, dat uit dien hoofde geen dogma ooit anders dan relatieve zekerheid biedt, dat dienvolgens de dogmatische ontwikkeling nog steeds voortgaat, en dat het, met het oog hierop, van geen gering gewicht is te achten, ook de divergeerende en convergeerende neigingen der onderscheidene symbolen, in hun onderling verband, in rekening te brengen. Zal de Symboliek aan de Dogmatiek het dogma leveren, gelijk de Dogmatiek dit te onderzoeken heeft, dan kan ze alzoo niet volstaan met eenvoudig het symbool op te slaan, dat voor haar als het centrale geldt; maar is ze geroepen, om dit centrale symbool genetisch toe te lichten en door de vergelijking met de overige symbolen in zijn eigenlijke beteekenis te doen uitkomen. Zelfs mag de bestudeering van de symbolen der dusgenaamde Secten hierbij niet achterwege blijven, daar toch alle onderscheiding tusschen Kerk en Secte altoos

vloftend is, in meer dan één land alleen door de verhouding tot de Overheid beheerscht wordt, en de reformatie steeds voldin- gend bewijs blijft leveren, hoe wat eerst secte genoemd werd, van achteren bleek juist de zuiverste openbaring der Kerk te zijn. Wat wezenlijk sectarisch is, zal zich in zijn symbolen van- zelf als zoodanig ten toon stellen. En daarom is het plichtmatig ook van de symbolen der dusgenaamde secten nota te nemen; mits altoos op beding, dat zulk een secte metterdaad tot sym- bolische klaarheid kwam, als georganiseerde groep haar belijdenis symbolisch fixeerde, en aan het aldus symbolisch gefixeerde zekere duurzaamheid wist te verzekeren. Wat dien vasteren vorm niet erlangde, valt *buiten* de Symboliek.

Kan alleen bij deze opvatting de Symboliek encyclopædisch als zelfstandig vak van theologische studie worden gehandhaafd, dan mag ze ook niet de grens overschrijden, die haar afscheidt van de Dogmageschiedenis. Deze grens nu ligt aangewezen in de symbolische *§§*, die het Dogma in de kerkelijke formulieren erlangde. Alles wat symbolische autoriteit erlangde, en voorzoover het dit erlangde, valt dienvolgens binnen het terrein van haar onderzoek. Wat daarentegen achter de Symbolische formuleering van het Dogma ligt, is niet haar domein, maar het domein der Dogmageschiedenis. Achter de handelingen der geïnstitueerde kerken op haar Conciliën of Synoden gaat de Symboliek niet terug, en waar die handelingen zijn afgeloopen, eindigt ook haar onderzoek. Bij dit onderzoek nu is haar taak in de eerste plaats *litterarisch-critisch*. Het eerste toch wat geschieden moet, is, dat de actestukken geproduceerd worden, na geproduceerd te zijn, litterarisch-historisch, wat de uitgave betreft, worden toegelicht, en dat, voor zooveel noodig, critisch de officieele tekst der sym- bolen met de uiterste nauwkeurigheid worde vastgesteld. In de tweede plaats komt dan de *genetisch-comparatieve* Symboliek, die, met de symbolen der zuiverste kerk als middelpunt, eener- zijds heeft aan te wijzen, op welke vroegere symbolische formu- leeringen de door den Symbolist zelf beledene symbolen geënt zijn, en anderzijds welke de divergentiën en convergentiën zijn, die tusschen deze centrale symbolen en de overige bestaan. En

hierbij sluit zich dan in de derde plaats de *exegetisch-systematische Symboliek* aan, die tot taak heeft, om hetgeen omtrent de onderscheidene Dogmata in de Symbolen eener zelfde Kerk, en in die der andere kerken verspreid of aphoristisch voorkomt, zoo bijeen te voegen, dat het dogma omtrent de H. Schrift, omtrent den Christus, omtrent de Sacramenten enz., voor zooveel het symbolisch gefixeerd is, zoo volledig en juist mogelijk aan het licht trede; een systematische arbeid, die vanzelf de juiste exegese der Symbolen onderstelt, en daarom tevens exegetisch van aard is, zonder dat er oorzaak bestaat, om aan de exegetische naast de systematische taak een afzonderlijke plaats aan te wijzen, noch ook om een afzonderlijke hermeneutiek voor deze symbolen te postuleeren. Slechts houde men wel in het oog, dat de exegese der symbolen nooit verlopen mag in een dogmatische ontwikkeling van haar inhoud. Deze exegese heeft eenvoudig door historisch-comparatieve bestudeering van de symbolische ontwikkeling vast te stellen, welk een zin in de symbolen aan de onderscheidene bewoordingen en uitdrukkingen te hechten zij. Een afzonderlijke *critische* Symboliek behoeft hier niet als vierde deel der Symboliek te worden aangehaakt. Voorzoover toch deze critiek strekken moet, om leemten in het kerkelijk symbool aan te toonen, op onduidelijkheden of tegenstrijdigheden te wijzen, komt deze critiek vanzelf aan het woord bij de genetisch-comparatieve en exegetisch-systematische Symboliek. En wilde men bovendien nog de critiek oproepen om de innerlijke waarheid van het symbolisch gefixeerde Dogma te beoordeelen, dan zou de Symboliek overtreden op het terrein der Dogmatiek, dat zorgvuldig voor haar gesloten moet blijven. Ten slotte zij hier nog aan toegevoegd, dat er in de Symboliek evenmin plaats is voor een „Confessioneele Prinzipienlehre”. Immers, om hiertoe te geraken, zou de Symbolist eerst de *σχίσis* die het Dogma in het symbool erlangde, moeten loslaten, om tot het *beginset* door te dringen, waaruit het Dogma opkwam, en alzoo overgaan op het gebied der Dogmahistorie.

Resumeerende komen we derhalve tot de slotsom, dat de Symboliek, met het zuiverste symbool als centrum, het dogma, in zijn authentieke symbolische fixeering aan de Dogmatiek heeft te

leveren; het genetisch en comparatief heeft toe te lichten; en door exegetisch-systematische uitlegging en rangschikking van den inhoud der symbolen de juiste en volle beteekenis van den symbolischen inhoud heeft weer te geven. Zij splitst zich dienvolgens in drie deelen:

1. De litterarisch-critische Symboliek.
2. De genetisch-comparatieve Symboliek.
- en 3. De exegetisch-systematische Symboliek.

Drie onderdeelen, waarbij dan ook hier komen, èn de methodologie èn de historie der Symboliek.

§ 48. *De Geschiedenis van het Dogma.*

Ook van de Dogma-geschiedenis geldt, wat we van de Symboliek opmerkten: ze is niet op een gelukkig tijdstip geboren: kort voor den aanvang dezer eeuw: in een tijd toen het geloofsleven schier geheel was ingezonken, geen kerk meer aan haar eigen symbool vasthield, en het dogma al meer de broze ijskorst werd, waaronder de stroom was weggevoerd. Want wel had men ook in vroegere eeuwen allerlei apparaat saâmgebracht, dat hier thuishoort, en dit, waar het pas gaf, aangewend: maar het proces der dogmatische ontwikkeling als zoodanig had dusver de aandacht niet geboeid. In het verleden van een dogma deed de Dogmaticus grepen om de enkele dogmata door getuigenissen uit de oudheid te bevestigen of in hun beteekenis toe te lichten, maar het besef, dat het dogmatische leven een zelfstandige ontwikkeling had doorloopen, en dat het de moeite loonen zou, deze historische ontwikkeling na te speuren en in schets te brengen, was zelfs aan de orthodoxe theologen uit den bloeitijd, die vlak op de Reformatie volgde, vreemd. Gelijk men bij ongeschokt vertrouwen in de indentiteit van een persoon, op particulier terrein, geen overlegging van zijn geboorteacte vraagt, zoo leefde ook de Kerk der Reformatie in de dogmatische realiteit, zonder een opzettelijk onderzoek in te stellen naar den oorsprong en het verleden van haar belijdenis. Omdat de dogmata niet geobjectiveerd buiten en tegenover haar stonden, maar in waren geweven in haar eigen levensovertuiging, liet de toenmalige Kerk de dogmatische

archieven nog veelal met rust. Toen daarentegen de orthodoxie scholastisch dreigde vast te vriezen, en als reactie hiertegen, eenerzijds het Piëtisme en anderzijds het Rationalisme, tegen de autoriteit van het Dogma in verzet kwam, prikkelde nieuwsgierigheid de polemisten dezer twee richtingen, om in de archieven van het Dogma met zekeren ernst te gaan snuffelen, en duurde het niet lang of men bracht tal van stukken aan het licht, die goeden dienst konden doen, om de autoriteit van het Dogma te ondermijnen. Toch bleef dit nog stukwerk. Men plunderde het dogmatisch archief te hooi en te gras, maar van een opzettelijk, ordelijk en aan methode gebonden onderzoek naar het historisch proces der dogmatische ontwikkeling viel nog geen sprake. Toch moest het, toen eenmaal de geschiedenis van het Dogma de aandacht had getrokken, hier toe komen, en aan Münchener komt de eere toe, de eerste, verre van onbelangrijke proeve voor deze geschiedenis geleverd te hebben. (*Handbuch der Christl. Dogmengeschichte*, Marburg 1797, in vier deelen). Nu is op zichzelf het feit, dat de historiographie pas aanvangt, als zeker proces in het leven of voltooid of tijdelijk tot stilstand is gekomen, niet vreemd. In de eerste helft dezer eeuw, toen de Philosophie in de exploiten harer machtige corypheën schitterde, werd de geschiedenis der wijsbegeerte bijna niet beoefend. Thans daarentegen, nu de Philosophie zelve uitrust van haar overspanning en het principieele denken al zeldzamer wordt, is het of men zich door het uitgeven van een eindelooze reeks „geschiedenissen der Philosophie” over zijn philosophische armoede troosten wil. Zoolang men geschiedenis *maakt*, doet de behoefte om geschiedenis te *schrijven*, zich gemeenlijk minder sterk gevoelen. Zoo was het in het heroëntijdperk der Christelijke Kerk, zoo was het te midden van elke machtige nationale beweging. De historiographie komt pas, als de historie zelve zeker rustpunt bereikt heeft. Naar dien regel kan het dus ook hier niet bevreemden, dat in het reformatorische tijdperk, toen het dogmatisch leven gezond en krachtig was, de pen nog niet door den historiograaf werd opgenomen; en dat daarentegen de geschiedenis van het Dogma in sterke mate de aandacht begon te trekken, toen het dogmatische leven het tijdperk van zijn bloei achter

zich had. Evenwel, hoe natuurlijk dit op zichzelf was, toch mag niet voorbijgezien, dat men bij het opkomen van deze dogmatische geschiedbeschrijving alles behalve te doen had met het enthousiasme van epigonen, die aan de glorie van het verleden ook zelve glorie poogden te ontleenen. Eer integendeel stonden op dit terrein de epigonen critisch tegen de vroegere heroën over, en niet ingenomenheid met het Dogma, maar veelmeer de zucht om aan het Dogma te ontkomen, dreef hen. Dit nu maakt dat de Dogmageschiedenis bij haar opkomen wel verre van sympathetisch, of ook maar onpartijdig tegenover het Dogma te staan, veeleer de zeer duidelijke strekking verraadt, om het Dogma om zijn eere te brengen. Door de geschiedenis van het Dogma poogt men zich van de klem van het Dogma te bevrijden.

Zelfs nam deze tendenz al spoedig een vaste methode in dienst. Wat in het Dogma tegenstond en hinderde was zijn onverbiddelijkheid en vastheid. Een meening, een overtuiging, desnoods een belijdenis van het voorgeslacht of van een vroegere Kerk kon men dulden, maar niet te dragen was de pretentie van het Dogma, dat het, onder de leiding van den Heiligen Geest, als in formule gebrachte reflex der waarheid zich aandiende. In het Dogma werd vorm en inhoud geacht elkaar te dekken, en dus ook de vorm als zoodanig duurzaamheid te bezitten, en juist hiertegen kwam nu eerst het piëtistisch, straks het rationalistisch verzet op. Dienvolgens lag het voor de hand, dat men in de eerste plaats een poging aanwendde om vorm en inhoud uit elkander te rafelen. Was het toch eenmaal gelukt den vorm voor bijkomstig te verklaren, dan had men met den inhoud vrij spel, en was die inhoud wel altoos zoo te formuleeren, dat de ideën, die men zelf aanhing, met dien inhoud schenen overeen te stemmen. Feitelijk heeft de Dogmageschiedenis in haar eerste aanloop dan ook weinig anders gedaan, dan een schier verbitterd proces tegen den *vorm* van het Dogma te voeren, steeds onder hooge betuiging van eerbied voor zijn inhoud. Uit den loop der geschiedenis werd dan aangetoond, hoe de vorm waarin wij het Dogma kennen, volstrekt niet de oorspronkelijke vorm was, waarin het optrad; dat het veeleer alvorens dien later geijkten vorm te bereiken, tal van gedaante-

wisselingen had doorloopen, die ook den vorm bijna geen oogenblik rust hadden gegund; en uit dit aldus geconstateerde feit werd dan de gevolgtrekking gemaakt, dat derhalve in niets aan den inhoud en aan de innerlijke waardij van het Dogma werd te kort gedaan, indien men nogmaals een nieuwe reeks gedaantewisselingen voor het Dogma opende, en het thans stak in een kleed, dat met den smaak van onze eeuw beter overeenkwam. Een bewijsvoering even concludent, als dat ge, uit het feit dat iemand eer hij den vasten vorm van den volwassen man aannam, allerlei gedaantewisselingen van zuigeling, knaap en jongeling doorloopen had, het recht wildet afleiden, om nu ook den volwassen man twee nieuwe gedaantewisselingen te doen ondergaan, doordien ge hem eerst het hart uit het lijf en daarna het hoofd van den romp sneedt. Dit toch, en niets minder, heeft men ten slotte door deze historiographie aan het Dogma bestaan. Immers, als men van achteren raadpleegt, wat er na de jongste operatiën bij vele dezer scribenten van het Dogma is overgebleven, valt kwalijk te ontkennen, dat het cor dogmatis geheel zoek is geraakt, en dat het onthoofd als romp-dogma voor u ligt. Dit resultaat oordeelt nu wel de Dogmageschiedenis als zoodanig niet. In minder tendentieuzen geest ondernomen, heeft de Dogmageschiedenis reeds nu uitnemende resultaten opgeleverd; maar dit ontheft niet van den plicht, om de aanvankelijke strekking van de eerst opkomende Dogmageschiedenis in haar schadelijkheid en partijdigheid te doen uitkomen, en te wijzen op het gevaar, dat schuilt in de methode, om den *inhoud* van het Dogma stelselmatig te isoleeren van zijn *vorm*. Goede biographie toont de ontwikkeling van $\sigma\omega\mu\alpha$ en $\psi\upsilon\chi\eta$ in samenhang.

Bij de geschiedenis van het Dogma komt het uiteraard in de eerste plaats aan op preciseering van wat men onder Dogma verstaat. Eerst in de § die de Dogmatiek aan de orde stelt, kan hier breeder op ingegaan, maar toch dient reeds hier geprotesteerd tegen de thans in steeds breeder kring veldwinnende meening, alsof we tusschen het Dogma en de uitspraken der symbolen te onderscheiden hadden. Al wat niet op wettige wijze door de institutaire Kerk tot Dogma is verheven, is geen Dogma. Gelijk een wetsontwerp eerst *wet* wordt door de afkondiging in

het Staatsblad, zoo ook wordt het dogmatische stempel op de belijdenis eerst gedrukt door de proclamatie van het kerkelijk symbool. Niet, gelijk we reeds in de vorige § opmerkten, alsof het symbool geheel het dogmatische terrein dekte. Er zijn ook praeformatiën van het Dogma, die reeds tamelijk algemeene instemming vonden, zonder dat ze nog den dogmatischen ijk ontvingen. Er zijn dogmatische peripheriën, die wel door het Dogma als centrum beheerscht worden, zonder daarom nog evenals dat centrum de officieele sanctie van het kerkelijk instituut te hebben erlangd. En zoo ook zijn er consequentiën van het Dogma, die op nieuwe dogmatische stipuleering in de toekomst heenwijzen, zonder nog die mate van rijpheid van overtuiging te hebben gewekt, dat de institutaire Kerk ze uit den drang des Geestes kon overnemen. Ook zijn er algemeen geleerde usantiën, en is er in elke kerk een zekere communis opinio, die in den kring der heiligen zekeren dogmatischen achtergrond onderstelt, zonder dat deze nog blootgewoeld en opzettelijk gekeurd is. Zelfs mag niet voorbij gezien, dat in de dogmatische studiën steeds zekere zienswijzen bezig zijn zich te cristalliseeren, zonder dat daarom dit cristallisatieproces nog als afgelopen is te beschouwen en door de Kerk in zijn resultaat is geëerd. Maar al geven we toe, dat men dit alles binnen zijn horizon moet laten vallen, indien men het dogmatisch terrein wil afpalen, toch mag daarom niet toegegeven, dat hierdoor het begrip zelf van het Dogma vlottend wordt gesteld. Omdat het zaad, de stek, de kiem en zooveel meer tot dat breede botanische terrein behooren, waarop de vrucht rijpt en geplukt wordt, daarom mag kiem en stek nog niet met de gerijpte vrucht verward, of omgekeerd, de vrucht met kiem en stek op één lijn gesteld. Welnu, op Dogmatisch terrein is het Dogma de volledige vrucht, en behoort het onderscheid tusschen de gerijpte vrucht en haar praeformatie in den bloesem, in den knop, in den stengel, in de kiem en in het zaad scherp in het oog gehouden. Nu wordt de vrucht eerst door de laatste mechanische daad van het plukken voor u eetbaar, en zoo ook wordt het Dogma eerst door de laatste mechanische daad der institutaire Kerk, die het ijkt, u als Dogma voorgelegd.

Welk gewicht men dus ook aan de inherente drijfkracht van de idee wille toekennen, toch kan die ontwikkeling der ideeën, zonder meer, nooit tot de dogmatische fixeering leiden. De Kerk als *organisme* heeft geen Dogmata, het dogmatisch karakter kan niet ontleend worden dan aan de Kerk als *instituut*. Daarom gaat dan ook de Symboliek aan de Geschiedenis van het Dogma vooraf. Immers de Symboliek houdt zich juist met deze mechanische daad der institutaire Kerk bezig, terwijl omgekeerd de Geschiedenis van het Dogma naspeurt, hoe de vrucht rijpte, die door de Kerk te zijner tijd is geplukt.

Bij dit laatste onderzoek nu kan men in het afgetrokkene twee wegen inslaan; men kan namelijk, of de ontwikkeling van het dogmatische leven in de Kerk van Christus van den aanvang tot nu toe objectief schetsen, of wel, men kan uitgaan van zijn eigen belijdenis, en de „dogmatische” inhoud dezer belijdenis genetisch toelichten. Bij de eerste wijze van behandeling is men dan toeschouwer, zonder meer. Men teekent, zonder sympathie of antipathie, het proces, dat al voortgaat, en waar straks de stroom zich in meerdere armen splitst, en in de Roomsche, Grieksche, Luthersche en Gereformeerde Kerken een deels varieerend, deels antithetisch dogmatisch leven opkomt, volgt men eerst de ééne en daarna de andere strooming, zonder keur of critiek, Men gaat dan te werk zooals we te werk gaan bij het schrijven van de historie der Inca's in Peru of der Khans van Samarkand, zonder zin voor onderscheiding. Zoo echter kan niemand de historie van zijn eigen vaderland, of de biographie van een overleden vriend schrijven. Zoodra het leven, waarvan we het proces teekenen, met ons eigen leven was saamgeweven, komt er in het levensbeeld, dat zich aan ons voordoet, onderscheiding, perspectief en keur van waarheid. Er bestaat dan tusschen het object dat geteekend wordt en het subject dat in schets brengt, organisch levensverband, en juist de waarheidszin eischt, dat we onze overtuiging ook keurend in de teekening van het historisch proces laten optreden. Dienovereenkomstig was het dan ook geheel natuurlijk, dat meer dan één historiograaf van het Dogma, die persoonlijk aan het Dogma ontgroeid was, het verloop der dogmatische ontwikkeling eenvoudig objectief in

schets bracht; maar ook even natuurlijk, dat wie het Dogma als een hinderlijke macht beschouwde, het door zijn historiographie naar de kroon stak, en dat, omgekeerd, wie het Dogma als de uitdrukking zijner eigen overtuiging zelf beleed, niet een onverschillig historisch tableau leverde, maar in de genetische ontwikkeling van het dogmatische leven aantoonde, waar de stroom veranderde, waar een beek van verdachten oorsprong zich in zijn wateren mengde, en waar de zuivere stroom doorliep. Daar nu de theoloog, die eo ipso op het terrein der palingenesie leeft, niet zonder eigen belijdenis tot het Dogma kan treden en alzoo tusschen de echte formatie en de deformatie of pseudoformatie van het Dogma, krachtens zijn belijdenis *moet* onderscheiden, is encyclopædisch alleen die behandeling van de Dogmageschiedenis te rechtvaardigen, die de genetische ontwikkeling van het door hem zelf beleden Dogma naspeurt, en daarbij den loop dezer genesis door de thesis en antithesis vervolgt. Dogmageschiedenis is niet een onverschillige schets van het dogmatische leven in zijn historisch verloop, waarin men dan toevalligerwijze ook een en ander vindt over het ontstaan van het Dogma, dat men zelf belijdt; maar ten principale teekening van de genetische ontwikkeling, die tot de formuleering van het door ons zelf beleden Dogma leidde, en eerst in de tweede plaats de teekening van de afdelingen, die ook op dogmatisch terrein voorkwamen.

Hieruit volgt vanzelf dat de vraag, of ook de haeresiën in de Dogmageschiedenis aan het woord behooren te komen, niet anders dan in bevestigenden zin te beantwoorden is. Immers tusschen de dogmatische fixeering in de ééne en de andere institutaire Kerk kan de anthithese zóó gespannen worden, dat het Dogma van de ééne Kerk voor de andere een beslist haeretisch karakter draagt. De Roomsche Kerk is dan ook gewoon alle niet-Roomsche dogmatische formuleeringen als haeretisch te brandmerken. Toch is hiermeê niet genoeg gezegd. Ook al is het toch onloochenbaar, dat enkele dogmata van andere kerken voor ons haeretisch zijn, toch zijn ze dit accidenteel, en schuilt het wesen der haeresie niet in deviatie van het zuivere spoor, maar in reactie van het *πρεῖμα τοῦ νόμου* tegen het *πρεῖμα τοῦ Χριστοῦ*. De zondige geest der

wereld weigert zich zonder strijd gewonnen te geven. Uit dien hoofde valt ze de Christelijke religie aan, òf in openlijken krijg, òf door haar eigen belijders tot verraad over te halen, en de Christus gebruikt deze reactie van den geest der wereld om zijn Kerk tot energie te prikkelen. Zoolang de haeresie zich stil houdt, leidt de Kerk een geestelijk stil leven en gelooft ze met een *fides implicita*; en eerst als de ketterij opwaakt, en de nog embryonische belijdenis der Kerk uiteen poogt te rafelen of te vervalschen, waakt ook in de Kerk van Christus de denkernergie op, om in de belijdenis in te dringen en de scherpte van haar blik aan de haeresie te wetten. Wel verre van de haeresie te kunnen uitlaten, ziet uit dien hoofde de Dogmageschiedenis zich zelfs genoodzaakt, om de haeresie als het motief der dogmatische ontwikkeling te eeren, en kan ze niet anders dan uit het verweer tegen en de worsteling met de haeresie de genesis van het Dogma verklaren. Dat ook andere factoren op deze ontwikkeling hebben ingewerkt, wordt hiermede niet ontkend, maar de eerste impuls komt toch altoos van de haeretische zijde, mits men de haeresie maar niet beperke tot de georganiseerde secte, maar ook in haar binnenkerksche woeling gelden late.

Het is hiermee geenszins in tegenspraak, zoo men tevens een open oog heeft voor de ontwikkeling der idee, die in de geopenbaarde Godskennisse zelve schuilt, en zelfs zoover gaat van logischen drang te zien, zoowel in de succesieve metamorfosen, die elk Dogma onderging eer het tot fixeering kwam, als in de volgorde, waarin achtereenvolgens de onderscheidene dogmatische problemen opkomen. Immers het *πνεῦμα τοῦ κόσμου* stond haeretisch niet tegenover haar vreemde problemen, maar tegenover problemen, die ook voor haar golden, doch waarvoor zij een antithetische oplossing had opgegeven. De *cognitio Dei revelata* was in *forma humana* verschenen. Het formeel logische kader was dus in haar geen ander dan in de wijsheid der wereld, en zoo kon het niet bevreemden, dat de haeresie niet zonder plan aanviel, maar haar aanval op de waarheid deed naar eisch van die inhaerente Logica, die aan haar *ψεῦδος* met de *ἀλήθεια* gemeen was. Bovendien ook de haeresie was niet vrij, maar stond onder het hooge regiment van den Koning der Kerk, en

zag zich alzoo geprikkeld en genoodzaakt, om haar worsteling zóó aan te vangen, en zoo door te zetten als eisch was, om het Dogma naar de inhaerente Logica van de idee der waarheid tot ontwikkeling te brengen. Heeft men uit dien hoofde niet alleen het recht, maar is het zelfs eisch, dat in de Dogmageschiedenis ook de logische ontwikkeling der idee, zoo in de ontwikkeling van elk Dogma, als in de volgorde der aan de orde gekomen Dogmata, worde aangetoond, dan volgt hieruit tevens, dat de Dogmageschiedenis geen aphoristisch verhaal van de wording van op zich zelf staande Dogmata mag zijn, maar dat alle Dogmata saam als de organische deelen van *een geheel* moeten voorkomen. Welbezien vormen alle Dogmata saam τὸ Δόγμα, en zijn de afzonderlijke Dogmata slechts de membra corporis veritatis. Men kan daarom ook wel een enkel Dogma genetisch naspeuren; zelfs heeft in nog engeren zin de dogmahistorische *monographie* recht van bestaan; maar *volvoeren* kan de Dogmageschiedenis toch haar taak eerst, zoo ze in systematischen samenhang de genesis en het proces teekent van die alzijdige godsdienstige overtuigingen en denkbelden, die allengs tot dogmatische fixeering zijn gekomen.

De vraag waar chronologisch de grens van het Dogma moet worden aangewezen, had nooit een vraag moeten zijn. Natuurlijk toch is het Dogma door de dagteekening van zijn laatste fixeering bepaald en kon er, op Protestantsch terrein, na 1648, toen de Synode van Westminster saamkwam, van geen dogmatische fixeering sprake zijn. Maar hieruit volgt in het minst niet, dat de dogmageschiedenis hiermee eindigt. Het Dogma immers heeft niet alleen een geschiedenis, die aan zijn fixeering *voorafgaat*, maar eveneens een geschiedenis die op zijn voorloopige fixeering *volgt*, en latere fixeering voorbereidt. Het Dogma is geen levenloos cristal, maar een macht in het kerkelijk leven, wier werking tot de geschiedenis van het Dogma behoort. Ook laat de haeresie niet af, maar zet ook na de fixeering haar strijd tegen het Dogma voort. Zelfs trad velerlei eerst geheel verwonnene haeresie, denk slechts aan het Christologisch Dogma, in den loop der tijden, weer met vernieuwde kracht op, en begint nieuwe haeresie zich te roeren, om een nieuwe dogmatische ontwikkeling in te

leiden. Zeer zeker moet dus de dogmageschiedenis voortgezet tot op dezen tijd; alleen maar de jongste periode mag niet behandeld, als de geschiedenis van nieuw opkomende theologische richtingen, maar moet in het dogmatische kader gezet. Het moet uitkomen tegen welke reeds gefixeerde dogmata de haeresis opnieuw den strijd opende en tegen welke nog niet dogmatisch gefixeerde stukken der waarheid nieuw opgekomen haeresiën zich richtten. Dat we de dogmatische Statistiek hiervan onderscheiden, geschiedt dan ook niet, omdat historie en statistiek hier principieel verschillen, maar overmits de dogmatische statistiek een eigene wijze van behandeling volgt.

De indeeling in perioden moet de dogmageschiedenis aan haar eigen object, en niet aan de Kerkgeschiedenis ontleenen. Dit moest wel anders plaats grijpen, zoolang men haar verlaagde tot een onderdeel der Kerkgeschiedenis, maar heeft geen zin meer, zoodra men de zelfstandigheid van de dogmatische ontwikkeling erkent, en inziet, dat het *Dogma* naast de *Ecclesia*, zij het ook door haar als instrument, als product van eigen werking van den Heiligen Geest optreedt. Voor de algemeene Dogmageschiedenis is het daarom het natuurlijkst, zoo men de Theologische, de Christologische, de Anthropologische, de Ecclesiologische, de Soteriologische, en de Eschatologische ontwikkeling in eigen perioden samenvat, en van uit het centrum dezer dogmata de ontwikkeling der overigen in zulk een periode laat uitgaan. Bij de speciale dogmageschiedenis daarentegen moet de periodenindeeling ontleend aan de onderscheidene stadiën, die een enkel dogma in den loop zijner ontwikkeling doorliep.

Ten slotte zij hier nog aan toegevoegd, dat de ontwikkeling van het Dogma nooit reeds in de Schrift mag worden gezocht. De Schrift geeft niet dogmata, maar voor die dogmata de stof, en wie, aan de hand van de dusgenaamde Theologia Biblica, de dogmatische fixeering reeds bij Christus of de apostelen zoekt, geeft hiermee het eigenaardig karakter van het Dogma en alzoo het object der dogmageschiedenis prijs.

De Dogmageschiedenis is alzoo de theologische wetenschap, die op systematische wijze ons de genesis en de werking van

het door ons zelf beleden Dogma, in zijn organisch verband met het pseudo-dogma en de haeresie, in het licht heeft te stellen.

Ze splitst zich in

1. de *algemeene* Dogmageschiedenis.
2. de *speciale* Dogmageschiedenis.
3. de dogmatische *monographie*.

Drie vakken, die ook hier de *methodologie* en de *historie* van de Dogmageschiedenis onderstellen.

§ 49. *De Patristiek.*

De Patristiek, van de patrologische biographie en de Christelijke letterkunde wel te onderscheiden, is een onderdeel van de geschiedenis van het Dogma, edoch een onderdeel dat te groote mate van zelfstandigheid bezit, om niet op afzonderlijke behandeling aanspraak te doen gelden. Al is het toch dat Rome het patristische begrip te zeer overdreef en te scherp bepaalde, desniettemin dient erkend te worden, dat *zekere* autoriteit van dit begrip onafscheidelijk is, en wel een autoriteit in dogmatischen zin. Athanasius en Augustinus erlangden met hun trawanten den naam van *Patres*, niet om hun persoonlijk karakter, niet ter oorzaak van hun optreden in het Kerkbestuur, noch ook ter wille van hun welsprekendheid en uitnemendheid van schrijfrant; maar uitsluitend als uitvloeisel van den machtigen en overheerschenden invloed, dien ze door hun dogmatisch genie op de ontwikkeling van de kerkelijke denkbeelden hebben uitgeoefend. De naam van *Patres*, werd niet buiten samenhang met den eeretitel van Σ in de Chokma-litteratuur genomen. „Vaders in Christus” erlangde wel de meer concrete beteekenis van mannen, die in Gods hand het middel waren geweest, om ongeloovigen tot den Middelaar te brengen, gelijk ook Paulus aan de heiligen te Corintheschreef: „in Christus Jezus heb ik u door het Evangelie geteeld” (1 Cor, IV : 15), en gelijk hij Onesimus aan Philemon voorstelde als „zijn geestelijken zoon, dien hij in zijn banden geteeld had” (Filemon vs. 10); maar reeds bij de benaming van *Patres apostolici* werd dit enge begrip verwijld tot het meer algemeene begrip van dezulken, die voor geheel de Kerk van Christus van beteekenis waren, en het is

in deze lijn van gedachten, dat ook het patristisch begrip opkwam. Het generatieve schuilt bij die breedere opvatting niet meer in het teelen van een geestelijken zoon, maar in het genereeren van de gedachten der waarheid en in het vinden voor die waarheid van de juiste uitdrukking. Minder juist zijn wij gewoon van *scheppende* gedachten, van een scheppend genie, of van een scheppend vernuft te spreken; een zegswijze die daarom te sterk gekleurd is. overmits het scheppen Godes is en niet des menschen. Zelfs waar op kunstgebied de mensch ποιητής wordt, en dit ποιεῖν in den zin van het πρᾶξαι te verstaan is, blijft toch altoos ook de kunstproductie, als resultaat van een *abbildend* vermogen tegen het *urbildliche* scheppen in God overstaan. Genereeren, de grondgedachte die in den naam *patres* ligt, is daarom juister. Dit duidt dan aan, dat wie op dit terrein „vader” is, den schat zijner gedachten niet van anderen overnam noch aan anderen, door deductie, ontleende, maar dat zulk een pater ten deze origineel was, en dank zij zijn geniale gave een stam van denkbeelden deed opschieten, waaraan straks andere afgeleide gedachten als blad en bloesem ontluiken zouden. Het is de intellectueele hoofdtaak van Christus Kerk, om de „waarheid”, die ons als mysterie in embryonischen vorm door de Heilige Schrift geboden wordt, op te nemen in het algemeen menschelijk bewustzijn, en ze, na haar geassimileerd te hebben, te reproduceeren in eigen reflectie. Deze taak volvoert niet ieder geloovige voor zichzelve, maar zij wordt volbracht door de herborren menschheid, als geheel genomen, in een langdurig proces, dat van de antithese der haeresie tot de thesis komt. De beteekenis nu die in dit proces aan de enkelen toekomt, loopt zeer uiteen. Verreweg de meesten kunnen niet anders zijn dan de dragers van wat gevonden werd, die voorts, als belijders, door het Amen hunner ziel, de waarheid bevestigen. Anderen zijn begaafd en geroepen, om het beledene ook in te denken en nauwkeurig te ontleden. Maar ook zijn er enkelen, aan wie de eere te beurt valt, om den eersten stoot bij dit proces te geven, en die van Godswege geroepen worden, om voor het eerst de moederdenkbeelden te fixeeren, waaruit straks de afgeleide denkbeelden van zelf zullen voortkomen. Deze mannen staan in het centrum der

Christelijke denkwereld, en bepalen de straallengte, die later den omtrek beheerscht. Ze zijn, als we ons zoo mogen uitdrukken, de *wortel*denkers, die zonder zelven op anderen te leunen, steun bieden aan wie na hen komen. Voor dien arbeid werpen ze niet zichzelf op, maar God riep er hen toe, en verordineerde hun geheele persoonlijkheid, hun gaven en talenten, hun levenspositie en hun geestelijke ervaring juist op zulk een wijze, als noodig was, om ze voor die taak te bekwamen, en hun het volvoeren van die taak, ook zonder dat zij zelven dit begrepen of bedoelden, mogelijk te maken; en het is om deze geheel eigen beteekenis van hun optreden, dat hun de eeren naam van *patres ecclesiae* is toegekend.

Zeer terecht eischt dan ook de Roomsche Kerk in deze mannen de *aetas competens*. Het ligt toch in den aard der zaak, dat deze *patres ecclesiae* slechts in één tijdperk konden optreden. Niet in de eerste jeugd der Kerk, als het bewustzijn der Kerk pas begint te ontluiken; en evenmin in de latere perioden der Kerk, als het kerkelijk bewustzijn reeds genoegzaam gefixeerd is; maar dan alleen is er zulk een *aetas ecclesiae*, als ze genoeg gerijpt is, om tot helder zelfbewustzijn te ontwaken, en toch nog jong genoeg is, om door geen antecedenten gebonden te zijn. Ook in het dogmatisch proces moet onderscheid worden gemaakt tusschen de periode van het nog onmondig zijn, het mondig worden, en het voor goed mondig zijn; en uiteraard kunnen de *patres* alleen in de tweede van deze drie vallen. Niet in de eerste, overmits de vrucht van hun arbeid dan te loor zou gaan; en evenmin in de derde, omdat de bedding van den stroom er dan reeds is. De *sanctitas vitae* die Rome in de tweede plaats eischte, stelt een ethischen eisch, die dit ware uitspreekt, dat dit scheppend dogmatisch vermogen uit het diepst der ziel moest opwerken, en dus ondenkbaar is, indien de geestelijke zielservaring geen innerlijk contact geeft met de geestelijke realiteit, waarvan de *waarheid* de uitdrukking moet zijn. De *doctrina orthodoxa*, Rome's derde eisch, is in zooverre juist gesteld, als alleen hij, die blijkt in het zuivere dogmatische proces te staan, *pater ecclesiae* kan wezen. En eindelijk de vierde eisch, de *approbatio ecclesiae* houdt dit ware

in, dat wie niet genereert geen vader is; en alzoo *niet* onder de patres mag gerekend, wie wel gedachten uitstont, maar gedachten, die de Kerk in hare voortgaande ontwikkeling niet als de hare erkende.

Door de tegenstelling met de *Doctores ecclesiae* wordt het juiste patristische begrip nog nader geaccentueerd. Het is toch iets anders of het dogmatisch genie aan het woord is, dat de waarheid in een dusver ongekende diepte grijpt en met verrassende frischeheid en juistheid reflecteert, of wel dat de scherpe denker er zich toe zet, om in het aldus gegrepene en uitgesprokene, met het ontleedmes in te dringen; er de bewijzen voor en tegen van te toetsen; en na te gaan welke deductiën er naar recht uit te maken zijn, ook in haar toepassing op het leven. De eerste is meer de man, die de parelen uit den stroom opvischt en boven brengt, de tweede meer de juwelier, die de opgevischte parelen kunstig zet. En zoo ook is de *pater ecclesiae* meer de goudsmit, die het goud uit de mijn te voorschijn brengt, en de *doctor ecclesiae* de goudsmid, die het opgedolven goud in keurigen vorm omgiet. De *pater ecclesiae* schittert door het dogmatisch genie, de *doctor ecclesiae* door het dogmatisch talent.

Zulke *patres* en *doctores* zijn er nu voor heel de Kerk, maar ook voor de deelen, waarin ze zich later dogmatisch splitste. De eerste zijn aan alle kerken gemeen; waarom ook de Protestantische kerken zeer terecht hun geestelijke affiniteit met Athanasius en Augustinus steeds duidelijk lieten uitkomen; de laatste daarentegen gelden alleen als patres en doctores in die groote afdeelingen der Christelijke Kerk, aan wier optreden zij vorm en gestalte gaven. Zoo is Luther *pater ecclesiae* voor de Lutherse, Calvijn voor de Gereformeerde kerken. Niet alsof juist zij de scherpstbelijnde en volledigste dogmatieken te boek stelden. Immers zelfs de *Institutio* van Calvijn stelt onder de beide opzichten van scherpe belijning en volledigheid gedurig te leur; en wie naar dien maatstaf Calvijn's *Institutio* met de *Summa* van Thomas vergelijkt, kan niet anders dan aan Thomas de palm der eere toekennen. Maar juist die vergelijking is dan ook te wraken. Thomas was een *doctor*, Calvijn een *pater ecclesiae*, en

daarom laten ze zich niet coördineeren. Luther en Calvijn zijn geen dogmatici, in den schoolschen zin van het woord, maar dogmatische geniën, die eerst uit de diepte van hun eigen leven, en gedrongen door hun geheel exceptioneele gaven, de lijnen hebben uitgestippeld, waarlangs de Luthersche en Gereformeerde kerken zich hebben voortbewogen. Zij groeven elk op eigen erf de bedding uit, en na hen zijn, als *doctores*, de Gerhards en Voetiussen gekomen, om *hun* worteldenkbeelden nader te formuleeren en te verdedigen.

Deze exceptioneele positie der Patres dwingt nu de Theologie om aan hun dogmatischen arbeid een afzonderlijk onderzoek te wijden. Niet alsof de algemeene dogmageschiedenis hun voorbij ging. Hoe toch zou zich de geschiedenis van eenig dogma schrijven laten, zonder dat ge op de *Patres* teruggingt? Maar in de Dogmageschiedenis komt alleen het resultaat van hun denkarbeid aan de orde, en kan niet op de eigenaardige genesis van hun gedachten worden ingegaan. En toch ook dit laatste is noodzakelijk. Niet om de autoriteit der patres in de plaats van de autoriteit der Kerk te schuiven of naast die der Kerk te plaatsen. Alleen de institutaire Kerk bezit het *ius dogmatum cudendorum*; en niet omdat Athanasius iets zegt, of Augustinus iets voorstelt, maar alleen omdat de Kerk haar dogmata uitvaardigde, wordt iets als waarheid door de Kerk beleden. De autoriteit der patres is alzoo steeds van secundairen aard, en kan als zoodanig nooit grond of motief voor belijdenis zijn. Maar wel geldt deze autoriteit der patres bij de exegese van het Dogma. Ook het Dogma toch vereischt uitlegging. Niet slechts wat de beteekenis der verschillende uitdrukkingen aangaat, maar ook wat betreft den samenhang en het onderling verband van de onderscheidene deelen en geledingen van het Dogma. Het Dogma heeft alzoo interpretatie noodig. en deze interpretatie moet historisch zijn. Geheel een reeks van termen en uitdrukkingen in het Dogma hebben een eigen geschiedenis, en waar men nu deze geschiedenis tot op haar eersten oorsprong naspeurt, komt men ten slotte altoos bij de Patres uit. Doch behalve de autoriteit die aan de Patres bij de interpretatie van het Dogma toekomt, geldt die autoriteit ook bij de uiteenzetting van het dogmatische systeem. Het uitvaardigde Dogma is toch

veelal noch systematisch, noch volledig ineengezet. Het richt zich gemeenlijk op de groote antithese, waarin de Kerk verwickeld was, en verwerpt te dien opzichte de dwaling om de waarheid te poneeren. Vandaar dat ge in de kerkelijke belijdenis vaak te vergeefs een uitspraak zoekt over tal van dogmatische geschilpunten, òf omdat het bijzaken gold, die niet op den voorgrond drongen, òf wel, omdat het inzicht nog niet genoegzaam gerijpt was. Hierdoor nu gaat in de symbolen niet zelden de samenhang te loor. Er zijn gapingen. Er blijven belangrijke leemten over. En door het ontbreken van die geledingen sluit het systema niet. Poogt men nu nochtans de lijnen op te sporen, waarlangs het systematisch verband moet gevonden worden, dan moet men teruggaan op de eenheid die in den wortel lag, en deze eenheid vindt men juist bij de Patres. Vandaar dat alle dogmatici steeds op de Patres terug gingen, om de lijnen voor hun bouw te wetigen, en dat ook in de Luthersche en Gereformeerde dogmatiek het beroep op Luther en Calvijn steeds aan de orde was en nog is. Bepaalt nu echter zulk een beroep zich tot het citeeren van losse uitspraken, dan ontbreekt juist dat indringen in den geest der Patres, waaruit toch alleen te concludeeren valt, en het is juist dit indringen van den geest in hun dogmatisch bedoelen en streven, wat de Patristiek zich als taak ziet gesteld.

Van deze taak nu kwijt zich de Patristiek, indien ze in chronologische orde achtereenvolgens in den dogmatischen arbeid van elk dezer mannen zóó indringt, dat ze het eigenaardige van elk hunner karakteriseert, het motief dat hen leidde opspoort, hun gedachtengang bloot legt, en in dezen gedachtengang de verschillende stadiën van ontwikkeling aantoont. Niet wat ook de patres uit de communis opinio van hun tijd omtrent tal van dogmatische waarheden overnamen is hierbij hoofdzaak, maar alleen datgene waarop zij zelve scheppend of herscheppend hebben ingewerkt; en al het overige is slechts in zooverre van aanbelang, als zij dit zelve van uit het centrum van hun dogmatisch leven beheerscht en met de hen leidende gedachte in verband hebben gebracht. Eerst als vrucht van deze studie komt er in de tallooze uitspraken perspectief, en ontdekte men wat de gave was

die door en in hen van Godswege aan de Kerk was geschonken. Dit centrale inzicht in hun dogmatisch streven moet dan natuurlijk toegelicht uit hun persoon, hun aanleg, hun levenspositie en uit den strijd, waarin ze verweekeld raakten; maar toch dit alles ontleent de Patristiek slechts aan de Patrologie en aan de Christelijke letterkunde, zonder dit voor eigen rekening opnieuw te onderzoeken. Dit alles toch komt hier alleen in zooverre in aanmerking als het op het dogmatische streven licht werpt. — Doch ook hiermeê kan de Patristiek niet volstaan. Chronologische behandeling toch van elk der Patres in hun volgorde, geeft wel inzicht in den arbeid die elk hunner verrichtte, maar brengt ons nog niet tot de kennis van het dogmatisch proces dat in de Patres, als één corps genomen, plaats greep. Het is uit dien hoofde eisch, dat in de tweede plaats ook het verband tusschen den arbeid van den één en den arbeid van den ander in het licht worde gesteld. De Patres stonden niet geïsoleerd. De ééne werkte op den anderen in. Groepsgewijze werden ze geroepen, om bij de onderscheidene worstelingen met de haeresie, samen, met vereende kracht, de waarheid te verdedigen en aan het licht te brengen. Vandaar de eisch, dat de Patristiek na eerst Chronologisch *pater* na *pater* te hebben afgehandeld, daarna ook systematisch te werk ga, en aantoonen, op welke wijze hun arbeid en invloed samen heeft gewerkt, om aan de ontwikkeling van een bepaald Dogma en aan de dogmatische ontwikkeling in het gemeen, stuur en richting te geven.

Zoo opgevat geeft de Patristiek, wat noch de Symboliek, noch de Dogmageschiedenis geven kan. De Symboliek bepaalt zich tot het onderzoek van het kerkelijk gesanctioneerde Dogma; de Dogmageschiedenis teekent u de ontwikkeling van het Dogma als vrucht van de samenwerking van alle factoren, die op kerkelijk terrein samenwerkten, om het kerkelijk leven tot bewuste belijdenis der waarheid te brengen; maar de Patristiek dringt in den geest en in de gedachtenwereld in van die bepaalde mannen, wier geniale aanleg en geestelijke voortreffelijkheid geheel de dogmatische ontwikkeling, van haar oorsprong af, met classieke autoriteit beheerscht.

§ 50. *De Statistiek van het Dogma.*

Gemeenlijk laat men de Dogmageschiedenis doorloopen tot op onzen tijd, en, gelijk ons in § 48 bleek, bestaat hiertegen in zooverre geen bezwaar, als ook de dogmatische fixeering van de eeuw der Reformatie in een eigen geschiedenis nawerkt, en nieuwe dogmatische problemen in staat van wording verkeerden. Toch mag dit geen reden zijn, om bij het Dogma het verschil tusschen Historie en Statistiek uit het oog te verliezen. Dit onderscheid valt natuurlijk weg, als men de Dogmageschiedenis enkel als onderdeel van de Kerkhistorie opvat, en geen oog heeft voor de geheel zelfstandige plaats, die het Dogma in het geheel der Theologie inneemt. Wordt daarentegen die plaats der eere weer aan het Dogma toegekend, en komt het gecoördineerd te staan met de S. Scriptura, de Ecclesia en de Diaconia, dan wordt hieruit vanzelf de noodzakelijkheid geboren, om evenals bij de Ecclesia, zoo ook bij het Dogma, tusschen de Historie en de Statistiek te onderscheiden. Feitelijk heeft men dit dan ook gedaan, en tal van studiën zagen het licht, die zich ten taak stelden, den stand van de Dogmatische ontwikkeling in het heden toe te lichten; alleen maar encyclopædisch is deze onderscheiding nog niet tot haar recht gekomen, en zelfs zij, die van een Kerkelijke Statistiek naast een Kerkelijke Historie spraken, zwegen dusver nog van de Statistiek van het Dogma.

De noodzakelijkheid om ook hier de Statistiek van de Historie af te scheiden, ligt in het verschil van *doel* dat beiden zich voor oogen stellen en in het onderscheid van de *methode*, die beiden volgen. De Dogmahistorie heeft ten doel, om het Dogma in zijn wording en werking te leeren kennen, de Dogma-statistiek daarentegen poogt zich te oriënteren in de verschillende stroomingen, die op dit oogenblik de geesten meevoeren. Deswege moet ze ook een andere methode volgen, dan in de Dogmageschiedenis het onderzoek leidt. De Statistiek heeft met nog levende personen te doen, kan nog niet met zekerheid beoordeelen, welke verschijnselen blijken zullen voorbijgaan en dus onbelangrijk te zijn, en welke andere verschijnselen de toekomstige ontwikkeling zullen beheer-

schen. Van critiek moet ze daarom meestal afzien, en zich bepalen tot het leveren van een zoo nauwkeurig mogelijke photographie. Iets waarmee het dan ook saamhangt, dat ze veel breeder haar terrein uitzet, omdat in het heden, waarin men zelf leeft, de tarwe, als we ons zoo mogen uitdrukken, nog op den akker staat, en het nog aan geen dorschen toekwam. Al geven we dus toe, dat de Dogmageschiedenis niet willekeurig kan afbreken, en tot in het heden moet doorloopen, toch zal in de Dogmageschiedenis de uitvloeijing van den stroom der historie in het heden slechts in vage lijnen kunnen worden aangegeven; en zoo is juist deswege een afzonderlijk optreden van de Statistiek onmisbaar, om ook aan de worstelingen, te midden waarvan we zelve leven, haar recht te geven, en ook den theoloog in staat te stellen, met helderheid van blik te doen inzien, wat hij in het heden te steunen en te bevorderen, en wat hij te bestrijden en af te weren heeft.

Dat dit nu voor een deel reeds geschiedt in de kerkelijke Statistiek spreekt vanzelf. Toch is hetgeen de kerkelijke statistiek ten deze biedt iets geheel anders dan wat de Statistiek van het Dogma beoogt. De kerkelijke Statistiek namelijk teekent de geestelijke bewegingen slechts in algemeene trekken en in verband met het geheel der kerkelijke woelingen en verschijnselen. De Statistiek van het Dogma daarentegen heeft de vraag te beantwoorden, welke de actie is der dogmatische ontwikkeling in het heden. Hierbij nu is op drieërlei te letten. Ten eerste dient aangewezen wat op dit oogenblik de geldende dogmata in de verschillende Instituten zijn. Ten tweede behoort uiteengezet, op welke wijze en in hoeverre de kerkelijke Instituten deze dogmata verbindend stellen en handhaven. En ten derde behoort aangetoond, welke verhouding de onderscheidene scholen en richtingen, die op kerkelijk gebied aan het woord zijn, aannemen tegenover het Dogma als zoodanig, en tegenover de onderscheiden Dogmata in het bijzonder. Het is toch niet genoeg, om, met verschillende philosophische stelsels tot uitgangspunt, deze stelsels en richtingen in hun wijsgeerige en theologische tegenstellingen en schakeeringen te toetsen; men behoort ook te weten, in hoeverre de placita dezer scholen en richtingen nog in historisch verband staan

met het dogmatische leven der Kerk, en in hoeverre ze elken samenhang met de ontwikkeling van het Dogma hebben verloren. Dit nu moet blijken zoowel formeel als materieel. Formeel, om te beoordeelen in hoeverre deze richtingen en scholen het Dogma als zoodanig eeren dan wel bestrijden; en materieel om in te zien, in hoeverre zij zich, zij het ook met afwijkingen, nog op de lijnen der gesanctioneerde dogmata voortbewegen, of wel een levens- en wereldbeschouwing voorstaan, die principieel met de dogmata der Kerk en alzoo met haar levensbewustzijn brak.

HOOFDSTUK II.

DE THETISCHE VAKKEN DER DOGMATOLOGISCHE GROEP.

§ 51. *De Dogmatiek.*

Schleiermachers voorslag, om de Dogmatiek tot een der historische vakken te stempelen, heeft althans deze winste afgeworpen, dat wie op dezen voorslag inging, weer den moed greep om het Dogma in zijn hoedanigheid van *Dogma* te erkennen. Zoolang de Dogmatiek gold voor wat ze gelden moet, d. i. voor dat deel der Theologische wetenschap, dat de ons geopenbaarde waarheid, in den vorm van ons eigen bewustzijn, uiteenzet, moest het geslacht der Theologen, dat persoonlijk met de Dogmata der Kerk gebroken had, en althans elk bindend en heerschend karakter aan het Dogma betwistte, er op alle manieren op uit zijn, om het Dogma van natuur te doen veranderen, en het voor te stellen, niet als een *decretum Ecclesiae*, maar als een zienswijze, een meening, een wijze van opvatting; hoogstens als die wijze van opvatting die in zekeren kring en in zekere periode, als de algemeen aangenomene, en dus als de classieke zienswijze gold. Was toch deze gedaanteverwisseling eenmaal geslaagd, en het Dogma van *decretum ecclesiae* gedegradeerd tot *opinio fidelium*, dan was hiermee de vrijheid gewonnen, om tegen de opinio fidelium de meening van andere geloovigen, en tegen de opinio praeteriti saeculi de

opinio suimet ipsius saeculi formeel als „gleichberechtigt,” en feitelijk als van hooger waardij, daar men immers thans op de schouders van het voorgeslacht stond, en dies verder zag, over te stellen. In zooverre is het dus winste dat Schleiermacher's opvatting het onderzoek, ook voor wie zelf met het Dogma brak, weer vrij heeft gemaakt, en dank zij die vrijmaking, wordt thans dan ook in steeds wijder kring erkend, dat het Dogma op het erf der Christelijke Kerk niet beteekent een meening of inzicht, maar wel terdege een door de Kerk, met autoriteit, uitgevaardigd leerstuk.

Het historisch-etymologisch onderzoek stelt dit dan ook buiten twijfel. Het uitgangspunt voor het Christelijk spraakgebruik ligt hier in Acta 16 : 4, vergeleken met 15 : 28. In Acta 16 : 4 wordt ons gemeld, dat Paulus met Silas en Timotheus door de steden van Klein Azië trok, en allerwege beval *φυλάττειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ*. Nu wordt in Acta 15 : 23—29 ons de inhoud van deze dogmata medegedeeld, en het stuk zelf ingeleid door de verklaring : *ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ* (vs. 22). en het uitgevaardigde decreet zegt zelf : *ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ὑμῖν ἐπιτίθεσθαι βάρους. κ. τ. λ.* (vs. 28). Hieruit blijkt, dat de Jeruzalemsche vergadering zich zelve beschouwde als met macht bekleed; met macht om te bevelen: en wel zoo te bevelen, dat haar uitspraak tevens gedekt was door het gezag van den Heiligen Geest. Ze uit geen opinie, ze brengt geen verzoek, maar ze gelast. Ze matigt zich het recht aan, om de zaak uit te wijzen, en krachtens die uitwijzing te *ἐπιτίθεσθαι*. Dit drukt ze uit door de formule: *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν*, en het aldus uitgevaardigde decreet wordt door Paulus en zijn medeafigevaardigden onder den naam van *τὰ δόγματα* aan de kerken overgegeven, om het te *φυλάττειν*, d. i. om er zich aan te onderwerpen, als met gezag, en wel met Apostolisch en Synodaal gezag, haar opgelegd. Er is dus geen twijfel mogelijk, of dit eerste concreet gebruik van het woord *Dogma* in de Christelijke Kerk, heeft het van meetaf technisch gestempeld in den zin van een beslissing met kerkelijk gezag genomen in een

gerezen leergeschil. Heel het kerkrecht door heeft de Christelijke Kerk dan ook, als de vraag rees, wie in leergeschillen te beslissen had, altoos naar Hand. XV en XVI verwezen, en het ius dogmatum cudendorum is te allen tijde, op grond van hetgeen te Jeruzalem plaats greep, voor de Conciliën of Synoden gevindiceerd.

Geeft men zich nu nader rekenschap van het aldus ingevoerd spraakgebruik, dan bespeurt men al ras, dat de beteekenis van *ἔδοξε* afhangt van den persoon die *μοι* zegt, of geacht wordt dit te zeggen. Staat het er bij, wie *μοι* zegt, dan rijst in zulk een plaats de vraag, of zulk een voorkomt in zijn nuda pesona, of wel in een bepaalde qualiteit. Spreekt hij in nuda persona, dan beteekent *ἔδοξε μοι*, dat alzoo zijn opinie, zijn opvatting, zijn inzicht is. Maar verklaart hij het *ἔδοξε μοι* in een bepaalde qualiteit, dan ontleent zijn uitspraak aan die qualiteit haar eigendommelijk en autoritair karakter. Als er staat: *ἔδοξε τῷ καίσαρι* dan is dit een keizerlijk decreet; staat er: *ἔδοξε τῷ στρατηγῷ* dan heb ik met een legerorder te doen; en zoo ook staat er: *ἔδοξε τῇ ἐκκλησίᾳ* dan ontstaat er een Dogma als kerkelijke beslissing of kerkelijk besluit. Komt nu Dogma *met* een genitivus subiecti voor, dan heb ik dien om te zetten in *ἔδοξε* met den dativus van wat als genitivus subiecti was aangeduid. *Ἀβγμα τοῦ καίσαρος* is = *ἔδοξε τῷ καίσαρι* enz. Maar staat Dogma absoluut, *zonder* genitief subiecti, en verkrijg ik dus bij de verbale omzetting een onpersoonlijk *ἔδοξε*, dan moet de persoon uit het verband worden aangevuld, en moet gevraagd, wie op het terrein waarvan sprake is, macht heeft om te bevelen en te gelasten. Bij Dogma op staatrechtelijk terrein is die niet genoemde persoon dan de overheid. Bij Dogma op militair terrein is dit de legerbevelhebber. En zoo ook bij Dogma op kerkelijk gebied is dit de Synode of het Concilie. Overmits echter een Concilie of Synode geacht wordt onder het praesidium Spiritus Sancti saam te komen, ligt ook dit ideële subiect in het *ἔδοξε* ingesloten. Tijdens het leven der apostelen gold dit zelfs in zoo absoluten zin, dat zij schreven: *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν*; iets dat zeer zeker in dien absoluten zin later niet meer gold, maar toch relatief zijn kracht bleef behouden.

Deze opvatting van het Dogma wordt nu door het gebruik, zoo in de gewone qualiteit, als in de Joodsch-Christelijke litteratuur volkomen bevestigd. In de gewone qualiteit wordt het ten principale gebezigd voor de besluiten der Overheid of der volksvergadering. In dien zin vindt men het 't eerst bij Plato en Xenophon gebezigd. Zoo zegt Plato, *de Leg.* 1. 644. D.: ἐπὶ δὲ πᾶσι τοῦτοις λογισμός, ὃ τί ποτ' αὐτῶν ἔμεινον ἢ χεῖρον ὃς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται. Bij Xenophon komt δόγμα zelfs uitsluitend in den zin van een *gebod* of *bevel* voor. Zoo in *Anab.* 3. 3. 5.: ἐκ τούτου ἐδόκει τοῖς στρατηγοῖς βέλτιον εἶναι δόγμα ποιήσασθαι τὸν πόλεμον ἀκήρυκτον εἶναι. In dezen zin van ψήφισμα komt het, na Plato en Xenophon, dan ook bij allerlei classieke schrijvers voor. Eerst bij wijze van overdracht komt Dogma daarna ook voor, als de beslissing op wetenschappelijk gebied door een wijsgeer of een school van wijsgeeren genomen, doch altoos zoo, dat het ook hier, niet een mera opinio, maar altoos een gezaghebbende uitspraak bedoelt. Alleen hij, die, op wat wijze ook, met zeker gezag in zijn kring bekleed is, kan een δόγμα uitgeven. Plato gebruikte het in dezen zin nog zelden. Eerst Aristoteles spreekt van de ἄγραφα δόγματα Πλάτωνος (*phys. ausc.* 4. 2.); en vooral Plutarchus bezigt het in dezen zin herhaaldelijk, doch onder de opzettelijke bijvoeging, dat hij Dogma in dien zin overdrachtelijk aan het decretum politicum ontleent. Hij zegt toch *Mor.* 797. B.: καὶ μὴν οἱ λόγοι τῶν φιλοσόφων, ἐὰν ψυχαῖς ἡγεμονικῶν καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν ἐγγραφῶσι βεβαίως καὶ κρατήσωσι, νόμων δύναμιν λαμβάνουσιν· ἥ καὶ Πλάτων εἰς Σικελίαν ἔπλευσεν, ἐλπίζων τὰ δόγματα νόμους καὶ ἔργα ποιήσειν. Het is dus niet zoo, dat Dogma oorspronkelijk meening beteekende, en vandaar op de meening der Overheid is overgebracht. Integendeel. Dogma is oorspronkelijk het *decretum magistratus*, en vond van uit die beteekenis, in overdrachtelijken zin, zijn weg naar de *respublica philosophiae*, doch zonder den bijsmaak van *autoritaire* uitspraak in te boeten. Cicero, in zijn *Acad. pr.* 1. II, c. 9, vertaalt *Dogma* in wijsgeerigen zin dan ook door *decretum*, en stelt deze decreta zoo hoog, dat ze zijn "*δόγματα, quorum nullum sine scelere prodi potest. Cum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur. Non potest igitur dubitari quin decretum nullum fal-*

sum possit esse sapientis, neque satis sit, non esse falsum, sed etiam stabile, fixum, ratum esse debeat, quod movere nulla ratio queat."

Hiermede stemt het dan ook overeen, dat in de LXX, in de apocryphen des ouden Testaments, en in het Nieuwe Testament, Dogma zoo goed als uitsluitend in de eerste, oorspronkelijke beteekenis voorkomt. De LXX gebruiken het woord Dogma uitsluitend in het boek Daniël ter vertaling van $\text{דָּבָר מִלְּפָנֶיךָ}$ of דְּבָרֶיךָ , d. i. een koninklijk bevel. De wet van Persen en Meden, heet er $\tau\omicron\ \delta\omicron\gamma\mu\alpha\ \Pi\epsilon\rho\sigma\omega\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \text{Μ}\acute{\eta}\delta\omega\nu$. 6 : 8. Cf. 6 : 9, 3 : 10, 2 : 13 al. ¹⁾ In gelijken zin wordt het gebezigd in 3 Macc. 1 : 3 : $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\lambda\omega\acute{\nu}\ \tau\acute{\alpha}\ \rho\acute{o}\mu\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omega\nu\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\omega\nu\ \delta\omicron\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\pi\eta\lambda\lambda\omicron\tau\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$. Zie ook *Philo, Alleg.* 1 : 54, 13. En raadpleegt men nu de 5 à 6 plaatsen, waarin het Nieuwe Testament het woord Dogma bezigt, dan komt men tot gelijke conclusie. Dit is niet twijfelachtig in Luc. 2 : 1. $\xi\chi\eta\lambda\theta\epsilon\ \delta\omicron\gamma\mu\alpha\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \text{Καίσαρος}$, noch in Act. 17 : 7 : $\omicron\tilde{\upsilon}\tau\omicron\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\ \tau\omega\nu\ \delta\omicron\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \text{Καίσαρος}\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\upsilon\sigma\iota$; noch ook in Hebr. XI : 23 : $\omicron\tilde{\upsilon}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \xi\phi\omicron\beta\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu\ \tau\omicron\ \delta\omicron\gamma\mu\alpha\ \tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \beta\alpha\sigma\acute{\iota}\lambda\epsilon\omega\varsigma$ althans zoo hier niet $\delta\iota\acute{\alpha}\tau\alpha\gamma\mu\alpha$ is te lezen. De vierde plaats is Act. 16 : 4, die boven reeds geciteerd is, en even beslist, blijkens het $\kappa\epsilon\kappa\rho\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \epsilon\pi\omicron\ \tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{o}\lambda\omega\nu$ bedoelt eene met autoriteit gegevene beslissing. Col. 2 : 14 : $\xi\chi\alpha\epsilon\acute{\iota}\psi\alpha\varsigma\ \tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \eta\mu\omega\nu\ \gamma\epsilon\iota\omicron\rho\gamma\rho\alpha\phi\omicron\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\omicron\gamma\mu\alpha\sigma\iota$ kan niet anders verstaan dan van de wettelijke instellingen; en Ef. 2 : 15 : $\tau\omicron\nu\ \rho\acute{o}\mu\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \epsilon\gamma\tau\omicron\lambda\omega\nu\ \epsilon\nu\ \delta\omicron\gamma\mu\alpha\sigma\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\rho\gamma\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma$ doelt even beslist juist op het autoritair karakter der wet, als uitwendig opgelegd. Hiermee overeenkomstig vindt men dan ook in de Patristische litteratuur het woord Dogma reeds spoedig constant gebezigd in den zin van een vastgesteld leerstuk of een liturgisch voorschrift. Want wel stuit men bij Justinus Martyr en Clemens Alexandrinus aanvankelijk ook op een gebruik dat aan de dogmata der filosofen herinnert, maar dit gebruik verdwijnt spoedig geheel, om schier uitsluitend de beteekenis van kerkelijk vastgesteld leerstuk of kerkelijk verordend voorschrift over te doen blijven. *Δογματίζω* stemt hiermee overeen. In

1) Ook in Ezechiël 20 : 26 komt Dogma voor, maar op een wijze, die de veronderstelling wettigt, dat hier voor Dogma $\delta\omicron\mu\alpha$ moet worden gelezen. Het is toch de vertaling van het Hebreeuwsche דָּנִן , donum, $\delta\omicron\mu\alpha$.

Col. 2 : 20 is: *τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε* het zich onderwerpen aan door anderen uitgevaardigde bepalingen, en ook elders, en later is *δογματίζω* een Dogma, een decreet, een bevel vaststellen of uitvaardigen. En zelfs waar de eerste Christelijke schrijvers de Christelijke Kerk als een macht tegenover de scholen der wijsgeeren stellen en, in dien gedachtengang, de Dogmata van het Christendom tegen de dogmata van de filosofen overplaatsen, blijft toch altoos het hoofddenkbeeld gehandhaafd, dat Dogma is een uitspraak, waaraan men zich onderwerpt. Het is op dien grond aan geen den minsten twijfel onderhevig, dat Dogma het element van gezag insluit; zich niet aanbiedt ter keuring maar oplegt met autoriteit; en nog minder duldt het tegenspraak, dat Dogma op kerkrechtelijk gebied geen anderen zin toelaat dan van *decretum Ecclesiae*, altoos met de bijonderstelling, dat het als deels tegelijk decretum Spiritus Sancti, tevens in de consciëntie verbindend is. De vraag, of de Kerk niet al te dikwijls *gebonden* heeft, waar ze niet binden mocht, kan hierbij onbesproken blijven. Thans is alleen de vraag aan de orde, wat we in de Theologie onder *Dogma* te verstaan hebben, en die vraag wordt thans bijna algemeen in dien zin beantwoord, dat Dogma is eene door de Kerk, als met gezag bekleed Instituut, gegeven leerstellige uitspraak.

Staat dit eenmaal vast, dan moet natuurlijk wie aan de Kerk het recht om uitspraak te doen, betwist, tegen de geldigheid van het Dogma in verzet komen. Het een toch hangt met het andere saam, Naar luid der Heilige Schrift is de ecclesia niet slechts een vergadering van gelijkgezinden, maar de openbaring van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* dat als realiteit, onder Christus als haar *κεφαλή*, bestaat. Die openbaring is deels organisch, deels institutair, maar ook die institutaire openbaring is geen product van menschelijk goedvinden. Ook zij bestaat iure divino. Christus zelf heeft het instituut ingesteld; aan het instuut ambten gegeven; en die institutaire ambten van zijnentwege met last en gezag bekleed. Dit gezag oefent de institutaire Kerk dus niet uit eigen hoofde, noch krachtens de instemming of toestemming der geloovigen, maar ex autoritate Christi. Hij zelf is het, die als Koning door deze institutie zijn bewind uitvoert, en Hij doet zulks door in zijn insti-

tutaire Kerk het licht te doen stralen van den Heiligen Geest. Het Dogma, in dit instituut tot stand komend, treedt alzoo met relatief gezag op, en heeft met de opinie van zeker aantal personen, noch met de heerschende opinie van zekeren tijd ook maar iets gemeen. Loochent men daarentegen dit karakter der institutaire Kerk; ziet men in de Kerk niets dan het product van de neiging tot associatie, die zich allerwege op religieus gebied, en zoo ook in den kring der Christenen, vertoonde; oordeelt men uit dien hoofde, dat de ambtsdragers in een Kerk hun gezag aan menschen ontleenen; en dat een samenkomst van deze ambtsdragers alzoo op één lijn staat met een samenkomst van geleerden, in wier midden deze of die opinie bovendrijft, en die aan de Heilige Schrift niet absolutelijk gebonden is, dan, dit spreekt vanzelf, kan men de autoriteit waarop de institutaire Kerk alle eeuwen door aanspraak maakte, slechts als een aanmatiging afwijzen, en er is geen sprake van, dat het Dogma eenige de conscientie bindende kracht zou hebben. Ook dan echter erkent men wel implicite, dat het Dogma als autoritatieve uitspraak bedoeld was; alleen maar men *loochent* zijn autoriteit, en ontzegt aan het Dogma het karakter, dat het voor zichzelf opeischt. Tevens is het duidelijk, dat er alleen op ons standpunt van *Dogmatiek* sprake kan zijn, terwijl op het daartegenovergestelde de naam van *Dogmatiek* moet uitgebannen, om voor die van *Glaubenslehre* enz. plaats te maken.

De uitweg dien men in heeft geslagen, om, ten einde aan de klem dezer tegenstelling te ontkomen, door een nadere *bijvoeging* aan de Dogmatiek een vrijer karakter te verleen, moet als uitvlucht worden beschouwd. Dien uitweg waande men daardoor te vinden, dat men van drieërlei Dogmatiek sprak, een *bijbelsche* Dogmatiek, een *kerkelijke* Dogmatiek en een *critische* of *persoonlijke* Dogmatiek. De *bijbelsche* Dogmatiek strekte in dit verband om de autoriteit der Heilige Schrift op zij te zetten. Onomwonden werd dan erkend, dat de Heilige Schrift deze en die leer inhield, maar op beding dat men zelf vrij was, om deze dogmata der Heilige Schrift of te verwerpen of zoo om te gieten, dat men feitelijk zijn eigen denkbeelden voor die der Schrift in de plaats schoof. Van de dus-

genaamde Theologia Biblica werd deze bijbelsche Dogmatiek voorts daardoor onderscheiden, dat uit de verschillende leertypen, zoo goed het ging, een systematisch geheel werd getrokken. Daarna kwam dan de *kerkelijke* Dogmatiek, die evenzoo op systematische wijze had uiteen te zetten, hoe de Kerk geleeraard had, en in welken vorm zij de waarheid had pogen te formuleeren. Deze kerkelijke Dogmatiek kon vanzelf geen persoonlijk karakter dragen, maar moest uitsluitend die dogmata tot systeem ineen zetten, die waren uitgevaardigd door de Kerk, waartoe men zelf behoorde. Maar ook deze kerkelijke Dogmatiek had juist deswege geen ander dan een uitsluitend historisch belang. Ze leerde wel wat de Kerk beleden en in haar belijdenis bedoeld had, maar zonder dat hieruit eenige band hoegenaamd ontstond, die ons aan haar dogmata als aan de belijdenis der waarheid bond. Feitelijk gaf zulk een Dogmatiek dan ook weinig anders dan een onderdeel der Symboliek, en zestrekte niet om het geloof aan de belijdenis zijner Kerk op te bouwen, maar veeleer om dat geloof te ondermijnen. Toch sprak zoowel in deze *Bijbelsche* als in deze *Kerkelijke* Dogmatiek zekere zin voor eerlijkheid. Een tijdlang had het Rationalisme de poging gewaagd, om aan te toonen, dat de Schrift *niet* leerde, wat de Kerk beleden had, maar dat de Schrift zelve het Rationalisme wettigde. En evenzoo had men gepoogd aan te toonen, dat de Belijdenisschriften *niet* inhielden wat de orthodoxen beweerden, maar juist aan het Rationalisme gelijk gaven. Dit was natuurlijk een heksentoer, en alleen de meest stuitende vervalsching der waarheid door onoprechte exegese kon een oogenblik den indruk achterlaten, alsof die toer gelukt was. Later echter, toen men de autoriteit der Heilige Schrift genoegzaam ondermijnd had, om van hare tegenspraak niets meer te duchten te hebben, en de Belijdenisschriften genoegzaam gediscrediteerd waren, om ze straffeloos in het aangezicht te kunnen weerstaan, hield men met deze valsche exegese op. Men zag nu zelf al te klaar, dat wel waarlijk de Heilige Schrift de Drieëenheid, de Godheid van den Middelaar, de Verzoening door zijn bloed en zooveel meer leerde; en evenzoo, dat de Belijdenisschriften, ook uit het Reformatietijdperk, wel waarlijk op de hand der onvervalschte orthodoxie waren. Deswege drong toen eerlijke zin,

om dit rondweg te erkennen, alleen met de bijvoeging: dat het wel alzoo in de Schrift en in de Belijdenis stond, maar dat dit allerminst de zaak besliste. Immers, gelijk Jesaia en Jeremia, gelijk Johannes en Paulus, zoo hadden ook Athanasius en Augustinus, en na hen Luther en Calvijn eenvoudig *hun* denkbeelden over de waarheid geformuleerd, en op gelijke wijze bezaten ook wij thans het recht, om desgelijks te doen. Alzoo werden dan de *Bijbelsche* Dogmatiek en de *kerkelijke* Dogmatiek slechts als tentoonstelling van historische systemata voorop geschoven, en eerst na deze beide kwam nu de eigenlijke of critische Dogmatiek, waarin de theoloog, die ze schreef, ons nu *zijn* eigen denkbeelden ging ontwikkelen, en gelijk *hij* zijn systeem ontwikkelde, zoo was dan natuurlijk de waarheid. Of liever, het was en bleef in deze drievoudige dogmatiek altoos dezelfde kern van waarheid, maar die achtereenvolgens eerst door de profeten en apostelen in een vorm voor hun tijd geschikt was gegoten, daarna door de kerk in anderen vorm, op lateren tijd berekend, was overgezet, en die nu door de dogmatiek onzer eeuw gestoken werd in het gewaad dat bij onze eeuw paste. Door dit onderscheid, tusschen een kern van waarheid en den vorm waarin deze werd voorgedragen, had men het dan natuurlijk in zijn macht, die *kern* tot zoo vage, algemeene begrippen te laten inkrimpen als men slechts zelf verkoos, en onder dezen onverschilligen en meest verouderden *vorm* te rangschikken al datgene, wat afweek van zijn eigen overtuiging. En zoo is het dan geschied, dat ten slotte een leersysteem, dat in alle opzichten lijnrecht tegen de waarheid der Schrift en der Belijdenis overstond, zich toch als vertolking van de Christelijke waarheid aan onze eeuw kon voordoen. Op die lijn voortgaande zag men toen ten leste zelf in, dat de naam van *Dogmatiek* dan toch te gemaniëreed of te preutsch werd, en eindigde men met er *System der Christlichen Lehre, Glaubenslehre* of iets dergelijks voor in de plaats te schuiven. Wel hield men nog langen tijd aan het *dogmatisch* begrip vast, om voor eigen inzicht te hooger autoriteit te bedingen; maar toen steeds duidelijker werd aangetoond, dat het Dogma op kerkelijk terrein niet met „*denkwijze*” of leerstellig „inzicht” mocht gelijk gesteld, bracht men ook den naam

van „Dogmatiek” ten offer. Immers wel de Kerk kon Dogmata uitvaardigen, *niet* de theoloog, die een Dogmatiek schreef. En ook, zelfs van een Bijbelsche Dogmatiek te spreken, klonk daarom zoo zonderling, omdat er in de Heilige Schrift, Act. XV: 28 en XVI: 4 uitgezonderd, van geen Dogmata in den hier bedoelden zin sprake is, en de Schrift ons niet de Dogmata zelve biedt, maar de stof, waaruit de Kerk de Dogmata heeft op te bouwen.

Toch mag daarom niet ontkend, dat ook de vroegere dogmatische praktijk wel geschikt was, om, ook zonder opzettelijke en bewuste oneerlijkheid, de dogmatische taak in te individueelen zin te doen opvatten. Het kan toch kwalijk ontkend, dat, zoo men het geding enkel formeel beziet, de dogmatische studie, zoo vóór als na de Hervorming, maar al te vaak den indruk maakt, alsof de schrijver er zich toe zette, om uit de Heilige Schrift, en voor een deel ook met de Patres voor zich, nu zelf eens te gaan uitmaken, wat waarheid is, en hoe die waarheid is te formuleeren. De naam *Dogmatiek* is, als zoodanig, dan ook van jongeren oorsprong, en werd het eerst gebezigd door Reinhart in zijn *Synopsis theologiae dogmaticae*, een werk dat pas in 1659 verscheen. Vroeger sprak men van ἀρχαί of principia fidei, van *Sententiae*, van een πηγή γνώσεως, van *Summa Theologica*, van *Loci*, van *Institutio religionis Christianae*, van een *Enchiridion*, een woord, dat reeds Augustinus gebruikte, van een *Synopsis purioris Theologiae*, van een *Medulla*, een *Compendium*, een *Spicilegium theologiae Christianae*, of ook van een *Corpus*, een *Syntagma*, of een *Cursus theologiae*; al te gader uitdrukkingen, die wel onderstelden, dat er een vastelijk beleden overtuiging van Christelijke waarheid bestond, maar die toch niet het dogmatisch *geijkte* karakter in deze waarheid op den voorgrond stelden; en deswege den naam van Dogmatiek *niet* opnamen. Niet dat de schrijvers dien naam meden, want wat nog onbekend is, valt niet te mijden, maar het feit dat deze naam niet opkwam, toont dat de dogmatische ijk niet hun uitgangspunt was, noch ook de grond waarop ze rustten. Zoodra echter de naam van *Dogmatices* initia of systema enz. slechts eenmaal genoemd was, sprak deze benaming onmiddellijk het theologisch besef derwijze toe, dat hij met een *veni vidi vici* plotseling het

terrein geheel veroverde, en heerschen bleef, zoolang de breuke met het Dogma in de persoonlijke overtuiging, niet dwong, om hem, eerst weer los te laten, en straks zelfs te mijden en te weerstaan. Dat het tot dezen tegenstand tegen het dogmatisch beginsel thans reeds zoo spoedig en in zoo breedten kring gekomen is, hangt samen met de neiging onzer eeuw, om het *intellect* voor den *wil* te laten buigen, en vooral op religieus gebied de ἀληθεια te doen zwichten voor de εἶδος; maar hieruit volgt dan ook, dat wie tegen dezen ommekeer der dingen in verzet komt, en het primaat voor het intellect handhaaft, thans vooral, opdat het dogmatisch beginsel geen schade lijde, ook den naam van *Dogmatiek* heeft vast te houden, en voor zooveel noodig te verscherpen.

Dit leidt vanzelf tot bespreking van de vraag, welke taak de dogmaticus zich ziet voorgesteld, waar de gegevens liggen, die zijn oordeel hebben te leiden, en welke methode hij te volgen heeft. Wat nu *die taak* aangaat, verwierpen we reeds de voorstelling, alsof de Dogmaticus slechts historisch te constateeren had, welke op een gegeven tijdstip de belijdenis der Kerk was. Een *Hutterus Redivivus*, of ook een studie als *Heppe* leverde, is geen Dogmatiek, maar hoort onder de Symboliek thuis. De Dogmatiek doelt niet op *historische juistheid*, maar op *absolute waarheid*. Vandaar de ondenkbaarheid, dat wie in zijn persoonlijke overtuiging vreemd tegenover het Dogma van zijn Kerk staat, ooit een Dogmatiek zou kunnen schrijven. De tegenwerping immers, dat hij dan toch zou kunnen sympathiseeren met de dogmatische ontwikkeling van een andere Kerk, gaat daarom niet op, overmits wie er zoo aan toestond, dan als eerlijk man zijn eigen Kerk zou moeten verlaten, en tot die andere Kerk overgaan. Doet hij dit nu niet, dan toont hij hierdoor, dat het Dogma hem persoonlijk onverschillig laat, en dat hij, krachtens die neutrale verhouding tegenover het Dogma, buiten staat is, als Dogmaticus op te treden. Hij daarentegen, die persoonlijk de belijdenis zijner Kerk belijdt, heeft als Dogmaticus niet slechts te constateeren, welke die belijdenis is, maar heel anders, de *waarheid* van die belijde-

nis systematisch in het licht te stellen. Hij zet niet slechts uiteen, maar levert bewijs, verdedigt tegen bedenkingen, en verbindt wat aphoristisch zich voordoet tot één organisch geheel. Dit nu noopt den Dogmaticus, om tusschen Dogma en Dogma de verbindingsleden in te zetten. De eigenaardigheid der belijdenis toch is, dat ze steeds in hooge mate onvolledig is. Het Dogma geeft volstrekt geen antwoord op alle vragen; maar slechts op die vragen, die in de geestelijke worsteling der Kerk aan de orde zijn gekomen, en dan nog alleen maar *in sooverre* als deze vragen in concreten vorm optraden. In den regel worden slechts twee punten in de rechte lijn duidelijk aangegeven, en wordt het trekken van de lijn zelve aan de dogmatiek overgelaten; of ook, middelpunt en straallengte worden vastelijk bepaald, maar het beschrijven van den omtrek van den cirkel is iets dat de Belijdenis aan anderen overlaat. Reeds bij die vragen, wier beantwoording het Dogma u biedt, heeft derhalve de Dogmaticus het *slechts aangeduide* antwoord nader te formuleeren en in zijn gevolgen uit te werken. Doch tusschen deze dogmatisch beantwoorde vragen staan bovendien nog tal van andere, ondergeschikte vragen in en liggen er om heen, waarop elk rechtstreeksch antwoord van de zijde der Kerk nog uitbleef. Er zou dus, indien men zich bepalen bleef tot het dogmatisch geijkte, van geen systematische uiteenzetting sprake kunnen zijn. Alle Dogmatiek zou aphoristisch blijven. Vandaar de roeping van den Dogmaticus, om ook deze *verbindingsleden* op te sporen, en zoo in schets te brengen, dat ze Dogma met Dogma in organisch verband zetten, en u zien doen, hoe het levensbloed door geheel het verborgen aderenweefsel uit dogma in dogma overvloeit. Dit is geen aanmatiging van den Dogmaticus, om te doen wat der Kerke is, maar het noodzakelijk gevolg van zijn roeping, om het Dogma als uitdrukking der waarheid te vindiceeren. Daartoe immers is het noodig, dat de physiologische samenhang tusschen Dogma en Dogma in het licht trede, en deze samenhang nu valt niet waar te nemen, tenzij ook de samenvoegselen en verbindingsleden duidelijk zijn aangewezen.

Hierbij komt, dat de dogmatische ontwikkeling der Kerk van Christus nog bezig is, *haar proces te voleinden*. Dit is nog niet

afgeloopen. De worsteling der geesten gaat nog altoos door. Vroeg of laat zal de kerk zich dus over nog veel hebben uit te spreken, waarover ze dusver nog geen dogmatische verklaring gaf. Vele akkers heeft ze reeds in cultuur gebracht, maar er liggen nog belangrijke terreinen braak. Bepaalde derhalve de Dogmaticus zich tot het reeds gewonnen resultaat, dan zou zijn uiteenzetting door een aanmerkelijke leemte ont sierd zijn, en het systematische zijner uiteenzetting schade lijden. Dienvolgens moet hij, geleid door de reeds gefixeerde stukken der waarheid, ook voor het nog niet gefixeerde een nadere vaststelling voorbereiden, en aantoonen, hoe de nadere vaststelling ongeveer zal moeten zijn, om in harmonie met het historisch geijktē te komen staan. Bij de poging hiertoe zal hij tevens geroepen zijn, de *dogmatische taal* tot eenheid en vastheid te brengen. De omstandigheid, dat de dogmatische fixeering in den loop der tijden eerst van lieverleê, en onder geheel uiteenloopende toestanden, tot stand kwam, had ten gevolge, dat vastheid van terminologie in het Dogma vaak ten eenenmale ontbreekt. De meeste vastheid heerscht uiteraard in de terminologie van die dogmatische schakels, die het eerst tot beslissing kwamen, overmits de volgende eeuwen de eens aangenomen terminologie bijhielden. Maar die vastheid ontbreekt bijna geheel bij die andere stukken, wier vaststelling eerst later volgde, juist wjl de langdurige onstentenis van fixeering, een zoo aanmerkelijke spraakverwarring had veroorzaakt, dat de Kerk bij haar vaststelling van deze dogmata niet plotseling orde in den chaös kon scheppen. Bij dit chaötische kan intusschen de Dogmatiek zich niet nederleggen, wjl haar alsdan alle doorzichtigheid ontbreken zou, en zoo is de Dogmatiek geroepen, om duidelijk uit ze spreken, in welken zin zij de dogmatische termen opvat, en door geheel haar systeem eenheid van terminologie door te voeren. En hierbij komt dan ten slotte nog *de critische roeping* der Dogmatiek, die weg zou vallen, bijaldien de Kerk met *onfeilbaar* gezag sprak, maar die niet is af te wijzen, nu het slechts *betrekkelijk* karakter van het kerkelijk gezag, althans onder Protestanten, niet betwist wordt. Niet natuurlijk alsof de Dogmatiek uit moest gaan van de erkenning

der mogelijkheid, dat geheel de dogmatische ontwikkeling der Kerk op één reusachtige vergissing ware uitgelopen, en men dus niet beter had te doen, dan aanstonds *tabula rusa* te maken, ten einde een geheel nieuw stelsel voor het Dogma in de plaats te schuiven. Wie als architect opdracht ontvangt, om een historisch gebouw te restaureeren, gaat bij zijn restauratie niet dān critisch te werk, indien hij het monument van vroegere bouwkunde sloopt en voor den grond haalt, maar dan alleen als hij uit het plan van dit gebouw den stijl opmaakt, alles wat met dien stijl in tegenspraak is wijzigt, en wat nog onafgewerkt bleef streng in denzelfden stijl voltooit. En zoo nu ook moet de Dogmaticus, bij de uitvoering van het critisch deel van zijn taak, niet eigen denkbeeld of opvatting in de plaats van of tegenover het gezag der Kerk stellen, maar van haar leeren, langs welke lijnen de muren moeten worden opgetrokken, om slechts daar, waar het dogma zelf van die zuivere lijn afweek, recht te zetten, wat met den eisch van het bouwtype streed.

Dit brengt ons vanzelf op het tweede punt, dat hier aan de orde komt, t. w. de vraag, uit welke gegevens de Dogmatiek haar gebouw heeft op te trekken. Dit kunnen niet de geïsoleerde Dogmata zijn. Denkt men zich toch die Dogmata als op zichzelf staande formules, dan zijn het niets dan abstractiën. Feitelijk daarentegen zijn de Dogmata levende planten, die haar vertakkingen in geheel het historisch verleden hebben, en met haar wortelen vastliggen in de Heilige Schrift. De Dogmatiek heeft dienvolgens het Dogma in die levende, organische gestalte voor zich te plaatsen, en mag nooit iets anders in het Dogma zien, dan Schriftwaarheid, die door de historie in de denkvormen van ons algemeen menschelijk bewustzijn gereflecteerd is. Snijdt ze het Dogma van die wortelen van de Schrift af, dan behoudt ze niet het Dogma over, maar alleen de straks verwelkende bloem. De Kerk belijdt haar belijdenis, en gelooft haar Dogma, niet omdat het alzoo in haar Formulieren van eenigheid staat, maar overmits ze vaststaat in de overtuiging, dat alzoo de Waarheid is, die ons in Gods Woord is geopenbaard, Niet de Confessie zelve, maar de Schriftuurlijke Waarheid, gelijk ze die in haar Confessie uitspreekt, is de inhoud

van haar belijdenis. Het is en blijft alzoo de Heilige Schrift, die als principium unicum Theologiae vlak onder de belijdenis ligt, en in die belijdenis moet uitkomen. Is het nu de roeping van de Dogmatiek, om de waarheid van het Dogma aan te toonen, dan beteekent dit nooit iets anders, dan dat ze de Schriftuurlijkheid van het Dogma heeft te bewijzen, en alzoo op de Schrift heeft terug te gaan, om te doen zien, hoe het Dogma, naar recht en reden, alzoo uit de Schrift *moest* opkomen, en niet anders *mag* geformuleerd. Dit is intusschen heel iets anders, dan dat een Christelijk denker, schier de geheele dogmatische ontwikkeling ignoreerende, zich suo marte voor de Schrift plaatst, om alsnu uit die Schrift op eigen hand een systema der waarheid op te trekken. Feitelijk deed dit dan ook niemand, ook al beeldde meer dan één het zich in. Wie toch die taak ondernam, kwam tot de Schrift, niet als tabula rasa, maar met een voorstelling van de Waarheid, die hij uit zijn omgeving, door lectuur, of op grond van eigen geestelijke ervaring zich reeds had eigen gemaakt, en het was deze voorstelling van de Waarheid die hij systematiseerde, en waarvoor hij de bewijzen uit de Schrift bijeenlas. Zoo echter verkrijgt men geen Dogmatiek, hoogstens eene persoonlijke „Glaubenslehre”. Immers de Openbaring is ons niet gegeven als een stel abstracte waarheden, die nu voorts door een geleerde verder uitgewerkt en door bloot intellectueelen arbeid verder gefixeerd moeten worden, maar als een levensopenbaring, die in het leven der Kerk opgenomen, in die Kerk een geestelijke worsteling zou teweeg brengen, en eerst uit die geestelijke worsteling een dogmatisch sublimaat naar boven kon doen komen. Het is dus niet één geleerde, die in één spanne des tijds geroepen werd, om deze rijke Openbaring zich te assimileeren en uit zichzelf te reproduceeren, maar deze taak is aan heel de Kerk opgelegd en kan door de Kerk slechts in den loop der eeuwen voleind worden. De enkele geloovige, die zich tot de dogmatische studiën zet, is alzoo in dit geheel slechts een voorbijgaande verschijning, en slechts dan zal hij een duurzame vrucht van zijn arbeid achterlaten, zoo hij zich niet isoleert, noch van het verleden, noch van zijn omgeving, maar juist èn historisch, èn actueel in de

volle gemeenschap der heiligen staat; en dit nu grijpt dan eerst plaats, als hij met zijn hart en met zijn bewustzijn inleeft in die zelfde realiteit, waarvan het Dogma de uitdrukking wil zijn. Elk apriorisme en individualisme gaat hier alzoo tegen de natuur van de Openbaring en tegen de geartheid van het Christelijk leven in. Wie een hem nog vreemde bergstreek bereist, loopt niet maar op goed geluk toe, maar raadpleegt de bewoners of neemt een gids mee. En zoo is het ook hier. Op elk punt van den weg, waar men links of rechts kan afslaan, hebben schrijvers in den loop der historie den weg rechts, en anderen den weg links gekozen, en de uitkomst van beider keuze is openbaar. Het is gebleken, dat wie links koos in ketterij verviel, van de geestelijke volheid des Christendoms afzwierf en ten slotte geheel van de waarheid vervreemde; terwijl omgekeerd wie den weg rechts insloeg, verder kwam, en won in geestelijke kracht. Het ware dus ongerijmd indien elk Dogmaticus zich aanstelde, als ware dit terrein nog nimmer betreden, of zich aan allerlei proefnemingen waagde, op gevaar af, dat straks zijn weg doodliep; en wat hij, naar recht en reden te doen heeft, is dat hij mijde bij elken tweesprong het pad waarop de ketterij doodliep, en insla den weg, waarop de orthodoxe Kerk haar schreden richtte, en waarop ze zich met eere gekroond zag. Biedt nu het Dogma feitelijk niets anders dan de kaart van het land, waarop de rechte wegen, die tot het doel leiden in duidelijke lijnen geteekend staan, en daarentegen de zijwegen der haeresie, die dood liepen, met een teeken van waarschuwing bij elken tweesprong zijn aangegeven, dan ligt het in den aard der zaak, dat de Dogmaticus dien beproefden weg heeft te volgen. Zijn korte, persoonlijke geestelijke ervaring weegt tegen de geestelijke empirie der Kerk van alle eeuwen in geen enkel opzicht op. Hoe volkomen waar het dus ook zij, dat de Dogmaticus altoos weer uit de Schrift tot zijn eigen belijdenis heeft te concludeeren, en in zooverre nooit anders dan een persoonlijke Dogmatiek, gegrond op de Heilige Schrift kan of mag leveren, toch mag hierbij nimmer uit het oog worden verloren, 1°. dat de weg die uit de Schriftuur naar zijn bewustzijn leidt, niet door hem eerst wordt aangelegd, maar door het spoor der historie is geteekend; en 2°. dat hij tot deze

voorstelling van de waarheid in zijn bewustzijn niet gekomen is als eenzaam reiziger, maar als medereiziger met heel de Christenheid, en meer bepaaldelijk, als medeoptrekkende in die karavaan, onder wier banier hij zijn tente opsloeg. Wel terdege moet het bewijs van waarheid dus altoos uit de Heilige Schrift gevoerd, maar dit bewijs mag nooit ontaarden in de voorstelling, als ware hetgeen de Dogmaticus uiteenzet, eerst door hem uit de Schrift gevonden. *Bewijs* onderstelt hier, dat uit de Schrift de waarheid reeds gevonden is, en van het alzoo gevondene wordt nu aangetoond, dat het metterdaad aan de Schrift beantwoordt. Tusschen den Dogmaticus en de Schrift ligt alzoo het Dogma in, dat beweert de waarheid der Schrift zuiver uit te drukken, en op den Dogmaticus rust alsnu de verplichting, om te onderzoeken *of* dit zoo is, en voor zoover dit blijkt, te bewijzen *dat* het zoo is.

De vraag, of de Dogmaticus bij zijn arbeid alle wijsgeerige onderstellingen ontberen kan, moet onderscheidenlijk worden beantwoord. Ook in de Dogmatiek rekent het subiect mede, als een der factoren, zonder welke geen Dogmatiek kan tot stand komen. Te zeggen, dat men bij de Dogmatiek, alleen met het Dogma en met de Heilige Schrift te rekenen heeft, gaat daarom niet op. Het resultaat hangt ook hier niet alleen af, van wat in de Schrift gezien is en uit de Schrift in het Dogma gesublimeerd is, maar eveneens van de gegevens, die in het subiect aanwezig zijn, om de Dogmatische waarheid der Heilige Schrift te onderkennen, in zich op te nemen, en te reproduceeren. Deze gegevens nu ontleent het subiect niet aan de Schrift, maar hij brengt ze in zijn persoon met zich, als hij tot de Schrift komt. Deze gegevens dragen een generaal en een speciaal karakter. Een generaal karakter in zooverre men hier te rekenen heeft, met de vermogens om te kennen en te uiten, die bij de schepping in den mensch zijn gelegd; maar ook een speciaal karakter, in zooverre deze vermogens ongaaf werden, en *nóg* ongaaf zijn of hersteld werden. En ook hierbij weder behoort onderscheiden te worden tusschen den werkelijken stand van zaken, gelijk die in het subiect aan-

wezig is, en tusschen de wijze waarop het subiect zich die voorstelt. Wat men bij onze oostelijke naburen noemt de *Erkenntnisstheorie* moet uit dien hoofde ook voor den Dogmaticus tot zekerheid zijn gekomen, zal hij niet maar op den tast af te werk gaan, maar zich vergewissen, dat hij op juiste wijze zijn onderzoek instelt en zijn uiteenzetting samenstelt. De onderstellingen nu die hiervoor gelden zullen, zijn zeer zeker wijsgeerig en niet theologisch van aard. Zoo zal b. v. niemand beweren, dat de Logica en de Dialectiek theologische wetenschappen zijn. Hiermee is echter volstrekt niet gezegd, dat de Dogmaticus deze onderstellingen ontleent aan de wijsbegeerte, gedacht als de wetenschap die buiten de Heilige Schrift en buiten de geestelijke realiteit van het subiect omgaat. Dit kan niet, gelijk in ons Tweede Deel is aangetoond, overmits het subiect op het terrein der Palingenesie, wat het kenvermogen voor de hoogere waarheid aangaat, anders bestaat dan het subiect dat buiten de Palingenesie leeft. En kan óók niet, naardien de mensch, in abnormalen toestand, ten deele in onzekerheid en ten deele in dwaling verkeert, wat betreft de werkelijke gesteldheid van het subiect en zijn verhoudingen tot de hoogere levenssferen. Zal dus de Dogmaticus zijn huis niet op een zandgrond bouwen, dan is het eisch, dat zijn *erkenntnisstheoretische* onderstellingen het resultaat zijn van zoodanige wijsgeerige studie, die al het licht in zich opnam, dat God ons in zijn Woord over ons subiectief bestaan heeft ontstoken, en rekening houde met de versterking en herstelling van het subiect, in verband met de zonde en de palingenesie. Alleen die wijsbegeerte, die zichzelven op de Heilige Schrift baseert, en rekening houdt met anthropologische gegevens, die uit de Heilige Schrift door de Theologie aan het licht zijn gebracht, is uit dien hoofde in staat, aan den Dogmaticus een uitgangspunt te bieden, dat in harmonie is met de materie waarop zijn onderzoek zich richt. Dat hierdoor zekere wisselwerking ontstaat, doordien de Erkenntnisstheorie alzoo gebonden wordt aan de resultaten der Theologie, en de Theologie op haar beurt weer het spoor moet volgen haar door de Erkenntnisstheorie geteekend, bewijst niets tegen de juistheid van dit standpunt. Zoo liggen ook in ons menschelijk lichaam ons aderenweefsel en ons zenuw-

toestel in wederkeerige afhankelijkheid van elkaar dooreen geweven. Ook de *Erkenntnistheorie* mag niet als speculatie in de lucht hangen, maar moet uit de resultaten van het object zijn genomen, en juist die realiteit van het subject is buiten Gods Woord, buiten het licht der Theologie, en buiten de geestelijke ervaring niet te kennen. De Dogmaticus moet staan in de overtuiging, dat zijn systema en de realiteit, ook wat zijn eigen subjectief bestaan aangaat, elkander dekken. Wat hij uiteenzet mag niet een abstractie zijn, die buiten hem omgaat, maar ook evenmin een product van eigen speculatie of inbeelding, waaraan geen realiteit buiten hem beantwoordt. Ditzelfde geldt evenzeer van de quaestie der *articuli mixti et puri*, en van de vraag, of het Dogmatisch bewijs ook uit *de ratio* geleverd wordt. Dit laatste toch is nooit het geval. Dogmatisch bewijs kan alleen uit de Heilige Schrift worden geput; maar ook de Dogmaticus heeft te rekenen met de realiteit van dezen kosmos en van den mensch in dezen kosmos, tot wien Gods Openbaring gekomen is. Juist zoo echter zijn dit geen bewijzen voor, maar *onderstellingen* van het Dogma, en wel onderstellingen die te bezien en vast te stellen zijn, niet buiten het licht van Gods Woord, maar, voor zooverre dat Woord er licht op werpt, bij dat licht.

Wat eindelijk de *methode*, of *wijze van behandeling* betreft, zoo kan tweërlei weg ingeslagen. Men kan namelijk, of beginnen met den inhoud van het Dogma te poneeren, en voorts bij elk Dogma de toetsing aan en de constructie uit de Heilige Schrift laten volgen; of wel men kan de waarheid, gelijk ze in het Dogma schuilt, daaruit nemen, deze waarheid naar zekere orde systematiseren, ze uit de Schrift bewijzen, en voorts aantoonen, dat de aldus uitgelegde waarheid aan de dogmatische fixeering conform is. In het eerste geval gaat men van het Dogma op de Schrift terug, in het tweede geval komt men van de Schrift tot het Dogma. Nu is, enkele monographieën uitgezonderd, dusver, zelfs door Roomsch-Catholieke dogmatici, bijna uitsluitend de laatste methode gevolgd; en dit terecht. Immers de eerste methode leidt

nooit tot systematische uiteenzetting, geeft geen plaats voor de behandeling der verbindingsleden, en laat hetgeen dogmatisch nog op nadere ontwikkeling wacht, buiten bespreking. Juist daarom is deze methode wel bruikbaar bij de dogmatische monographie, maar niet bij de Dogmatica generalis. Voor de laatste blijft het eisch, dat de Dogmaticus beginne met uit geheel het dogmatisch apparaat den waarheidsinhoud uit te lichten; dat hij daarna dien waarheidsinhoud, naar zijn organischen samenhang, met aanvulling van de verbindingsleden, ordene; en voorts in die orde van de onderscheidene stukken de waarheid uit de Heilige Schrift bewijze, ze verdedige tegen de haeresie, en doe uitkomen hoe ze in de dogmatische belijdenis der Kerk hun juiste uitdrukking hebben gevonden, of nòg juistere en op nòg volkomener wijze kunnen vinden. Welke keuze hierbij te doen zij met opzicht tot de orde, waarin het systema zelf zal worden opgetrokken, is geen Encyclopædisch vraagstuk, maar een quaestie die in de inleiding op de Dogmatiek thuishoort. Slechts in zooverre heeft de Encyclopædie hier recht van meespreken, als zij den eisch moet stellen, dat het systematisch karakter der Dogmatiek niet te loor ga. Een behandeling in losse *loci*, die aphoristisch eenige hoofddogmata elk op zichzelf uiteenzette en toetste, zou aan dezen eisch niet voldoen, en is uit dien hoofde buitengesloten; terwijl evenmin de historische rangschikking mag toegelaten, die ons achtereenvolgens den stand der Openbaring in de verschillende perioden van haar proces zou willen voorleggen. Dit toch hoort thuis in de Historia Revelationis, niet in de Dogmatiek; een oordeel waaronder ten deele ook de foederalistische methode valt. Het is in de Dogmatiek om de assimileering en de reproduceering der geopenbaarde waarheid te doen, en wijl deze waarheid niet uit losse stukken, noch uit historische toevoegselen bestaat, maar organisch één is, en diensvolgens ook alle dogmata slechts membra zijn van τὸ Ἀόγμα, moet evenzoo in de Dogmatiek deze organische eenheid de band van het systeem zijn.

Dat de ordinantiën Gods, en dienvolgens de Dogmata der Kerk, zoowel over onze *wilsactie* als over onze *denkactie* gaan, is door ons zwijgen in deze § over de Ethiek allerm minst ontkend. Inte-

gendeel zal de volgende § op het dogmatisch karakter der Ethiek veeleer nadruk leggen. Alleen scheen het raadzaam, de bespreking hiervan hier uit te laten, en eerst bij de encyclopædische behandeling van de Ethiek te laten volgen. Hier mogen we dus volstaan, met, wat de indeeling der Dogmatiek betreft, er op te wijzen, dat de Dogmatiek in een *generale* en *speciale Dogmatiek* uiteenvalt, welke laatste dan tot de dogmatische *monographie* kan afdalen.

De *historie* en de *methodologie* zijn ook hier twee studievakken, die bij de eigenlijke dogmatische studiën bijkomen, om haar in te leiden.

§ 52. *De Ethiek.*

De dogmatische ontwikkeling van het Kerkelijk bewustzijn bepaalt zich niet tot de *mysteriën des geloofs*, maar strekt zich evenzoo uit over het terrein van het *zedelijk leven*. De hemelsche Landman zoekt ook *vrucht*. Hiermee in overeenstemming heeft de geïnstitueerde Kerk dan ook haar ethische dogmata vastgesteld, en zulks voor een aanmerkelijk gedeelte door haar uitlegging van de *Tien Geboden* en van het *Onze Vader*, die als zoodanig in elken Catechismus op organische wijze met de Apostolische Geloofsbelijdenis worden verbonden. *Geloof*, *Gebod*, en *Gebed* vormen de heilige trilogie, die ook de Heidelbergsche Catechismus doorloopt; en naardien de Gereformeerde kerken, zoo hier te lande, als elders dezen Catechismus opnamen onder de Kerkelijke Formulieren van eenigheid, draagt alzoo ook de uitlegging van *Gebod* en *Gebed* een dogmatisch, deels ethisch, deels ascetisch karakter. Dit was dan ook de oorzaak, waarom de oudere Gereformeerde Theologen, op Calvijns voetspoor, hun Ethiek eenvoudig in hun Dogmatiek inlaschten. Ook in de *Institutio Relig, Chr.* toch is de explicatie der Tien Geboden, evenals de beteekenis van het Gebed in den zin van „oefening des Geloofs”, als inklevend deel opgenomen. Toch is, met name in de Gereformeerde Theologie, reeds spoedig de behoefte gevoeld, om de zedekunde breeder te ontwikkelen, zoo wat haar innerlijke geaardheid, als wat haar practische toepassing aanbelangde, en vandaar dat toen naast de

summiere behandeling in de Dogmatiek, tweeërlei ethische studiën opkwamen, eenerzijds de philosophische onderzoeking over den aard en de wet van het zedelijk leven, die meest op het stramien van Aristoteles borduurde, en anderzijds de theologisch-practicale uiteenzetting, die den inhoud van de Wet Gods in haar toepassing op de onderscheidene levensverhoudingen, waarin de Christen zich bevond, specialiseerden en systematiseerden. Een tijdlang leefden dan ook deze rechtstreeks dogmatische, deze philosophische en deze practicale behandelingen naast elkaar, en alle drie nam men onder de Theologische studiën op, soms met dit onderscheid, dat men den naam *Ethiek* meer voor de philosophische, den naam van *Moraal* meer voor de practicale behandeling koos. Dit onderscheid in naam had in zooverre eenigen grond, als ἡθός meer ziet op de innerlijke gesteldheid, mores, het latijnsche woord voor τρόποι, meer op de zedelijke actie in haar uitwendig waarneembare constantheid. Dit ἡθός, de ionische vorm voor ἔθος, beteekende oorspronkelijk: *de woonstede*, en werd voor menschen en dieren gebezigd. Men sprak van ἡθὲα ἱππων en van ἡθὲα λαῶν. Alzoo is ἡθός datgene in ons, waarvan we bij onze zedelijke actie *uitgaan*, en waarheen we steeds *terugkeeren*; iets wat ook de apostel noemt de *νάος* of de οἰκία, die in ons is, en waarin de Heilige Geest woning maakt. Plato, *de Legibus*. VI. 16. p. 773^b onderscheidt dan ook τρόποι en ἡθός, als hij zegt: ἀνθρώματος ἢ πόλις ὅλη γίγνεται χρήμασι τε καὶ τρόπων ἡθεῖν. In zooverre liet zich dus metterdaad de onderscheiding tusschen *Ethiek* en *Moraal* rechtvaardigen. Zoodra men er echter toe overging, om de norma agendorum, evenals de norma credendorum, afzonderlijk te systematiseren, trad veel meer de tegenstelling tusschen de philosophische en de theologische zedekunde op den voorgrond, en werd de dusgenaamde Moraal in de theologische zedekunde opgenomen. De scheiding tusschen Dogmatiek en Ethiek was van deze juistere tegenstelling het noodzakelijk gevolg, en slechts in zooverre berispelijk, als men reeds spoedig waande, hierdoor de Ethiek *buiten* het dogmatisch gebied te hebben gebracht. Dit laatste toch vloeyde uit misverstand voort en weer-sprak de dogmatische fixeering van de norma agendorum, waarop

we in den aanvang van deze § reeds wezen. De thetische dogmatiek omvat *tweeërlei* terrein, zoowel de norma *credendorum* als de norma *agendorum* , en om zich volledig uit te drukken, zou men dus moeten zeggen, dat de Dogmatiek uit twee deelen bestaat: de *Alethetiek* en de *Ethiek* . De gewoonte heeft echter gewild, dat men het eerste deel senu praegnanti als *Dogmatiek* bleef aandienen, en alleen het tweede deel der Dogmatiek sierde met een afzonderlijken naam. Die gewoonte blijven ook wij daarom volgen, doch niet zonder de uitdrukkelijke verklaring, dat de Ethiek door ons als het tweede deel der Dogmatiek, hetwelk de norma agendorum onderzoekt, onder de dogmatologische vakken wordt gehandhaafd.

Mits onder dit beding is de onderscheiding en afscheiding van de Ethiek, als een zelfstandig deel van de Dogmatiek, ten volle gerechtvaardigd èn om de eigenaardige wijze, waarop de Dogmata ethica zijn tot stand gekomen, èn om de eischen sui generis, die aan hun bestudeering worden gesteld. De Dogmata *veritatis* zijn de vrucht van bange worstelingen, die in den schoot der Kerk door de waarheid tegen de ketterij zijn doorworsteld. Hun vaststelling greep veelal plaats op Conciliën of Synoden, die aan het eind van deze worstelingen saamkwamen, om de orde in den chaös te herstellen; en dientengevolge droeg de fixeering van de dogmata veritatis veelal een sterk gekleurd *historisch* stempel. Zoo echter ging het met de vaststelling der dogmatica ethica niet. Want wel heeft de Kerk ook te kampen gehad met ethische haeresie, staat de ethische haeresie in het Nieuwe Testament zelfs op den voorgrond, (men denke slechts aan de Nicolaieten), en was bijna elke leerstellige haeresie met ethische haeresie verbonden of liep er op uit; maar hoogst zelden is, gelijk b. v. in den strijd met het Anabaptisme, de ethische haeresie snel genoeg uitgebroken, om aanstonds op den voorgrond te treden, en trof deswege de Kerk deze ethische haeresie gemeenlijk meer in haar heterodoxen wortel, dan in haar ethisch-wrange vrucht. Al zijn er dus nu en dan ook enkele ethisch-dogmatische beslissingen gevallen als resultaat van een gevoerden strijd, toch blijven dit uitzonderingen, en de regel is veel meer, dat de worsteling der ethische denkbeelden en usantiën ongemerkt doorgaat, dat deze denkbeelden van liever-

lede in de communis opinio van elk instituut tot practische beslissing komen, en uit die practijk door de Kerk in haar kalme uiteenzetting van het *Gebod* en het *Gebed* worden geboekt. — Gaat het nu uit dien hoofde reeds niet aan, de dogmata *veritatis* met de dogmata *vitae* op één lijn te stellen, evenmin dulden dit de andersoortige eischen die aan hun theologische bestudeering worden gesteld. Bij de dogmata *veritatis* dringt de Dogmaticus in het Sanctuarium in, om het van binnen te bewonderen, en van uit dit Sanctuarium op te zien naar het „wezenlijke Heiligdom” in de hemelen; hier daarentegen is de roeping van den Dogmaticus veeleer, om van uit het centrum van het Gebod op alle paden des levens uit te gaan, en de werking van de Wet in haar toepassing op geheel onzen persoon, onze verhoudingen, en onze levensomstandigheden na te speuren. Opgenomen in de aletheïsche Dogmatiek kon deswege de Ethiek niet tot haar recht komen. Ze eichte zelfstandige behandeling naar eigen methode, ook al blijft ze tot den einde toe van het ethisch Dogma uitgaan.

Streng moet hierbij intusschen gewaakt tegen elke neiging, om de theologische ethiek tot een doublure van de philosophische te maken. De philosophie onderzoekt in haar psychologisch deel den mensch. gelijk hij bestaat, analyseert zijn innerlijk bestaan, en ziet zich zodoende ook het probleem gesteld, wat te oordeelen zij van zijn intellectueel, religieus, ethisch en aesthetisch leven. Elk dezer sferen heeft zij op zichzelf en in onderling verband na te speuren, Ze gaat daarbij empirisch te werk, d. w. z. ze put kennis uit de dianoëtische, religieuze, ethische en aesthetische verschijnselen, gevoegd bij het zelfbesef dat de onderzoeker op elk dezer terreinen in zijn eigen binnenste waarneemt. En dan eerst is de philosophie ten deze met haar taak gereed, zoo het haar gelukt is het onderscheidene wezen van deze levenscategoriën in den mensch zóó te doorzien, en haar werkingen zóó uiteen te zetten, dat de verschijnselen, in haar onderlingen samenhang, en in haar samenhang met de overige, zoo somatische als kosmische en hyperkosmische, verschijnselen, genoegzaam verklaard zijn. De Theologie daarentegen onderzoekt den mensch zelven niet, maar rekent met hetgeen aangaande den mensch van Godswege

geopenbaard is. Overmits nu die openbaring Gods aangaande den mensch zich bepaalt tot datgene wat noodig is, om den mensch aan zichzelf te ontdekken, en den mensch tot eere van zijn God te doen leven, komt hier de mensch uitsluitend onder één gezichtspunt voor, d. i. onder het theologische; al het overige ligt buiten het erf der theologische Ethiek; en de Ethiek in godgeleerden zin, die zich aanstelde, als wilde zij een volledige psychologische diagnose van den mensch leveren, zou haar principium theologicum ten eenemale verzaken en verloopen in philosophisch geknutsel. Toch kunnen daarom deze philosophische ethiek, die te rade gaat met *de empirie* aangaande den mensch, en deze theologische ethiek, die het *licht Gods* over den mensch opvangt, niet onverschillig naast elkander blijven staan. De resultaten van beiden moeten elkander dekken en aanvullen. Juist omdat de philosophische ethiek van de empirie uitgaat, kent zij noch het vanwaar noch het waarheen, en blijft zij opgesloten binnen den kring van hare waarneming. Treedt ze daarbuiten, dan kan ze gissen, maar ook missen, Zal dus haar resultaat niet geïsoleerd blijven staan, maar in organisch verband worden gezet met het geheel der dingen, dan moet haar het voller licht van elders toekomen, en uit de harmonie of disharmonie waarin haar resultaat met dat vollere licht treedt, geconcludeerd worden, of haar resultaat het juiste is. — Omgekeerd kan de theologische ethiek alleen zooveel bieden, als haar over s'menschen zedelijk leven van Godswege geopenbaard is; en overmits nu de Openbaring ons volstrekt geen volledige anthropologie, en alles behalve een volledige psychologie, dianoëtiëk, aesthetiek enz. geeft, maar zich veelmeer concentreert op de verhouding tusschen den mensch en zijn God als zijn *Urbild*, heeft de Theologie over velerlei van elders *Lehnsätze* noodig, ten einde het menschelijk object, waarop het licht der Openbaring valt, te verstaan. Zoo vullen dus beide elkander aan, en kan de ééne de andere niet missen. En wat nu aangaat de verhouding tusschen beide, zoo ligt het in den aard der zaak, dat de Theologische ethiek zich nooit schikken kan naar de Philosophische ethiek, overmits de philosophische elk recht van meêspreken mist in wat voor de Theologische ethiek het één en al is. Wel kan

de Theologische ethiek zich vergissen, maar dan moet de correctie altoos aan Gods Woord ontleend, en ontstond haar dwaling daaruit, dat ze de Schrift niet verstond. Ze bindt daarom wel de philosophische Ethiek niet, maar moet nochtans tegenover deze staande houden, dat haar onderzoek tot geen bevredigend resultaat kan leiden, zoolang niet blijkt, dat dit resultaat in zuivere harmonie is met wat ons van Godswege werd geopenbaard.

Bij dit punt van ons betoog moeten we terugkomen op de verstorning, die ook hier teweeg is gebracht door het feit *der zonde*, en de *tweeheid* van empirie die een gevolg is van het feit der palingenesie. Stel toch, er ware noch zonde, noch als reagens tegen de zonde palingenesie ingetreden, zoo ware er toch evengoed een Ethische studie denkbaar, die eenerzijds van de empirie uitging, anderzijds bij het licht der Openbaring wandelde, en ook dan zou de regel doorgaan, dat het empirische onderzoek dan eerst tot juist resultaat had geleid, als het klopte op de hoogere beschouwing van het ethische leven, die ons de Openbaring gaf. Dan echter zou elk wijsgeerig onderzoeker tevens in dat licht der Openbaring staan, en bij dit licht zijn object bezien. Thans echter is dit niet zoo. De zonde, in verband met de palingenesie, brengt te weeg, dat het empirische onderzoek nu geschieden kan door twee subiecten, die ongelijksóortig zijn, en alzoo in het eigen zelfbesef andere ethische gegevens zullen meêbrengen; alsook dat het empirisch onderzoek zich de ééne maal richten kan op den mensch, als *sondaar*, en een ander maal op den mensch *na zijn bekeering*. Hieruit nu is ongemeene verwarring ontstaan, en dat te meer sinds de philosophische studiën op dit terrein door de Belijders van den Christus zoo veelzins verlaten, en aan de loochenaars der Openbaring prijs zijn gegeven. Nu toch heeft zich de philosophische ethiek op een wijze ontwikkeld, die niet alleen in volkomen disharmonie is met de ethische Dogmata, die de Kerk uit Gods Woord heeft afgeleid, maar, veel erger nog, zelve de beantwoording ondernomen van de velerlei vragen, waarop het antwoord ons alleen uit de Openbaring kan toekomen. Ze hield zich niet bij haar leest, maar ging doen wat der Theologie was, en moest er zoodoende wel toe komen, om eerst de

gegevens der Openbaring, en daarna de geldigheid der Openbaring te weerspreken. De philosophische Ethiek scheen zichzelven genoegzaam. Dit heeft toen meer dan één theoloog op zijn beurt verleid, om in zijn *theologische* Ethiek te gaan doen wat der *Philosophie* was, en de eigenlijke taak van de theologische Ethiek, d. i. de *systematische uiteenzetting van den ons geopenbaarden wil Gods waaraan de mensch zich te conformeerden heeft*, uit het oog te verliezen. Legt men dan ook de ethische studiën, die in de laatste decenniën, zoo van philosophische als van theologische zijde, geleverd zijn, naast elkander, dan springt het in het oog, hoe beiden zich maar al te dikwijls geheel eenzelfde taak voorstellen, alleen met dit verschil, dat door de theologen meer rekening wordt gehouden met de Schrift. Deze verwarring nu dient gestuit, en dit geschiedt vanzelf, indien men slechts het oog opent voor de tegenstelling tusschen de tweeërlei philosophische studie, van hem die als belijder des Heeren tevens filosoof is, en van dengene die zijn filosofie voor de belijdenis van den Christus in de plaats schuift. Tot de philosophische studie, d. i. tot de poging van ons denken, om ons het geheel der dingen in welgeordenden samenhang voor te stellen, is ook de Christen geroepen; maar natuurlijk, zijn filosofie wordt een geheel andere, deels omdat in zijn eigen subject het zelfbesef anders is, deels omdat hij uit Gods Woord *weet*, wat de naturalist niet weet, en deels ook omdat het object zich op andere wijze aan hem voordoet. Nu kan uit den aard der zaak de niet-Christelijke filosofie die èn subjectief èn in haar object er anders voor staat, niet passen bij de theologische ethiek, maar moet er veeleer mee in strijd geraken; en dan eerst zal de ware harmonie tusschen de philosophische en de theologische ethiek gevonden zijn, indien èn de philosophische èn de theologische beoefening van dit onderwerp eenheid van uitgangspunt bezit in de belijdenis van den Christus door hen, die zich aan deze studiën wijden. Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat de niet-belijdende filosoof ook op dit terrein niet velerlei constateeren kan dat waar is, en het geconstateerde juist kan analyseeren, maar op psychologisch gebied evenals op elk ander houdt dit op, zoo-

dra de grens bereikt is, waar de zonde en de palingenesie aan het woord komen, en overmits nu, met name op ethisch gebied, deze differentieering tot diep in den wortel indringt, is de behoefte aan een philosophische ethiek, die uit de realiteit der palingenesie opkomt, zoo dringend. Niet alsof zulk een Christelijk-philosophische ethiek *niet* empirisch zou onderzoeken. Dit toch blijft ook haar roeping. Maar omdat zij met een subjectief anders gedisponeerd oog in het empirisch gegevene velerlei gegevens vindt, die voor den naturalistischen filosoof verborgen blijven, en voorts bij de beantwoording van het *τι, πόθεν* en *ποῦ* haar toevlucht niet behoeft te nemen tot *hypothesen*, maar zekerheid ontvangt uit het *ethisch Dogma*. Een philosophische Ethiek nu in dien zin genomen, kan de Theologische Ethiek niet missen. Aan haar toch heeft zij de *Lehnsätze* te ontleenen over de psychologisch-ethische gegevens, die in ons menschelijk bestaan voorhanden zijn, en die, omdat ze in onze existentie als zoodanig gegeven zijn, ons niet nogmaals geopenbaard worden door de Schrift. Zonder die *Lehnsätze* blijft de Theologische Ethiek een abstractie, en eerst hierdoor zet ze den ons geopenbaarden wil van God in levend rapport met den werkelijk bestaanden mensch. Juist daarom echter moet ze niet nogmaals pogen het werk van de philosophische ethiek over te doen. Immers elke poging om aan de H. Schrift een dialectische analyse voor 's menschen innerlijke structuur te ontleenen, lijdt altoos weer schipbreuk. Zulk een analyse biedt de H. Schrift ons niet, en onze vaders zijn daarvoor dan ook steeds bij de Philosophen, te veel allicht vooral bij Aristoteles, in de leer gegaan.

Ook zoo echter is het terrein der theologische Ethiek nog niet genoeg begrens'd. De Ethiek mag toch nimmer vergeten, dat ook in den locus de homine, de peccato, de salute enz., van den mensch als zedelijk wezen is gehandeld. Verliest ze dit uit het oog, dan wil zij op haar beurt alle ethische vraagstukken, die in deze onderscheidene onderdeelen van de aletheïsche Dogmatiek hun beslissing vonden, op eigen hand tot beslissing brengen. Zoo plundert ze dan de Dogmatiek, om zichzelven te verrijken; en deze roof, eenmaal begaan, *n'a pas de raison pour que ça finisse*, overmits door alle loci der Dogmatiek een ethische ader loopt, en ze zich

dus één voor één er toe leenen om van de ethische zijde bezien te worden. Ook de geheele Christologie, in zooverre de Christus ons zedelijk ideaal is en zelfs de Eschatologie als het *τέλος*, waar de zedelijke ontwikkeling op uitloopt, wordt dan ten leste binnen den kring der Ethiek getrokken; en het einde is, dat de Ethiek al meer de eerste plaats in de Theologie gaat innemen, terwijl de Dogmatiek wegwijnt aan atrophie. Deze verwisseling van rollen wordt dan vooral daardoor bevorderd, dat men acht in zijn eigen zedelijke gewaarwordingen veel vaster basis en uitgangspunt te bezitten, dan in de geopenbaarde waarheid. Het zedelijk leven is bezit van het subject zelf, terwijl de Openbaring van elders tot het subject komt. Hoemeer nu het scepticisme de *πίστις*, d. i. den levensband met het eeuwige Object in God, en dus ook met zijn Openbaring aan ons, verzwakt, hoe lichter men er toe neigt, om in het ethische leven een andere basis te gewinnen, die den pistischen grondslag, waarvan men afgleed, vervangen kan. Gevolg hiervan nu is, dat men niet alleen veel van de Dogmatische stof naar de Ethiek overbrengt, maar ook de Dogmatiek dwingt, om in haar schraalheid op de Ethiek te gaan steunen. Iets wat er reeds bij enkelen toe geleid heeft, en er nog in steeds breeder kring toe leidt, om ten slotte de Dogmatiek te laten wegvallen, en de Ethiek het één en al te laten zijn. Nu zou dit op zichzelf nog niet zoo bedenkelijk zijn, mits men de Ethiek dan maar dogmatisch opvatte, en afleide uit de Heilige Schrift als haar principium, Maar dit bedoelen wie deze annexatie van de Dogmatiek door de Ethiek drijven in het allerm minst niet. Van alle dogmatisch karakter moet veeleer huns inziens de Ethiek ontdaan worden; en voor zoover ze nog op de Schrift teruggaan, geschiedt dit, niet om aan de Schrift zekerheid te ontleenen, maar alleen om uit de Schrift als oorkonde van de Christelijke religie, de ethische beginselen van de Profeten, van Christus en van zijn Apostelen te leeren kennen, ten einde dan voorts op die beginselen, en op de daaruit afgeleide denkbeelden, critiek uit te oefenen van uit hun ethische subjectiviteit. De oplossing van de Dogmatiek in de Ethiek raakt dus niet alleen een quaestie van indeeling der te behanlen materie, maar bedoelt principieel een vernietiging van het Dogma

als zoodanig om er eigen critische zienswijze voor in de plaats te schuiven.

Met het oog hierop nu is het noodzakelijk de Ethiek juister te begrenzen. De theologische Ethiek kan niet zijn de theologische beschrijving van het zedelijk leven; want de momenten, die voor dit zedelijk leven in God, in den mensch, in den Christus enz. gegeven zijn, behooren tot de materie der Dogmatiek. Wel heeft ook de Ethiek met deze momenten te rekenen, maar ze ontleent het inzicht in deze momenten als *Lehnsätze* aan de onderscheidene Dogmatische loci. De gebondenheid van alle zedelijke leven aan God als de Fontein van alle goed en het summum bonum, waarop alle zedelijke streven zich te richten heeft; de typeering van het zedelijk leven in de schepping naar Gods beeld, met de daarbij behorende anthropologische en psychologische constructie; de breuke van dit zedelijk leven door de zonde; de optreding van de uitwendige norma voor dit leven in de Wet Gods; de belichaming van dit zedelijk leven in den Christus; de herstelling van dit zedelijke leven in den zondaar door wedergeboorte, bekeering, rechtvaardigmaking en heiligmaking; en zoo ook de eindcrisis van dit zedelijke leven in de res novissimae, komen in de Ethiek niet als onbekenden, maar als bekenden voor, die zij niet nogmaals inquisitoriaal ondervraagt. Haar eigen terrein ontstaat eerst daardoor, dat in het zedelijk leven *de mensch zelf als factor* optreedt, en hetzij hij van God zich afkeert, of weer tot zijn God is teruggebracht, zelf agens of coägens wordt. Bepaalde zich nu de actie van dezen factor tot onze *daden* en *woorden*, inclusive onze gewoonten, zoo zou *moraal* een veel juister naam zijn voor het studievak. dat zich het onderzoek van dezen menschelijken factor ziet opgedragen. Overmits echter onze daden en woorden hun wortel hebben in onze gedachten en neigingen, en deze weer in dat verborgene van ons wezen, dat de Schrift als „hart en nieren” beschrijft, behoort deze menschelijke factor van het zedelijk leven tot in deze diepere vezelen te worden nagespeurd; en naardien nu ἡθός veel meer dan *mores* of τρόποι, naar dit wortelleven van den menschelijken factor heenwijst, is de naam *Ethiek*, als van dieperen zin, zeer stellig boven dien van *Moraal* te verkiezen. Mits,

en hierop moet volle nadruk gelegd, mits deze naam niet verleide, om voor dit studievak, als *theologische* Ethiek genomen, te annexeeren, hetgeen niet onder *haar* iurisdictie, maar onder die der aletheïsche Dogmatiek en der Christelijk-philosophische Ethiek thuishoort.

In de tegenstelling tusschen de *credenda* en *agenda* ligt metterdaad de eenig juiste onderscheiding, die hier de grenzen afbakent. Er is wat God sprak en deed, en nog doet, ook aan en in onzen eigen persoon en waaronder de mensch als zoodanig *passief* verkeert. Dit alles nu vormt het object der *credenda*. Maar er is ook wat de mensch als zoodanig *self* deed, nog doet en te doen heeft; waarbij uit dien hoofde zijn houding niet passief, maar *actief* is; wat onder de categorie der verantwoordelijkheid valt; en waarop deswege het ethische stempel staat afgedrukt. Voor zoover dit laatste nu op de kennis en de beoordeeling *van het verleden* ziet, dat voor rekening van ons menschelijk geslacht, en dus ook voor onze rekening ligt, heeft dit betrekking op *acta* en niet op *agenda*, en overmits deze *acta*, tengevolge van onze zielsverduistering en onze neiging om onszelfen vrij te pleiten, niet door onszelfen naar waarheid kunnen geconstateerd, maar alleen bij het licht der Openbaring ons kunnen ontdekt worden, vallen ook deze *acta*, met de mysteriën, onder de *credenda*, en behooren als zoodanig tot de aletheïsche Dogmatiek. Voor zoover daarentegen de actie van den menschelijken factor niet als *acta*, maar als *agenda* voor ons treedt, komt de *ethische* Dogmatiek aan het woord. Deze onderscheiding worde intusschen niet zóó verstaan, alsof we onder *acta* op elk gegeven levensoogenblik al datgene te verstaan hadden wat achter ons ligt, en onder *agenda* uitsluitend hetgeen op dat bepaalde oogenblik nog voor ons ligt. Dit ware een aphoristische opvatting van ons zedelijk leven, die vooral op ethisch gebied geheel misplaatst ware. Onze ethische zelfverantwoording reikt juist zoover als de *agenda agenda voor ons eigen bewustzijn* zijn geweest. We zeggen niet, dat onze schuld en onze verantwoordelijkheid niet verder reikt. Die gaan krachtens het solidair karakter van ons ethisch leven terug tot in Adam. Maar *die* schuld moet ons door de Openbaring ontdekt worden, en komt niet door

zelfverantwoording in ons besef op. De zedelijke zelfverantwoording begint voor een ieder persoonlijk eerst daar, waar zijn zedelijk zelfbewustzijn opwaakte, en de Wet des Heeren, d. i. het inbegrip van de hem opgelegde agenda als richtsnoer voor hem trad. Of nu wat eens agendum voor hem was, hetzij door uitvoering hetzij door *niet*-uitvoering, in het verleden is teruggetreden, en in zooverre tot de acta behoort, doet hier niets ter zake. Ons ethisch bewustzijn draagt in zooverre een eeuwig karakter, als het τὸ γερόμενον, τὸ τῶν, en τὸ ἑσόμενον van onzen eigen persoon omvat. De agenda bestrijken daarom drieërlei terrein: id quod agendum *erat*, quod agendum *est*, en quod agendum *erit*. Het eerste echter slechts in zooverre als er ook met betrekking tot id quod agendum erat een moment achter ons ligt, waarin dit als nog te doen, en dus als agendum in letterlijken zin voor ons stond. Ons aandeel aan de schuld onzer vadersen, en aan wat achter onze vadersen ligt, blijft hier alzoo uitgesloten.

Ten opzichte van deze *agenda* nu verkeert de Dogmatiek in een andere positie, dan tegenover de *credenda*, in zooverre de Wet Gods zelve voor de ethische Dogmatiek een vast uitgangspunt biedt. Natuurlijk is de wet voor ons ethisch leven oorspronkelijk geen geschreven, maar een ingeschapen wet geweest. Van nature is het nomistische karakter zelfs met den aard van het ethische leven in strijd, en blijft alle uitwendige legaliteit voor de zuiverheid van het ethische leven bedenking opleveren. Ook wordt toegestemd, dat de Wet des Heeren niet absoluut, maar relatief is, in zooverre zij een nationaal karakter draagt, en daardoor onder het *hic et nunc* valt. Maar dit neemt niet weg, dat de wil des Heeren ten opzichte van onze *agenda*, zoodra de in het hart geschreven wet geheel of ten deele is uitgewischt, niet anders dan als een *uitwendige* wil *kan* geopenbaard worden, en zoo eerst wederom, onder de werking des Heiligen Geestes, het innerlijk zedelijk besef kan doen opkomen. Al loopt dan ook met de Openbaring der Wet steeds parallel het protest tegen uitwendige legaliteit, als ook de genadewerking van den Heiligen Geest, om die Wet op de tafelen onzer harten te schrijven, toch sluit ook de Christus zich wel degelijk aan die Wet, gelijk ze op Sinaï geopenbaard is,

aan, en nemen ook zijn apostelen steeds in die geschreven Wet hun uitgangspunt en blijven ze haar eeren als norma agendorum. Uit dien hoofde zou een theologische ethiek, die, met voorbijgang van de Wet des Heeren, een eigen norma agendorum poogde op te stellen, tegen de Heilige Schrift ingaan. De Kerk van Christus heeft deze fout dan ook, na korte afdoling, aanstonds vermeden, en in haar meest bewuste levensperiode, haar norma agendorum steeds uit de Wet des Heeren genomen. Met name de Kerken der Reformatie drongen in dit opzicht het Schriftuurlijk karakter der Ethiek scherp op den voorgrond. Van een onderscheiding tusschen wettelijke en evangelische of theologische deugden, weet de Heidelbergsche Catechismus niets. Gelijk de Christus zijn ethisch beginsel van liefde voor God, en deswege voor ons zelf en den naaste, niet naast noch tegenover de Wet van Sinai stelt, maar als resumtie der Wet aanprijst, zoo ook hebben met name de Kerken der Reformatie, haar hoogste opvatting van Christelijke deugd, steeds uit de Wet van Sinai afgeleid.

Toch spreekt het vanzelf, dat de theologische ethiek niet volstaan kan met, gelijk een Catechismus, eenvoudig gebod na gebod in zijn toepassing op ons leven uiteen te zetten. De theologische ethiek behoort systematisch te leveren, wat in den Catechismus additief voorkomt. Het zedelijk leven ligt gespreid in vertakkingen, die niet toevallig, maar noodzakelijk en organisch samenhangen. Alle vertakking van het zedelijk leven wordt bepaald door twee reeksen van gegevens, eenerzijds door de samenstellende momenten van onze ethische persoonlijkheid, en anderzijds door de verschillende verhoudingen, waarin onze zedelijke persoonlijkheid zich geplaatst vindt. Nu werkt in deze vertakkingen een zelfde levensbeginsel, naar vaste levenswet, op een wijze die door deze momenten en verhoudingen gespecificeerd wordt. Ware er dan ook geen zonde ingetreden, en alzoo geen uitwendige Wet tot ons gekomen, zoo zou de theologische Ethiek eenvoudig uit het eigen zedelijk bewustzijn het beginsel van die levenswet hebben op te maken, en de werking van dat beginsel, in gebondenheid aan deze Wet, in de verschillende constellatiën van onze zedelijke momenten en verhoudingen getoond hebben. Nu daaren-

tegen de zonde intrad, en ons ik de zuivere kennisse van het ethische beginsel en de ethische levenswet niet meer uitgeeft, en dienvolgens alleen uit de Openbaring en die kennisse van het ethische beginsel en die kennisse van de zedelijke levenswet en de kennisse van die verhoudingen en momenten, ons toekomt, nu is het de roeping van de theologische Ethiek, om zich aan die Wet des Heeren aan te sluiten, en in haar kader de aanwijing dier vertakkingen op te sporen. Wat we hiermede bedoelen, kan het duidelijkst blijken uit een proeve van organische analyse, gelijk die door schrijver dezes in zijn *E Voto, Toelichting op den Heidelbergischen Catechismus*, Deel III, p. 490, gegeven is, en die hier wordt afgedrukt, allerminst met de pretentie, alsof hiermede de volkomen juiste analyse reeds gevonden ware, maar alleen om onze bedoeling te verduidelijken. Dit schema poogde het organische van de Wet des Heeren, in dezer voege te geven:

I. God *verbiedt* den mensch, in de verhouding *tot zijn God*:

1. als *persoon* Hem aan te randen in zijn bestaan *als God* (1^e gebod).
2. als *zinnelijk* wezen Hem aan te randen door *zijn schepping* (2^e gebod).
3. als *geestelijk* wezen Hem aan te randen in *zijn Naam* (3^e gebod).

II. God *gebiedt* den mensch:

1. het *goddelijk* leven ten richtsnoer te nemen voor zijn *menschelijk saàmleven* (4^e gebod).
2. zijn *menschelijk saàmleven* te doen rusten op zijn *Goddelijke autoriteit* (5^e gebod).

III. God *verbiedt* den mensch, in zijn verhouding *tot zijn naaste*:

1. als *persoon* zijn naaste aan te randen in zijn bestaan *als mensch* (6^e gebod).
2. als *zinnelijk* wezen zijn naaste aan te randen in *zijn wereld* (7^e en 8^e gebod).
3. als *geestelijk* wezen zijn naaste aan te randen in *zijn naam* (9^e gebod).

IV. God *verbiedt* den mensch, in de verhouding *tot zichzelf*: voor de wereld *van zijn hart*, zijn *inblijvende* daden te onttrekken aan zijn God (10^e gebod).

Doch welk oordeel men ook over dit schema velle, in elk geval moet de theologische Ethiek dit of soortgelijk spoor betreden, om haar uiteenzetting eenerzijds in Schriftuurlijken samenhang met de Wet des Heeren te brengen, en anderzijds systematisch te doen zijn.

De leer der *agenda* bepaalt op die wijs tevens de leer der *vitanda*. Zonde en deugd zijn beide ethische momenten, die als *minus* en *plus* tegenover elkander staan. Het zijn twee reeksen, die oploopen en afloopen, maar waarin zoowel op de positieve als op de negatieve lijn eenzelfde drijfkracht werkt. Zonde is niet een mera *carentia*, veelmin een eigen positief iets, maar uitsluitend een *actuosa privatio*, en dit *actuosa* drukt uit, dat de drijfkracht der deugd, in haar tegendeel omgeslagen, aan de zonde de haar inwonende energie leent. Liefde en haat zijn in den wortel één en van elkander onafscheidelijk. Wie lief heeft haat eo ipso wat contradictoir en contrair tegen het object van zijn volkomene liefde overstaat, en dit wel met een haat, die even absoluut als zijn liefde is. De organische analyse van het zedelijke in den mensch verkrijgt daardoor een dubbelen kant. De theologische Ethiek kan namelijk niet volstaan met de Wet des Heeren te ontleden, voor zoover ze *gebiedt*, maar moet hiermede evenwijdig laten loopen een organische analyse van wat de Wet des Heeren *verbiedt*. De *vitanda* completeeren de *agenda*, gelijk de schaduw het licht. Juist daarom mag de uiteenzetting der *agenda* ook geen andere systematische uiteenzetting beoogen dan bij de *vitanda* wordt toegepast. Beide moeten opkomen uit een zelfde grondgedachte, en in heel haar verloop als de minus- en plus-ontwikkeling van een zelfde arithmetische reeks uitkomen. *Opwaarts* de veelzijdige vertakking van het ethische leven in zijn normale en positieve ontwikkeling, en *benedenwaarts* de evenwijdig hiermede loopende vertakking van het ethische leven in zijn abnormale en negatieve ontaarding. Eerst op die wijze wordt de eenheid van het ethische leven zoo in zijn zondige als in zijne hei-

lige ontwikkeling gehandhaafd. Bovenal moet deze eenheid dáár uit komen, waar de theologische Ethiek het beginsel vaststelt, dat in deze normale en abnormale ontwikkeling als drijfkracht werkt. Dit beginsel is, naar luid Jezus' uitspraak, *de liefde*, en wel principaliter de *liefde* in haar zuiverste en rijkste openbaring, d. i. *de liefde tot God*. De liefde voor ons zelf en voor den naaste kan en mag nooit anders verstaan dan als een liefhebben van hetgeen *van God* in ons zelven of in den naaste, 't zij krachtens de *schepping*, 't zij krachtens de *herscheping*, gevonden wordt. Juist daarom echter mag dan ook het antithetische beginsel niet gezocht in *zelfzucht*, maar moet geconstateerd als pseudo-agape, als valsche liefde, als liefde die mint wat ze *haten* moest, en haat wat ze moest *minnen*. De Schrift noemt daarom dit antithetisch beginsel nooit zelfzucht, maar *ἐχθρα εἰς Θεόν*, en hen die er uit leven *θεοστρυφεῖς* (Rom. I : 30). Wie niet *μισῇ* tot zelfs zijn vader en moeder, ja, zijn eigen *ψυχή*, kan naar Jezus stellige uitspraak, zijn discipel niet zijn. Deswege verlaat de theologische Ethiek het Schriftuurlijk spoor, bijaldien ze hiervoor een andere tegenstelling in de plaats schuift. Het ethisch beginsel is en blijft altoos de *liefde*, geflankeerd door den *haat*. Alleen maar, bij virtueele ontwikkeling is die liefde voor God en de haat voor Satan, terwijl bij zondige ontaarding het beginsel omslaat in liefde voor Satan en haat tegen God. Uit dien hoofde kan de theologische Ethiek niet tot eenheid in haar systeem komen, tenzij zij uitga van de tegenstelling tusschen de twee polen, die in God en Satan gegeven zijn, en nu voorts uit het motief van liefde en haat, al naar gelang het zich onder de aantrekkingskracht van een van deze beide polen plaatst, de ethische actie teekene.

Een hoogere en lagere ethiek is er niet. Oud en Nieuw Testament zijn ter dege in beginsel één. Waar Jezus *zijn* explicatie van het gebod tegenover die „der ouden” stelt, wordt met die „ouden” niet op Mozes, en veel minder op de Wet van Sinai gedoeld, maar ingegaan tegen de nomistische beperking, waarin de traditie der Soferim de ethische drijfkracht van de Wet wilde opsluiten. Dat uit den gemeenschappelijken wortel de vertakkingen in het Nieuwe Testament fijner doorloopen, is hier mede niet ontkend; maar

nooit mag het voorgesteld, alsof er een tweede reeks geboden van zachtmoedigheid, ootmoedigheid, barmhartigheid enz. door Christus en zijn jongeren naast de oude reeks van Sinai waren geplaatst. Ook de fijnste twijgen van het ethisch leven, die in het woord van Christus en zijn apostelen uitkomen, groeien aan denzelfden stam en op denzelfden wortel, die in de Wet van Sinai gegeven is. Er is dan ook niet tweeërlei wet, of tweeërlei normagendorum, de eene voor de afgedoolde, en de andere voor de kinderen Gods. Gods wil en wet zijn en blijven eeuwig één, en geheel afgescheiden van de vraag, in hoeverre het kind der wereld en het kind Gods al dan niet reeds in staat zijn aan die Wet en dien wil in hun innerlijk en uitwendig bestaan te realiseeren, die Wet is en blijft ἀσάλευτος en ἀμετακίνητος, en al wie er niet volkomenlijk aan beantwoordt, ligt eo ipso geoordeeld.

Dit neemt echter niet weg, dat de theologische Ethiek wel ter dege met de verschillende gegevens, die voor de volbrenging van Gods wil in den mensch aanwezig zijn, op onderscheidene wijze te rekenen heeft. Immers de theologische Ethiek kan niet volstaan met de systematische uiteenzetting van de ethische ontwikkeling in haar positief en negatief verloop; maar heeft in de derde plaats ook te onderzoeken, wat ons van de zonde afhouden en tot de gerechtigheid dringen kan. Het ethische leven treedt niet voor ons als een onverschillig object van beschouwing, maar als een leven, dat in ons zelve is, en dat ons persoonlijk, ook met het oog op ons eeuwig wel en wee, aangaat. Hierbij nu is te rekenen met drieërlei door God ter volbrenging van zijn Wet verleende midelen. Ten eerste hetgeen God de Heere ons voor onze ethische ontwikkeling schonk in *de Schepping*; ten tweede met hetgeen Hij ons, na den val, verleende in de *gemeene genade*; en ten derde met hetgeen Hij aan zijn kinderen toebacht door de palingenesisie en geheel de bedeeling der *bijzondere genade*. Men heeft, ook met toespeling op Gal. III : 24, het hoofdstuk, dat hierover handelt, wel het *paedagogisch* deel der theologische ethiek genoemd, en hierbij scherp onderscheiden tusschen bekeerden en onbekeerden; een onderscheiding, die ook al vat men ze niet methodistisch op, hier haar volle recht behoudt, en haar weerklink vindt

in de tegenstelling tusschen de justitia Christiana en de justitia civilis. Het gaat toch niet aan, om de ethische ontwikkeling, die vrucht is van hetgeen bij de Schepping in 's menschen natuur werd gelegd, en door de gemeene genade gered of van middelen ter beveiliging voorzien werd, eenvoudig als zondig, en dies niet alleen waardeloos, maar zelfs schuldig te verwerpen. Natuurlijk blijft alles wat niet absoluut heilig is, heilig in motief en uitwerking, gebrekkig en bevlekt, en in zooverre betuigen ook Gods kinderen in hun beste oogenblikken, dat zelfs hun uitnemendste geloofsdaden, ja, zelfs hun gebeden, voor Gods heilig oog bezoedeld zijn. Maar wie aldus oordeelt, legt het *τέλος* als maatstaf aan, en ontkent daarmee niet de betrekkelijke waardij ook van eene lagere ontwikkeling. Ware de zonde, na den val, aanstonds tot principieele en absolute doorwerking gekomen, zoo zou het een hel op aarde zijn geweest. Dat dit niet alzo plaats greep, maar dat èn de zonde èn de ellende door de gemeene genade in haar doorwerking gestuit werden, is een daad Gods, die, vooral in en na den zondvloed, in het Noachietisch verbond zulke proportiën aannam, dat er, ook buiten de palingenesie, een justitia civilis ontlook, die we niet verachten mogen, maar hebben te waardeeren. Het is een vrucht van deze gemeene genade dat er zekere nomistisch-ethische ontwikkeling, niet alleen onder Israel, maar ook onder de volkeren opkwam; deze lagere justitia civilis is in menig opzicht *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* geweest; en nu nog bereidt deze justitia civilis het terrein, waarop de Kerk van Christus een plaats vindt voor het hol van haar voet. Overmits nu de Kerk ook bij haar onbekeerde doopleden, en bij de buitenstaande onder wie hare missie uitgaat, schier uitsluitend met deze justitia civilis te rekenen heeft, is de Theologische Ethiek geroepen ook deze sfeer van ethisch leven nauwkeurig te omschrijven, opdat de verantwoordelijkheid, die de justitia civilis met zich brengt, in verband met de media justitiae, die voor haar realiseering aanwezig zijn, tot haar recht kome.

Dat nu, naast deze sfeer van de justitia civilis of wil men van de gratia communis, de sfeer van de gratia specialis een onderscheiden behandeling vergt, is niet zóó te verstaan, alsof deze beide sferen

elk contact zouden missen, maar in dien zin, dat op het gebied der palingenesie andere media iustitiae in het spel komen, die de positie van den mensch als zedelijk agens geheel verschillend doen zijn. Gemeenlijk onderscheidt men beide sferen als die van de *Natuur* en van de *Genade*; een tegenstelling die we daarom niet overnemen, omdat ze onjuist is. Laat ge den zondaar aan de aandrift van zijn verdorven natuur over, dan komt er geen iustitia civilis. De iustitia civilis ontstaat dan eerst als genade de noodlottige werking der verdorven natuur stuit. Genade werkt dus in beide, zoowel in de iustitia civilis als in de iustitia caelestis, en beide staan wel tegen de in zichzelf *verdorven* natuur, maar niet tegen de natuur als zoodanig over. Veeleer is beider streven er op gericht om de oorspronkelijke natuur, prophylactisch in haar ontaarding te stuiten, en medisch te herstellen, ja boven haar oorspronkelijke vatbaarheid voor ontaarding op te voeren. De tegenstelling ligt dus veelmeer hierin, dat de gemeene genade *besnoeit*, en dat de bijzondere genade van uit den wortel *geneest*. Intusschen is het verschil tusschen het ethische subject in beide sferen zoo allesbeheerschend, dat de oeconomie van het ethische leven op het terrein der palingenesie een geheel andere leiding vereischt, voor geheel andere antithese komt te staan, op een geheel ander doel gericht is, met geheel andere middelen werkt, en uit dien hoofde in de Theologische Ethiek haar eigen behandeling moet vinden. Het teruggaan op den status institutus, waarin God den mensch schiep, is hier uiteraard, zoowel voor de iustitia civilis, als voor de iustitia caelestis onmisbaar, maar kan daarom niet nopen tot de afzonderlijke behandeling van den mensch in statu integro; eenvoudig wijl die mensch er niet meer is, en de theologische ethiek alzoo *hem* niet meer leiden kan. De status institutus komt dus alleen in aanmerking, als het aan beide gemeenschappelijke, en deze heeft uit te gaan van het punt, waaruit zich èn de gemeene gratia in den status destitutus, èn de gratia specialis in den status restitutus laat verklaren. Met name de Kerken der Reformatie, en in nog enger zin de Gereformeerde Kerken, hebben op dezen samenhang tusschen het zedelijk leven vóór en na de palingenesie nadruk gelegd.

Aldus genomen als *dogmatische* wetenschap heeft derhalve de theologische Ethiek, na in haar inleiding de onmisbare *Lehnsätze*, eenerzijds uit de (Christelijk)-philosophische Ethiek, en anderzijds uit de aletheïsche Dogmatiek te hebben overgenomen, tot taak, om de ethische dogmata, die de Wet des Heeren kerkelijk uitleggen, op zulk een wijze in systeem te brengen, dat de organische analyse van de Wet des Heeren in haar volledige vertakking, zoo wat de onderscheidene ethische momenten in het subject (deugdenleer), als de verschillende relatiën van dit subject (plichtenleer) betreft, uit één ethisch beginsel opkome en in eenheid van doel worde saamgevat. Deze taak valt in tweeën uiteen. Positief moet de *normale* ontwikkeling, negatief de *sondige* ontaarding uiteengezet. En bij deze beide deelen, komt dan in de derde plaats de paedagogische ethiek, die, afzonderlijk voor de iustitia civilis en afzonderlijk voor de iustitia caelestis, de verhouding van het ethische subject tot zijn norma, ook in verband met de media iustitiae die hem ten dienste staan, en het onderscheiden gewicht van zijn verantwoordelijkheid, beschrijven. Juist als theologische ethiek mag ze van geen ander gezichtspunt uitgaan, dan dat de door God ingezette zedelijke wereldorde gerealiseerd moet worden. Wat God zelf voor dit doel deed en nog doet, leert ze uit de Dogmatiek. Maar op wat wijs de mensch, en respectievelijk de menschheid, hierbij als agens en factor moet optreden, is wat zij in systeem heeft te brengen, zoo door positief en negatief den wil des Heeren duidelijk te maken, als door de wegen aan te wijzen, waarlangs het subject te wandelen heeft, om voor dit grootsche doel *σὺν ἑργῷ τοῦ Θεοῦ* te zijn.

De *Casuïstiek* en *Ascetiek* zijn geen zelfstandige vakken, maar slechts onderdeelen der theologische Ethiek. Uit de toepassing van het ethisch beginsel en zijn norma op bepaalde levensverhoudingen niet alleen, maar ook op bepaalde verwikkelingen in deze verhoudingen, kunnen ethische problemen geboren worden, wier oplossing niet vanzelf met de aanwijzing dier verhoudingen gegeven is, en die deswege een eigen onderzoek vorderen. Reeds de aard van het *hic et nunc*, waarin deze verwikkelingen zich voordoen, maakt dat ze gemeenlijk slechts voor individueele oplos-

sing vatbaar zijn. In zooverre er echter ook onder deze verwikkelingen sommigen zijn, die herhaaldelijk voorkomen en hierdoor een meer generaal karakter aannemen, is het de Casuïstiek die ze te onderzoeken, en de generale oplossing er van aan te wijzen heeft. En wat de *Ascetiek* aangaat, zoo valt deze onder het paedagogisch deel der theologische Ethiek, en wel onder dat hoofdstuk, dat over de mediae iustitiae voor den wedergeborene handelt. In zooverre namelijk het kind van God, ook afgezien van bepaalde ethische verplichtingen, er zich op toelegt, om in het algemeen zich te beter tegen Satan, tegen de wereld en zijn eigen vleesch te wapenen, en meer in de Tente des Heeren te verkeerem, kan de weg, dien hij hiertoe heeft in te slaan, een eigen object van onderzoek vormen, en alzoo leiden tot een afzonderlijk optreden van de *Ascetiek*.

De historie en de statistiek van het ethische leven, zoo buiten als in de Kerk van Christus hooren niet in de Theologische Ethiek, maar vinden haar plaats deels onder de ethnologische, deels onder de Ecclesiologische studiën.

Ook bij de theologische Ethiek grijpt dus geen andere indeeling plaats dan in een generale en speciale studie.

1. De *generale* theologische Ethiek,
- en 2. De *speciale* theologische Ethiek, waaronder met name:
 - a. de *Casuïstiek*.
 - b. de *Ascetiek*.

De methodologie en de historie der theologische ethiek staan ook hier buiten het kader.

HOOFDSTUK III.

DE ANTITHETISCHE VAKKEN.

§ 53. *De Polemick*,

De *Polemick* neemt deswege onder de antithetische vakken de eerste plaats in, omdat verschil in eigen boezem beslecht moet, eer ge met goed gevolg den wederpartijder buiten uw kring

zult weerstaan. Ook chronologisch ging de Polemieek aan de Apologetiek vooraf, in zooverre reeds meer dan één apostel ingeslopen dwaling op meer dan één gebied opspoorde en terugwees. Toch is het niet de chronologische, maar de logische orde, die de zaak uitwijst. Bij Polemieek is sprake van een geschil met wie *op gelijken grondslag* bouwt als gij zelf, maar bouwt *in andere lijn*, en het is dit geschil dat dáárom, naar logische orde, het eerst uit den weg moet geruimd, omdat deze tweeheid van bouwlijn bij eenheid van grondslag uw eigen arbeid in perikel brengt, en u het innemen van een genoegzaam sterke positie tegenover den tegenstander belet. In de keuze van den naam *Polemieek* ligt, dit ontkennen we allerminst, iets willekeurigs. Haast zou men zeggen dat deze aan *πόλεμος* ontleende naam veeleer denken doet aan den strijd in het open veld met een principieelen wederpartijder. Intusschen de loop der historie heeft het anders gewild. Aan den strijd tegen het Paganisme, zoo in zijn *religieuzen* als in zijn *wijsgeerigen* vorm, gaf men van oudsher den naam van „Apologetiek”, terwijl de strijd tegen de ketterij ook wel Haeresiomachieek genoemd werd, maar toch in algemeenen zin als Polemieek gold. Dit is daaruit te verklaren, dat in den tijd toen deze benaming zich vastzette, de strijd van het Paganisme was uitgestreden en voorloopig rustte, zoodat men feitelijk geen anderen *πόλεμος* op theologisch gebied dan den strijd tegen de Haeresie en het Schisma kende. En wel heeft men sedert Schleiermacher gepoogd, den naam Polemieek door dien van Symboliek te vervangen, maar reeds nu komt meer dan één hiervan terug; en dat niet enkel omdat, gelijk Wagemann opmerkt, Symboliek een elders reeds bezette naam is; maar in hoofdzaak, omdat het prijsgeven van den naam *Polemieek*, en het verwisselen van dien naam met dien van Symboliek, zijn oorsprong vond in confessioneel Indifferentisme.

Dit laatste eischt, omdat het met het wezen zelf der Polemieek in verband staat, breedere toelichting. Polemieek is een antithetisch vak. Het onderstelt een tegenstelling tusschen *waarheid* en *dwaling*, en heeft tot taak deze tegenstelling in het licht te stellen, te verklaren, en door het voeren van betoog den waren term in

deze tegenstelling te doen zegevieren. Maar natuurlijk in dien zin kon er van Polemieek alleen sprake zijn in zooverre en voor zolang men werkelijk aan waarheid geloofde en de dwaling bestreed. Zoodra echter de belijdenis eener absolute waarheid bij velen uitsleet, en men zich op Lessings standpunt plaatste, viel de tegenstelling weg, en werden orthodoxie en heterodoxie slechts onderscheidene verschijningsvormen, die met gelijk recht naast elkander stonden. Van dat oogenblik af kon er derhalve van Polemieek, in den zin van strijd *voor ἡ ἀλήθεια* en tegen *τὸ ψεῦδος* geen sprake meer zijn. Wel bleven daarom de verschillen op confessioneel terrein als bekende grootheden figureeren, maar slechts als grootheden van historisch belang. Men maakte er zich niet warm meer voor. Men gevoelde prikkel noch aandrang om partij te kiezen. Onverschillig stond men tegenover allerlei historische tegenstellingen, waarvoor in de dagen der Reformatie zoo kostelijk bloed vergoten was, en hoogstens erkende men nog, dat onder deze confessioneele verschillen zeker algemeen verschil van levensopvatting school, maar dat juist deswege wel tot kennisneming, maar allerm minst tot het voeren van strijd noopte. Zoo verklaart het zich dan ook, dat Marheinecke, op het voetspoor van Planck, de confessioneele verschillen steeds meer als historische curiositeiten behandelend, ten slotte den naam van Polemieek niet meer gepast vond, en er den naam van Symboliek voor in de plaats stelde. Feitelijk toch kwam de nu zich aandienende studie er op neer, dat men zoo nauwkeurig mogelijk de verouderde confessioneele verschillen poogde vast te stellen en ze verklaarde in hun samenhang. Gelijk nu uit § 47 van dit deel bleek moet alleszins erkend, dat er voor een studievak onder dezen naam en met deze taak, in het organisme der Theologie plaats is. Alleen maar deze Symboliek is heel iets anders dan de Polemieek, en naast de Symboliek moet ook de Polemieek worden gehandhaafd. De Symboliek ziet zich dan, gelijk we aantoonen, en gelijk de van *Symbolum* afgeleide naam dit eischt, haar eigen terrein aangewezen in de geijkte belijdenisschriften, en strekt om historisch het kerkelijk dogma vast te stellen en toe te lichten; terwijl de Polemieek een heel andere roeping heeft,

om namelijk de beleden waarheid tegenover de dwaling, de orthodoxe tegenover de heterodoxe belijdenis te verdedigen, en de haeresie, in haar onhoudbaarheid ten toon te stellen. Hiermeê hangt het dan ook samen, dat de Polemieks vanzelf weer opkwam, zoodra het confessioneele leven der kerken weer opwaakte, en het dogmatische Indifferentisme week.

Met de *Polemiek* was van oudsher de *Ireniek* of *Henotiek* gecoördineerd. Voerde de Polemieks strijd vóór de orthodoxe belijdenis tegen de heterodoxie, omgekeerd poogde de Ireniek den gemeenschappelijken ondergrond van de onderscheidene belijdenissen in het licht te stellen, ten einde het eenheidsbesef tusschen de onderscheidene deelen der Christenheid levendig te houden. Toch is niet wel in te zien, op welken grond de Ireniek zich als een eigen vak van wetenschap zou kunnen handhaven. Reeds bij de Symboliek is er op gewezen, hoe de comparatieve Symboliek vanzelf de roeping heeft, om het gemeenschappelijke in de onderscheidene belijdenissen te doen uitkomen, en zelfs om aan te toonen, hoe de eene belijdenis ten deele zelfs altijd de andere aanvult. Maar wat zal men dan nog verder doen in een afzonderlijke Ireniek? Ongetwijfeld zijn er eeuw na eeuw tal van Irenische geschriften verschenen, die op paraenetische wijze de Christenheid vermaanden, om, ter oorzake van haar confessioneele verschillen, haar eenheid in Christus, of haar gemeenschappelijk belang tegenover het Naturalisme enz. niet uit het oog te verliezen; maar een paraenetisch betoog bouwt nog geen zelfstandig vak van studie. Zelfs kan men nog verder gaan, en beweren, dat deze Irenische geschriften, lang niet altijd, maar toch veelal de strekking hadden, om het confessioneel Indifferentisme aan te moedigen, en het waarheidsbesef onvast te maken. Het is daarom volkomen natuurlijk, dat de rationalistische Theologie de Polemieks de deur uitwees, en aan de Ireniek een zeer breede plaats inruimde. Dit hoorde zoo bij het standpunt, dat men aan absolute waarheid vertwijfelde. Maar omgekeerd ligt het dan ook in den aard der zaak, dat op het standpunt van de belijdenis eener absolute waarheid de Polemieks weer in eere komt, en de Ireniek moet worden overgelaten aan de paraenese. Feitelijk dient de Ireniek dan

alleen, òf om het oog open te houden voor de gemeenschappelijke basis van alle Christelijke religie, òf om te voorkomen, dat polemische ijver niet doe vervallen in fanatisme. Ze hoort alzoo òf in de Symboliek thuis, òf wel ze is niets dan een protest tegen de Polemiek, die haar evenwicht verloor; maar een zelfstandig vak van studie is ze niet.

Vragen we ons nu af, waartegen de Polemiek zich te keeren heeft, zoo moet onderscheid gemaakt tusschen heterodoxie en heterodoxie, en wel in drieërlei graad. Het scherpst keert zich de Polemiek tegen die heterodoxe voorstellingen, die onder den Christelijken naam een tegen het Christendom gekeerde levensopvatting drijven, gelijk de apostelen deze booze, zondige heterodoxie reeds bekampten in het Nicolaïtisme. Reeds op geheel anderen voet vindt de Polemiek zich geplaatst tegenover de heterodoxie, die wel de Christelijke levensopvatting huldigt, maar door het in zich opnemen van Judaïstische of Paganistische elementen onzuiver is geworden. En het minst scherp staat de Polemiek tegenover de minst afwijkende heterodoxie, die in hoofdzaak met de orthodoxe belijdenis medegaat, maar òf in een enkele grondbeschouwing dwaalt, òf door te eenzijdig op een enkel stuk der belijdenis nadruk te leggen, het evenwicht, de harmonie der waarheid verbreekt. Een tweede distinctie, die de eerste kruist, ontstaat door het verschil, of men te doen heeft met een heterodoxie, die zich kerkelijk georganiseerd, of hetzij buiten kerkelijke organisatie, hetzij in een bestaande kerkelijke organisatie, voortwoekert. Bijna nooit is de straks eerstgenoemde vleeschelijke heterodoxie tot organisatie gekomen, of ook, waar dit in de dagen der Gnostiek, hier of daar het geval was, spatte dit begin van organisatie toch weer uiteen. Wel daarentegen kwamen de beide overige soorten van heterodoxie veelal tot eigen organisatie, en brachten daardoor het onderscheid te weeg tusschen vervalschte en dwalende kerken. Vandaar dat de antithese tusschen de Roomsche en Protèstantsche kerken een veel scherper karakter draagt, dan de tegenstelling tusschen de Luthersche en Gereformeerde kerken, of de Roomsche, Grieksche, Armenische enz. onderling. En eindelijk heeft men te doen met die meer psychologische

heterodoxiën, die zonder tot een eigen organisatie te komen, zich in schier alle kerken vertoonen, en in den boezem dier kerken min of meer tegen elkander gekeerde uitingen doen opkomen, die rusteloos worstelen om het overwicht. Deze zeer uiteenlopende vormen, waarin de heterodoxie zich vertoont, dwongen uiteraard de Polemiek, om zich op zeer verscheidene wijze te weer te stellen, en zijn oorzaak dat de *speciale* Polemiek het in omvang zeer verre van de *generale* Polemiek wint.

Toch vindt eerst in de generale Polemiek dit studievak zijn wetenschappelijke wijding als zelfstandige wetenschap. Speciale polemiek, hoe nauwkeurig en slagvaardig ook, heeft altoos meer een practisch dan wetenschappelijk belang. Geheel anders daar entegen staat dit met de *generale* Polemiek, al moet erkend, dat de generale Polemiek in eigenlijken zin dusver nog slechts zelden beoefend is. Wat onder generale Polemiek te verstaan is, kan intusschen geen oogenblik twijfelachtig zijn, zoodra men slechts inziet, dat de heterodoxie noch zelf een toevallig verschijnsel is, noch in haar veelzijdige ontplooiing product van het toeval was. Ook hier heerscht logische noodzakelijkheid en innerlijke drang. De Christelijke Religie is geen eenvoudig, maar een zeer samengesteld verschijnsel, dat intreedt in een wereld die insgelijks, op zedelijk en religieus gebied, uitermate samengesteld is, en in die wereld zich richt tot een menschelijk hart, dat van nature licht aanwijsbare gegevens voor aansluiting of afstuiting aanbiedt. Bij het ingaan van de Christelijke religie in die wereld en bij haar gisting in het menschelijk hart, staan we dus voor drie reeksen van gegevens, die met elkaar in aanraking komen, en waaruit, al naar gelang van de combinatiën, die tot stand komen, zeer onderscheidene vormen moeten opdoemen. Op zichzelf nu zouden deze onderscheidene vormen nog niets anders behoeven te zijn, dan de pluriformiteit waarin de Christelijke Religie op allerlei wijs den rijkdom van haar inhoud laat schitteren. Maar dit is niet zoo, nu in die wereld en in dat menschelijk hart de geest der leugen en der zonde tegen den Heiligen Geest inwoelt, en poogt op allerlei wijze de waarheid te vervalschen, om ze door vervalsching van haar kracht te berooven. Feitelijk staat dan ook in

de heterodoxie altoos de geest der leugen tegen den geest der waarheid over, alleen met dit verschil, dat deze geest der leugen in de ééne heterodoxie heerscht en de hooge hand heeft, terwijl ze in de andere slechts van ter zijde de waarheid wondt en daardoor krachteloos poogt te maken.

Dit nu zoo zijnde, is het de taak der generale Polemiek, om, als we ons zoo mogen uitdrukken, de genealogie der heterodoxiën, eenerzijds uit de tegenstellingen die de Christelijke religie in het leven roept, en anderzijds deels uit de zondige gegevens van het menschelijk hart en deels uit de afdolingen van het wereldbewustzijn te verklaren. Zij moet duidelijk maken, waarom en op wat wijs de Christelijke religie niet in de wereld *kon* optreden zonder deze tegenstellingen, afwijkingen en eenzijdige ontwikkelingen in het leven te roepen; en evenzoo uit wat oorzaak de Christelijke religie, in aanraking komende met de wereld en het menschelijk hart, gelijk die waren, deze tegenstellingen, afwijkingen en eenzijdige ontwikkelingen *moest* doen optreden in die volgorde en in dien bepaalden vorm, waaronder ze in de geschiedenis optraden. Eerst zóó verkrijgt men een wetenschappelijke tentoonstelling van de heterodoxie in haar verschillende geledingen, en blijkt ze, hoe ook in haar schakeeringen uiteenlopend, toch allerwege en door alle eeuwen eenzelfde verschijnsel te zijn.

Toch is hiermede de taak der generale Polemiek volstrekt nog niet afgelopen. Ze heeft behalve dit principieele ook een historisch deel. Al is het toch, dat duidelijk is aangewezen, aan welke logische wet de ontwikkeling der heterodoxie gehoorzaamt, dit neemt niet weg, dat ook haar ontwikkeling niet altoos normaal kon zijn. Niet alleen de aard van de plant, ook de aard van den bodem en de klimatische gunst of ongunst, de actie op de ontkiemende plant van insecten of anderzins, en de min of meer goede zorgen aan haar gewijd, bepalen haar groei. En zoo nu is het ook met deze onkruidplant. Ze heeft wel haar eigen organische kiem, en haar eigen levenswet, maar allerlei omstandigheid en bijzondere oorzaak heeft op haar groei ingewerkt, dien tegengehouden of begunstigd, die gewijzigd of geheel abnormaal gemaakt. In de tweede plaats heeft daarom de generale Polemiek den groei en de

ontwikkeling van deze heterodoxiën historisch te teekenen; niet om, gelijk dit in de Ecclesiologische vakken geschiedt, den loop van elk heterodox verschijnsel in bijzonderheden te doen kennen, maar om te doen uitkomen, wat in elk heterodox verschijnsel de normale werking uit het verkeerde beginsel was, en wat van elders wijzigend op de ontwikkeling van dit beginsel heeft ingewerkt.

Is nu deze dubbele taak voleind, zoodat en de principieele en de historisch-empirische positie van de heterodoxiën duidelijk voor oogen staat, dan eerst is de Polemieek in staat om haar eigenlijke of derde taak op te vatten, om namelijk den strijd, den krijg, den *πόλεμος* tegen de heterodoxe en voor de orthodoxe belijdenis aan te binden. Hierbij splitst zij zich in een defensieve en aggressieve Polemieek. Immers haar doel mag niet alleen zijn om eigen standpunt te verdedigen. Ook al viel niemand aan, zij zou toch de heterodoxie moeten aanvallen, omdat al wat uit de *ψευδός* is, bestreden moet worden. Ook hierbij geldt de regel: „Ik ben niet gekomen om den vrede op aarde te brengen, maar het zwaard.” Al is het dus alleszins plicht, de aanslagen op de orthodoxe belijdenis met veerkracht af te weren, hiermeê kan noch mag de Polemieek volstaan. Plichtshalve moet ze er veeleer op bedacht zijn, om de heterodoxie, en de kracht, waarin deze haar sterkte vindt, aan te tasten; niet enkel uit abstracten afkeer van de *ψευδός*; maar ook ter eere Gods, en tot redding van de zielen uit haar strikken. Juist daarom kan de Polemieek dan ook niet, zooals de Symboliek, volstaan met het raadplegen van de officieele belijdenisschriften. Zij heeft de heterodoxie in haar geheele verschijning bloot te leggen, zoo in haar kerkelijke, sociale religieuze als ethische werking. En eerst waar het haar gelukt is, om uit deze verschillende trekken één levend beeld samen te stellen, heeft ze de heterodoxie, in ééne bepaalde verschijning, in het oog gevat, en is ze in staat haar zegevierend te bestrijden.

Vanzelf volgt uit het vorenstaande, dat de Polemieek ondenkbaar is, tenzij ze zelve een zuiver confessioneel standpunt inneme. Een algemeene Christelijke Polemieek moge zich denken laten tegenover de pseudo-religie en de pseudo-philosophie, maar niet

tegenover de heterodoxiën of ketterijen, daar deze juist optreden met de pretentie zelve de ware verschijning der Christelijke religie te geven. Met name een generale Polemie, die geroepen is de genealogie der ketterij in al haar vertakkingen na te gaan, moet zich op een zoo concreet en beslist mogelijk standpunt plaatsen; want wie de grenzen tusschen land en land niet kent, is tot het voeren van een geregelden oorlog onbekwaam. Onzerzijds kan daarom de generale polemie niet anders dan van uit het Gereformeerde standpunt behandeld worden, en dat zoowel in haar principieel, als in haar empirisch en polemisch deel. Daartegen zal de Roomsche, de Grieksche, de Luthersche, de Baptistische polemist enz. daar een genealogie, een historisch overzicht en een bestrijding zijnerzijds over plaatsen, en juist in dit optreden voor het geheele schema zal het eigenaardig karakter van elk der vijandelijke partijen zich het scherpst afteekenen. Met dit scherp afteekenen is intusschen in het minst niet bedoeld, dat de toon der polemie scherp behoort te wezen, of ook ruw mag zijn. In de speciale polemie, vooral in de actueele speciale polemie is dit niet altoos te mijden; maar de generale Polemie, die uit haar aard nooit actueel is, behoort steeds in den streng academischen toon te blijven, ook al gloeit soms door dien toon de toorn tegen de leugen, die met de liefde voor de waarheid identisch is.

Bij deze generale Polemie komt dan in de tweede plaats de *speciale Polemie*, die evenveel vertakt is als de heterodoxie zelve, maar toch ook op haar beurt weer een meer generaliseerend of in detail overgaand, en evenzoo een meer duurzaam of concreet karakter kan dragen. Ze is meer generaliseerend, wanneer ze of een heterodox complex, gelijk zich dit kerkelijk georganiseerd heeft, als geheel bestrijdt, of wel een bepaalde haeretische neiging van het menschelijk hart in de onderscheidene heterodoxiën naspeurt. Daarentegen treedt ze meer in detail, indien ze bepaalde ketttersche verschijnselen losmaakt uit het verband en afzonderlijk bestudeert en weerlegt. En evenzoo is ze meer duurzaam van aard, indien ze zekere heterodoxe richting in haar historisch verloop teekent en critiseert; en omgekeerd meer concreet, indien ze in den actueelen strijd des levens den aanval

richt op een bepaald punt, dat op een gegeven oogenblik de geesten in beweging brengt. Ook dan echter mag ze, om op den eere naam van Polemiëk aanspraak te blijven maken, haar wetenschappelijk karakter nooit prijsgeven; zoodat niet tot de speciale Polemiëk mogen gerekend worden die vele pamfletten, die waar kerkelijke twist oprijst, soms met zoo kwistige hand worden rondgestrooid, niet om met bewijsredenen te overtuigen, maar om op het gevoel, op den hartstocht of op het eigenbelang te werken. Ze moet om haar eere als vak van studie op te houden, altoos een dogmatologisch vak blijven, en zich ten taak stellen, om het goed en deugdelijk recht van τὸ δόγμα τῆς ἀληθείας tegen de ψευδώνυμος γρῶσις te bepleiten. De opmerking, die meermalen gemaakt is, dat dit ten deele ook in de Dogmatiek en in de Ethiek geschiedt, is volkomen juist, en hieraan is niet te ontkomen, omdat menige dogmatische bepaling een negatief, d. i. afwerend karakter tegen de haeresie draagt. Maar hieruit volgt in het minst niet, dat de Polemiëk met deze vakken ineen kan vloeien. Voor zoover toch de Dogmatiek of de Ethiek zich hier mede inlaten, maken ze slechts gebruik van de gegevens, die de Symboliek en de Polemiëk haar aan de hand doen, terwijl omgekeerd de Polemiëk de gegevens om de waarheid te verdedigen, aan de Dogmatiek en de Ethiek ontleent.

Wierp men ten slotte nog de vraag op, of de Polemiëk ook den strijd heeft aan te binden tegen de syncretistische pogingen, gelijk die door het Gnosticisme, het Manichaeïsme, en ten deele zelfs door het Neoplatonisme *zijn* aangewend, en thans wederom door de zich noemende moderne Theologie *worden* aangewend, om de Christelijke religie als element op te nemen in een niet bij haar hoorend, maar met haar aard strijdende wereldbeschouwing, zoo zij geantwoord, dat ook hier de grenzen nooit vooraf met volkomen zekerheid te trekken zijn. Alleen is zooveel te zeggen, dat bij de Polemiëk de bestrijding van al die heterodoxe of haeretische verschijnselen behoort, waarin nog de bedoeling zich uitsprekt, om Christelijk te zijn, en die dit bedoelen, niet uit baatzucht, of om een positie bezet te houden, maar omdat men Christelijk *wil* zijn. Een syncretisme waarin de Christelijke

religie een ondergeschikt element is, of slechts een element naast andere elementen, valt hier dus buiten. Alleen waar het Christelijk element nog als het assimileerende gehandhaafd wordt, heeft de Polemiek haar taak te volvoeren. De overige syncretische verschijnselen laat ze ook aan de Elenctiek of Apologetiek over. Men heeft de grens ook wel pogen te bepalen door te spreken van de logische grens der evolutie van de Christelijke religie, maar dit komt op een idem per idem neer, en brengt niet verder.

Het bovenstaande saamvattende blijkt ons derhalve, dat de Polemiek dat deel der theologische, nader der dogmatologische wetenschap is, dat, van uit de belijdenis der waarheid, de heterodoxie genetisch heeft te verklaren, historisch toe te lichten en polemisch te ontwortelen.

De Polemiek omvat derhalve:

I. De *generale* Polemiek.

II. De *speciale* Polemiek.

Als bijvakken komen hierbij *de methode* van Polemiek en van die Polemiek *de historie*.

§ 54. *De Elenctiek.*

De naam *Elenctiek*, of gelijk men veelal verkeerdelijk schreef, de *Elenchtiek*, die oudtijds gold als gelijkkluidend met *Polemiek* of *Controvers*, en evenals deze beide in hoofdzaak doelde op het *ἐλέγξαι* van de ketterijen, wordt in deze Encyclopædie van de „Polemiek” onderscheiden. „Polemiek” kozen we voor de antithese tegen de ketterijen, d. i. pseudo-*Christelijke* richtingen, Elenctiek voor de antithese tegen de pseudo-*religiën*; twee tegenstellingen, waar in de volgende § dan nog de derde antithese tegen de pseudo-*philosophie* onder den bijzonderen naam van *Apologetiek* blijkt. Dat deze onderscheiding tusschen Polemiek en Elenctiek, wat den naam aangaat, ook andersom had kunnen genomen worden, gaven we reeds toe. Toch scheen het ons logisch den meest bekenden naam voor het meest bekende studievak te houden, en den in onbruik geraakten naam van Elenctiek te bezigen voor het meer ongewone vak, dat in deze § aan de orde komt. Wat hier onder Elenctiek verstaan wordt is namelijk een dog-

matalogisch vak, van antithetisch karakter, dat geroepen is, om bij het licht van het Christelijk Dogma, de abnormale en zondige ontwikkeling van de natuurlijke Godskennisse, als ook de vervalsching van de traditie der Openbaring, gelijk die zich in de pseudo-religiën van Heidenen, Joden en Mohamedanen vertoont, in haar innerlijke onhoudbaarheid te doen uitkomen.

Wie zich de moeite gunt, een onzer oude Dogmatische Compendia op te slaan, b. v. B. DE MOOR, in zijn *Comment. perpetuus op à Marck*, Tom. I. cap. 1, § 5. p. 20 v.v. zal daar soortgelijke opvatting vinden van deze dogmatologische antithese. Ook hij toch onderscheidt tusschen de Theologia vera en de Theologia falsa, en maakt hierbij eveneens een tegenstelling tusschen de Theologia pseudo-Christiana eenerzijds, en tusschen de Theologia Gentilis, Judaica en Muhamedana anderzijds; waarbij de Theologia gentilis nogmaals in „fabulosa, naturalis en civilis” gesplitst worden. Onze opvatting van de Elenctiek is dus geen nieuwigheid, maar spint voort aan den draad der ouden. Intusschen dient erkend, dat onze vroegere Theologie, ook al nam ze ook ten dezen opzichte soms het juiste standpunt in, toch verzuimd heeft dit vak als zoodanig Encyclopaedisch vast te stellen, en tot genoegzame ontwikkeling te brengen. Want wel ontbrak het niet aan studiën waarin het Judaïsme en de Islam opzettelijk bestreden werden, en werd bij de behandeling der onderscheidene loci van de Dogmatiek ook op de stellingen der Rabbijnen en der theologen van den Islam acht geslagen, ten deele zelfs met de placita der Grieken en Romeinen afgerekend, maar toch, tot een wetenschappelijke antithetische behandeling van dit onderwerp, als geheel, kwam het niet. Dit verzuim nu heeft zich gewroken, toen in de eerste helft dezer eeuw het begrip van Theologie al meer vervalscht werd, en ten slotte in het geheel andere begrip van „Religionswissenschaft” omsloeg. Van dat oogenblik af toch is men aan de pseudo-religiën op dusver ongekende wijze zijn aandacht gaan wijden. Niet zonder zekere voorliefde werden de godsdienstige stelsels, geschriften, gebruiken en levensregelen van het Buddhisme en andere pseudo-religiën onderzocht en in het licht gesteld; edoch, en hier lag het keerpunt, niet als oudtijds, om ze te bestrijden en haar leugenachtig

karakter ten toon te stellen, maar veel meer om ze als coördinata naast de Christelijke religie, niet altoos zelfs de laatste in eere, te laten optreden. — De verklaring voor dit opmerkelijk verschijnsel ligt eenzijdig ongetwijfeld in den verkeerden blik, dien men oudtijds op deze religieuze phaenomena had, maar toch ook anderzijds, deels in de veel overvloediger kennis van deze pseudo-religiën, die ons toekwam, deels in het prijsgeven van het geloof in het absoluut karakter der Openbaring. Dit verergerde nog, toen men de naturalistische methode ook op deze geestelijke wetenschap toepaste; en ten slotte ook het verschijnsel der religie onder de Descendenz-theorie of het Evolutiebegrip poogde thuis te brengen. Hierin nu sprak niets minder dan een prijsgeven van de ons geopenbaarde Waarheid en een verloochening van den Christus, die nog onlangs op het dusgenaamde „Parlement der Godsdiensten”, dat in 1893 te Chicago werd gehouden, haar gerechte straf vond, toen de Groot-patriarchen van het Buddhisme, in hun afgodische tempels teruggekeerd, jubelend de zelfoplossing en zelfvernietiging van het Christendom constateerden.

Hiermede is allerm minst betwist, dat de vele arbeid, die op deze averechtsche wijze aan de bestudeering van deze pseudo-religiën is ten koste gelegd, niet blijvende vrucht zou hebben gedragen. Wat onze vaders van deze pseudo-religiën wisten, komt van verre zelfs niet in vergelijking met wat er ons thans van bekend is. Wat louter fabel en spel der wildste fantasie scheen, is thans in het licht getreden als een welgeordend, doordacht en practisch ineengezet geheel, dat samenhang met de natuurlijke, zij het ook verbasterde vormen, van het religieuze leven. Ook heeft de persoonlijke kennismaking en het levende contact met de beste representanten dezer pseudo-religiën het duidelijk gemaakt, hoe een ernstig gestemd gemoed, dat het licht der Openbaring miste, ook in deze pseudo-religiën een hooger, zij het ook valsch gekozen ideaal kon najagen. Winste is er dus alleszins, in zooverre nu eerst de gegevens aanwezig zijn, die tot een wetenschappelijke bestudeering van deze pseudo-religiën, en haar wetenschappelijke bestrijding leiden kunnen. Terecht heeft men dan ook ingezien, dat de Theologie van nu voortaan, deze pseudo-religiën niet langer

ignoreeren kan, maar ook aan dit religieuze verschijnsel een eigen plaats in haar Encyclopaedie heeft aan te wijzen. Fout ging men slechts daardoor, dat men deze pseudo-religiën niet antithetisch, maar louter historisch behandelde, ten einde de empirische gegevens te gewinnen. En dit kan natuurlijk in de Encyclopaedie der Theologie niet geduld. Zeer zeker rekent de Theologie ook met de pseudo-ethische verschijnselen; maar wie het als Theoloog ondernam, om moord, diefstal, echtbreuk, leugen en wat dies meer zij, zeer breed als bron voor het verkrijgen van empirische ethische gegevens te behandelen, zou geen gehoor vinden. Deze pseudo-ethische verschijnselen vinden hun plaats in het antithetische deel der Ethiek. Maar even ongerijmd is het dan ook, om de pseudo-religieuze verschijnselen als bron voor onze kennis van het religieuze leven in de Theologie zelfs voorop te laten gaan. Ook deze pseudo-religieuze phaenomena vinden haar plaats in de noëtische Dogmatiek, maar dan in haar antithetisch deel. Rom. I biedt ons hiervoor het blijvend apostolisch program. Waarheid staat ook hier tegenover leugen; gezonde tegenover kranke ontwikkeling; wat God door zijn genade van de Godskennis in den gevallen mensch gemaakt heeft, tegenover hetgeen de zondaar zelf er uit liet worden. Uit dien hoofde weigert ook deze Encyclopaedie de zoogenaamde „historie der Godsdiensten” in haar organisme op te nemen. Die historie onderstelt ze, als haar toekomstige uit de etnologische en historische studiën der Letterkundige faculteit. En wat zij met deze aldus haar toegekomen gegevens uitricht, is niet dat ze deze, als slechts gradueel verschillend, *naast* de kennis der Christelijke religie plaatst, maar heel anders, dat ze deze gegevens, als pseudo-producten van het dool geraakte Godsbesef in den zondaar beschouwt, er zich mitsdien beslist tegenover plaatst, ze bestrijdt en bestraft, en er de waarheid Gods als alleen geldend in den naam des Heeren tegenover plaatst.

Practisch belang heeft deze antithetische studie rechtstreeks voor de *Zending*, en het is voor een niet gering deel aan het verzuimen van deze Elenctiek, dat de zwakke houding der zending tegenover de Pseudo-religiën in geen geringe mate is toe te schrijven. Voor de *Zending* is het toch niet genoeg, dat ge zelf

den Christus belijdt, de taal van een u vreemd volk leert, en u persoonlijk er voor geeft, om het Evangelie in deze vreemde taal te prediken; want wat u hierbij noodig is als brood, is minstens evenzeer, dat ge levend rapport met de religieuze gedachtenwereld van dat volk, dat ge bekeeren wilt, bezit, en ten slotte het aanknoopingspunt vindt, waarin gij met dat volk één zijt. Historische kennis nu van de pseudo-religie, die ge bestrijden gaat, is hiertoe onvoldoende. Ge moet die pseudo-religie ook begrijpen en doorzien, en het moet u duidelijk zijn geworden, hoe die natuurlijke neigingen van de *sensus divinitatis*, die in u zelve het aanknoopingspunt voor uw bekeering en toebrenging boden, ook bij dit u vreemde volk in een menschenhart, dat principieel van gelijken aanleg is als het uwe, bevrediging zochten in deze pseudo-religie. Het *βωμὸς ἐπιγεγραμμένος Ἀγνώστῳ Θεῷ* moet bij elk in pseudo-religie verzonken volk ontdekt worden. Zoo eerst ontmoet ge als mensch den mensch ook in den Heiden en in den Mohammedaan, bezit ge met hem een gemeenschappelijk uitgangspunt, en is het ééne zonde, die u en hem deed afdolen, en is het ééne genade, die u redde en ook hem alleen redden kan, indien uit den Christus de *γῶς* in de *σκοτία* instraalt, en de zondaar, die „övergegeven was in een verkeerden zin”, door de Ontfermingen Gods wordt aangegrepen. Zoo ontstaat er dus eenerzijds een besef van gemeenschappelikhed met den Heiden, een gelijksoortig menschenhart, in dat hart eenzelfde *sensus divinitatis*, dat hart verstoord door eenzelfde zonde, gij van nature Heiden gelijk hij, alleen door genade u geschonken, wat door diezelfde genade ook zijn deel kan worden. Twee drenkelingen, die door eigen moedwil saam onder den vloed dreigden bedolven te worden, en waarvan de eerst geredde, nu met het koord om het lijf, den nog niet geredde naspringt. Doch tevens volgt hieruit de antithese. De Heiden gelooft in zijn dwaling, hij klampt er zich aan vast, en heeft er behagen in, terwijl hij uwe prediking verwerpt. Hier ontstaat dus een strijd. In dezen strijd treedt uw belijdenis van de waarheid antithetisch tegen zijn *ψεῦδος* op, en nu is het eisch, dat de wetenschappelijke studie, èn psychologisch, èn dialectisch uitwijze, wat de meest gereede wijze is, om door goede *ἐλέγχος* de

ψεδδος in zijn innerlijke onwaarheid te doen zien, en er de ἀλήθεια tegenover te stellen. Bij de opleiding der zendelingen moet studie van de Elenctiek dus zelfs hoofdzaak zijn, en het is de Theologie, die geroepen is, om de Zending hierin te dienen.

Toch is het niet uitsluitend met het oog op dit practische doel, dat de Elenctiek moet beoefend worden. De Elenctiek wordt reeds op zichzelf geëischt door de eere der Christelijke religie. Haar heilig en hoog karakter duldt het niet, dat het religieuze leven van Heidenen, Joden en Mohamedanen, d. i. saam van ver over de 1000 millioen bewoners dezer aarde ongekend en als ging het haar niet aan, voortwoekere in haar dwaling. Dat ware een strafbare zelfgenoegzaamheid, die zich in zichzelf oploste, en de barmhartigheid tegelijk met de diepte van overtuiging miste, om het ware en valsche ook op dit terrein te scheiden. Dit ging nog in vroeger eeuwen, toen de middelen der communicatie zooveel minder waren, en Europa een wereld op zich zelve was; maar gaat nu niet meer, nu Azië, en straks zelfs Afrika, in den stroom van het wereldleven worden opgenomen, en Buddhisten zoowel als Mohamedanen hun eerediensten reeds naar de hoofdsteden van Europa overbrachten, en missiën uitzonden, om ons, Christenen, tot hun pseudo-religie te bekeeren. Thans voor het minst eischt de eere der Openbaring, dat we dit pseudo-religieuze leven binnen onzen gezichtskring trekken, en dat de dogmatologische theologie niet langer achte hare taak volbracht te hebben, zoolang ze dit pseudo-religieuze leven niet uit de kennisse van den mensch verklaard, en er de innerlijke onhoudbaarheid van in het licht gesteld heeft. Een eigen plaats moet derhalve aan de bestudeering van de pseudo-religie in de Encyclopaedie der Theologie zonder tegenspraak worden ingeruimd; alleen maar ook hierbij moet de Theologie *theologie* blijven, moet ze het absoluut karakter der geopenbaarde waarheid handhaven, mag ze wat hier op religieus terrein tegenover staat niet anders dan als *pseudo*-religie beschouwen, en behoort als gevolg hiervan de aard van de studie, die ze aan dit onderwerp wijdt, *antithetisch* te zijn. Niet de Christelijke religie *naast* de overige religiën, zelfs niet als de graadueel hoogst staande, maar de Christelijke religie als de eenig-

absoluut ware tegenover alle andere, als onwaar en ongerechtigd, overstaande.

Hieruit vloeit vanzelf voort, welke methode hierbij te volgen zij. Er kan toch geen sprake van zijn, dat de Elenctiek zich bepale tot een controvers met elk dezer pseudo-religiën op zichzelf; en alzoo in speciale Elenctiek opga. Veeleer ligt in de generale Elenctiek het zwaartepunt van deze studie, en is het eerst aan haar, dat de speciale elenctische studiën regel, richtsnoer en kracht van bewijs kunnen ontleenen. Zoolang toch de Elenctiek zich bepaalt tot de speciale controvers met één enkele der pseudo-religiën, verschijnen deze elk op haar beurt als contingente phaenomena, en blijft haar oorsprong, nu niet historisch, maar psychologisch en religieus bedoeld, onverklaard. Ook blijven dan de verschillende pseudo-religiën los naast elkander staan, en vertoonen hoogstens zekere toevallige gelijksoortigheid. Dit contingente en onsamenvhangende wordt daarentegen overwonnen en valt weg, zoodra men allen saam beschouwt als de noodzakelijke producten van de afdolingen, waartoe de natuurlijke Godskennis in den zondaar, zoolang ze aan zichzelf wordt overgelaten, moet komen. Er is dan voor alle deze pseudo-religiën een gemeenschappelijk uitgangspunt gegeven in de *verstoorde natuurlijke Godskennis*. De cognitio Dei innata is hetgeen voor alle deze pseudo-religiën het motief aangeeft. Deze cognitio Dei innata werd door de zonde innerlijk abnormaal en losgemaakt van de bij haar hoorende revelatie, die saam reeds in het Paradijs en vóór den val, de twee constitueerende deelen van de religie uitmaakten. Hierdoor geraakte haar ontwikkeling op valsche paden, en het zijn de producten van deze valsche ontwikkeling, die in de pseudo-religiën, met name in de groote wereldgodsdiensten, voor ons liggen. Was nu deze cognitio Dei innata, ook in haar verstoorde vormen, een *eenvoudig* en geen *saamgesteld* verschijnsel geweest, en hadden allerwege dezelfde invloeden op haar abnormaal en zondig proces ingewerkt, dan natuurlijk zou ook de pseudo-religie allerwege en door alle eeuwen heen eenzelfde gedaante vertoond, en eenzelfde historie doorloopen hebben. Maar dit was *niet* zoo. In de cognitio Dei innata liggen verschil-

lende elementen van vreeze en liefde, van afhankelijkheid en menschenadel, van aanbidding en onderwerping aan hooger wet en hooger ordinantie. De aard der volken, bij wie dit proces der pseudo-religie zich ontwikkelde, was in alle manieren onderscheiden. De historie dezer volken oefende op haar ontwikkeling zeer onderscheidene invloeden. En ook de verstoring door de zonde nam een zeer veelzijdig karakter aan. Deze onderscheidene reeksen en variatiën zijn nu in den loop der eeuwen dooreengevlochten, en het is het resultaat van deze menging en dooreenvloeiing die ons met logische noodzakelijkheid die onderscheidene vormen van pseudo-religie doet vinden, die èn vroeger bestonden èn nog bestaan. Wat op Linguistisch gebied de taak der algemeene taalkunde is, om namelijk de genealogie dezer zeer onderscheiden taalfunctiën uit één uitgangspunt ons voor te teekenen, en ons duidelijk te maken, hoe ras- en stamverscheidenheid op de spraakorganen en op de gedachtenwereld heeft ingewerkt, om ten slotte die eindelooze schakeering van de groote taalfamiliën te doen uitkomen, waarvoor we ons thans geplaatst vinden, is alzoo ook hier de taak der generale Elenctiek op het erf der pseudo-religie. De pseudo-religie is een anomalie, maar een anomalie in eindelooze variatiën, die genealogisch uit éénzelfden wortel opkomen, en haar vertakkingen met noodzakelijkheid, onder den drang van in- en uitwendige invloeden ontwikkelen. En dan eerst kent dus de Elenctiek haar wederpartijderesse, tegen wie zij den strijd heeft aan te binden, indien ze niet slechts de gegevens van de historie der „godsdiensden” overneemt en boekt, maar deze genealogisch op zulk een wijze uit den aard der natuurlijke Godskennis, uit de wijze van haar verstoring, en uit den verscheiden aanleg en de historie der volken, verklaart, dat elke vorm van pseudo-religie voor haar noodzakelijk wordt en door de gevormde variatiën en dooreenvlechting van variatiën wordt gepostuleerd. Dit inzicht kan niet de Letterkundige faculteit in haar ethnologische studiën, maar moet de Theologische faculteit in haar dogmatologische studiën leveren, overmits alleen het juiste dogmatisch inzicht in den aard der cognitio Dei innata, in de verstoring door de zonde, en in de dispositie van het hoo-

gere zielsleven, hier kan verklaren, wat te verklaren is. Deze genealogie levert de Elenctiek, deels logisch naar de idee, deelsch historisch in verband met de phaenomena. Logisch, om aan te toonen, welke de genealogische ontwikkeling bij ongebonden verloop zou geweest zijn; historisch, om te doen zien, in welke historische pseudo-religiën de gepostuleerde variatiën metterdaad zijn opgetreden, en door wat oorzaak de zuivere ontwikkeling eener variatie tegengehouden of gewijzigd werd. En is op die wijs eenmaal geheel het verschijnsel der pseudo-religie in zijn oorsprong als noodzakelijk begrepen, in zijn verloop verklaard, en in zijn variatiën vastgesteld, dan komt ten slotte het eigenlijke beoordeelen en veroordeelen van deze pseudo-religie door de bestrijding van haar valsche beweringen. Die strijd kan soms ook een defensief karakter hebben, maar zal toch in den regel aggressief zijn. Niet de waarheid heeft zich tegen de *ψευδος* te verdedigen, maar het is het licht der waarheid, dat de pseudo-religie als duisternis afscheidt.

Volledigheidshalve voegen we hier nog tweeërlei aan toe. In de eerste plaats, dat bij de pseudo-ontwikkeling der religie niet enkel te rekenen valt met het negatieve element en de versterking door de zonde en de omzetting van de religie in haar tegendeel, maar ook wel ter dege met het positieve element der „gemeene gratie”. Wat hieronder te verstaan zij, leert de Dogmatiek, en moet dus aan haar ontleend, maar het feit zelf, dat er met name na den zondvloed ook onder de paganistische volken een zeer krachtige „gemeene genade” heeft gewerkt, telt in elk geval meê ter verklaring van het vele schoone en goede dat, als goudkorrelen in het oeverzand, vaak ook in deze pseudo-religiën schittert. En in de tweede plaats zij er op gewezen, dat er in deze pseudo-religiën ook zeker element uit de Openbaring schuilt. Aan allen was bij haar oorsprong gemeen de traditie uit het paradijs en van het gebeurde in Noachs dagen, en al sleet ook deze traditie bij vele volken geheel uit, toch mag het element dezer traditie in de algemeene Elenctiek niet verwaarloosd worden. Doch ook daarna is de Openbaring Gods niet in een hoek geschied, maar in een geslacht en volk, dat op allerlei wijze met andere volken

in aanraking kwam. Het is dan ook ongerijmd, het zich voor te stellen, alsof de inhoud der Openbaring eerst na Jezus hemelvaart door de apostelen onder de volken was bekend geworden. In Babylon en Perzië, in Egypte en Griekenland, en later althans te Rome, wist men zeer wel, dat er aan de kust der Middellandsche Zee een volk met een geheel eigen religie woonde, en het vermoeden ligt voor de hand, dat meer dan één trek uit deze Openbaring reeds in zeer oude dagen was gevonden en bekend geworden. De Koningin van Scheba, die naar Jeruzalem toog, is niet de eenige vreemde die uit verre landen naar Israel kwam, om den inhoud der Openbaring te leeren kennen. Nog onlangs heeft Darmesteter op overtuigende wijze aangetoond, hoe niet het Avesta Israels letterkunde verrijkte, maar zelf aan Israels letterkunde niet weinig te danken heeft. En waar dit element alzo reeds bij de volken van Midden-Azië, in Egypte, in Griekenland en ook in Arabië in aanmerking komt, treedt het natuurlijk nog veel sterker op bij het Judaïsme in zijn versteenden vorm, dat niets dan een petrefact van die Openbaring is, en bij het Mohamedanisme dat zelfbewust elementen uit Oud en Nieuw Testament in zich opnam.

Een laatste opmerking, die hier dient ingelascht, is deze, dat men het proces van zulke pseudo-religiën wel te onderscheiden heeft van de geschiedenis der dusgenaamde theologie, die op haar scholen gebloeid heeft. Het duidelijkst is deze onderscheiding bij het Mohamedanisme en Judaïsme, maar toch ook bij het Buddhisme en Parsisme is ze niet moeilijk. Voor zoover nu de Elenctiek zich ook met deze dusgenaamde theologieën heeft in te laten, heeft ze veeleer te wijzen op het parallelisme tusschen de ontwikkeling der Christelijke theologie en der *theologia falsa*. Vooral zoo men de Islamitische theologie in haar verloop vervolgt, springt deze parallel in het oog. Daar, als bij de Christelijke theologie, een heftige worsteling over den oorsprong en de autoriteit van het Heilige Boek. Daar als in de Christelijke Theologie een schier niet tot rust komende worsteling tusschen de voorstanders van het geloof in Gods albeschikking en de voorstanders van den vrijen wil. Daar als op uw eigen erf een strijd, steeds feller aan-

gebonden, tusschen de Theologie en de Philosophie. Daar als onder de Christelijke Theologen een liberale richting, door Waçil Ibn Atta ingewijd, en in de Mohazeliëten zich ontwikkelend; en tegenover deze een orthodoxe richting, die door den 10^{en} Khalif uit de Abassiden, Mota Wakkel, de heerschappij herwint, en in Aboe'l Hasan el Asjarî († 941) haar grooten theoloog vond, tot ze onder Ghazzali († 1111) in sceptisch dogmatisme verliep. Voeg hierbij de twist over Koran alleen of Koran met Sonna, en niet minder de latere strijd over het Çufisme, met zijn kloosters, zijn visionaire extase en zijn Pantheïstische Godsideeën, en het springt in het oog, hoe het *de te narratur fabula* door het Kruis en de Halve Maan aan elkaar op theologisch gebied kan worden toegeroepen. Ook deze parallele ontwikkeling op theologisch gebied heeft de Elenctiek psychologisch en historisch toe te lichten, opdat blijke, hoe het ook hier gemeenschappelijke factoren in de beiderzijds geldende menschelijke natuur waren, die deze gelijkvormigheid in het theologisch proces verklaren, maar ook tegelijk aan te toonen, hoe de Christelijke religie bezat, wat de Islam miste, dat is de innerlijke geestelijke kracht der waarheid, om door gestadige reformatie aan het gevaar, dat uit deze worsteling dreigde, te ontkomen.

Aan deze aldus opgevatte Elenctiek sluit zich dan van zelf de *speciale* Elenctiek aan, die zich richt op elke pseudo-religie in het bijzonder. Hiertoe zal ze zich in de eerste plaats richten op die pseudo-religiën, die nog als een macht tegen ons overstaan, en wier invloed zich nog gevoelen doet. Voor Engelse theologen zijn dit vooral de pseudo-religiën, die in Indië nog heerschen, voor Nederlandsche Theologen meer bepaaldelijk de Islam en het Judaïsme. Maar ook buiten deze beide moet nog steeds hoog belang worden toegekend aan de Elenctiek tegenover de pseudo-religie van Griekenland en Rome, overmits de geest dezer pseudo-religie onder den schoonen naam van „den geest van Oud-Hellas”, nog steeds in onze hoog ontwikkelde standen binnendringt. De classieke studie, evenals de aesthetica, bedreigt ons van die zijde nog steeds met het gevaar, dat paganistische elementen bij ons binnendringen, en zoo onze religieuze als onze

ethische denkbeelden vervalschen. Een korte, goed gestelde Elenctiek tegen dezen Griekschen geest zou zelfs op onze Gymnasia, en bij de Academische propaedeuse, voortreffelijken dienst bewijzen.

De indeeling van dit vak komt dus neer op:

I. De *generale* Elenctiek.

II. De *speciale* Elenctiek.

En voorts de methodologie en de historie, die ook bij de Elenctiek, in bovengemelden zin genomen, opzettelijke behandeling eischen.

§ 55. *De Apologetiek.*

Op zichzelf leent zich de naam van *Apologetiek* voor elk vak van studie, dat de Waarheid Gods verweert en handhaaft tegenover de *ψευδος* of tegenover eenige macht, die zich door de *ψευδος* leiden laat. In Luk. XII: 21, in Phil. I: 7 en elders heet *ἀπολογία* het pleit te voeren voor den rechter, door wie op grond van zijn Christelijke belijdenis voor dien rechter is ingedaagd; en in 1 Petr. III: 15 doelt het *ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος* minder op schriftelijk of oratorisch pleidooi dan wel op het geven van getuigenis in den dagelijken omgang. De naam van dit studievak kan dan ook allerminst uit het Nieuwe Testament worden afgeleid, en het zeggen dat „an ihren Adelsbrief der keiner andern theol. Wissenschaft hinanreicht” is niets dan phraseologie. Historisch staat slechts zóóveel vast, dat de eerste proeven van schriftelijke apologie de strekking hadden, om duldning en lijfsbehoud van de Overheid te vragen, door weerlegging van de lasterlijke aantijgingen, die tegen de Christelijke religie werden rondgestrooid. Van Aristides tot Tertullianus houdt dit soort apologieën stand, dat zich in de dagen der Reformatie in Calvijns brief aan den Koning van Frankrijk, en in het schrijven der Gereformeerden in Nederland aan den Koning van Spanje, vernieuwde. Al spoedig echter werden de pleitbezorgers van het Christendom ook in meer wetenschappelijken strijd, zoo van Joodsche als Paganistische zijde, verweekeld, en genoodzaakt, niet zoozeer om de rechtspositie der

belijders van het Christendom tegenover de bij Joden en Heidenen heerschende wereld- en levensbeschouwing te verdedigen. Na Jerusalem's verwoesting, en den politieken ondergang van het Paganisme, als gevolg van Constantijns doop, werd deze tweede soort van apologie zelfs de normale. In anderen zin kende men haar niet meer. Hieraan dient echter nog toegevoegd, dat, al hield men den naam van apologie bij, toch reeds bij Tertullianus, en meer nog bij zijn opvolgers, het verweer steeds meer in aanval overging, en de oorspronkelijke beteekenis van de *apologie* al meer te loor ging; om eerlang ook in dien zin een gewijzigde beteekenis te erlangen, dat men apologieën schreef ook tegenover de ketters. De met „apologie” saamhangende naam van Apologetiek zou zich dus op zichzelf evengoed leenen ter aanduiding van de antithetische beoordeeling der pseudo-religiën, als der pseudo-Christelijke phaenomena en der pseudo-philosophie; en kan evenzoo gebezigd hetzij voor wat meer een verwerend, hetzij voor hetgeen meer een aanvallend karakter draagt. In zooverre ligt derhalve in de keuze van den naam *Apologetiek* voor de antithetische behandeling van de pseudo-philosophie altoos iets willekeurigs. Dit willekeurige gaat intusschen niet zoover, of er is tweeërlei oorzaak, die de keuze van dezen naam juist voor dit vak rechtvaardigt. De eerste is deze, dat de oorspronkelijke apologieën van Aristides, Justinus Martyr enz. verweer inhielden niet zoozeer tegen de pseudo-religie, en veel minder tegen de *αἵρεσις*, maar zeer bepaaldelijk tegen de orde van zaken, waarin de paganistische wereld- en levensbeschouwing belichaamd was, en dat ook de apologieën tegen Tryphon, Celsus enz. zich metterdaad tegen de pseudo-philosophie keerden. En de tweede oorzaak ligt hierin, dat de apologie niet het denkbeeld van aanval, maar dat van verweer op den voorgrond schuift, en dat deze verwerende houding aan de Theologie niet voegt tegenover de ketterij, deze bestrijdt ze polemisch, noch ook tegenover de pseudoreligie, waar ze haar Elenctiek tegenover stelt, maar wel gerechtvaardigd is tegenover de pseudo-philosophie, overmits ze zich tegenover deze niet op haar eigen terrein bevindt. Zij is en blijft Theologie en heeft dus het recht en den plicht, om alle Theologia falsa aan te vallen

en te vernietigen; maar voor zooverre ze met de filosofie in conflict komt, staat het niet aan haar om de ware filosofie tegen de pseudo-filosofie over te stellen, wijl deze taak aan de Christelijke Filosofie is aangewezen, maar heeft ze zich te bepalen tot het verdedigen van haar eigen positie, voor zoover die door de Pseudo-filosofie *in theologicis* wordt aangerand.

Tusschen *apologie* en *apologetiek* worde hierbij dus wel onderscheiden. De apologie kan op allerlei wijze en tegenover allerlei krenking van de rechten der Christenen, of ook der Lutherschen, der Gereformeerden of der Roomschen worden gevoerd; zoowel om indruk te maken op de publieke opinie, als om zich te vrijwaren tegen den overmoed der machthebbers, en deze soort apologieën kunnen zoo geheel buiten het theologisch gebied omgaan, dat ze zich schier uitsluitend in iuridische betoogen verliezen. De Apologetiek daarentegen is een theologische wetenschap, die zich uitsluitend in theologicis beweegt, en alzoo zich steeds tot de volvoering van haar taak opmaakt, zoo dikwijls het theologisch erf bedreigd blijkt. Dientengevolge is de apologie altoos een practisch gelegenheidsgeschrift, dat werd uitgelokt door den nood van het oogenblik, en zich richt op de bereiking van een bepaald doel; terwijl de Apologetiek daarentegen, ook afgezien van de vraag, of er op dit oogenblik een bepaalde aanval geschiedt, de grenzen van het theologisch gebied steeds in staat van verdediging heeft te houden, opdat het elk oogenblik tot afslaan van den aanval in staat zij. Zij is een wetenschappelijke studie, die mag noch kan rusten, zoolang ze weet en ziet, dat er tegen de heldere waarheid van de zijde der filosofie een grief wordt ingebracht, die onbeantwoord bleef. Niet enkel ter weerlegging van den tegenstander, maar ter wille van de eere der waarheid, en voor haar eigen rust, voert ze haar verweer. De waarheid, die ze belijdt, mag niet verdacht noch bedreigd blijven. Tegenstellingen, die zich tegenover haar plaatsen, *moet* de Theologie onder de oogen zien. Ze kan er niet van aflat, om die tegenstellingen wetenschappelijk terug te dringen. En, ook afgezien van de vraag, of de tegenstander zich tot zwijgen laat brengen, moet zij voor zichzelf tot een „Auseinandersetzung” met deze bedenkingen en grieven gekomen zijn. Men zegge dus

niet, dat Apologetiek de kunsttheorie van de apologie is, gelijk de Homiletiek van de Homilie. De verhouding is hier een geheel andere. De Apologetiek stelt de kunsttheorie, zoo men wil, in haar methodologie vast, maar haar eigen taak bestaat in het leveren van die geheel eigenaardige, wetenschappelijke apologie, die niet door den aanval, maar door den eisch der waarheid wordt uitgelokt. Ook al gevoelt de Christelijke religie zich in zoo machtige positie, dat ze van geen aanvaller iets te duchten heeft, ja, hem met staatshulp tot zwijgen kan brengen, toch heeft de Theologie de door hem ingebrachte bedenkingen onder de oogen te zien, en mag ze niet rusten, eer ze althans voor zichzelf het besef erlangde, dat ze zijn bedenkingen zegevierend kan afwijzen, op gronden die ze in haar Apologetiek uiteenzet.

Uit dien hoofde is de Apologetiek geen practisch, maar een dogmatologisch studievak. Wat ze te verdedigen heeft is het Dogma, hetzij in een zijner bepaalde uitspraken, het zij in de gronden, waarop het Dogma rust, hetzij in de gevolgtrekkingen, die uit het Dogma voortvloeien. Ze is niet diathetisch, want ze *beschrijft* het Dogma niet, ze is niet thetisch, want ze *stelt* het Dogma niet, noch *bewijst* het, maar ze is *antithetisch*, overmits ze haar pleit ten behoeve van het Dogma voert tegenover hetgeen de pseudo-philosophie tegen het Dogma, zijn gronden of gevolgen, overstelt. Haar plaats is dus niet *vóór*, maar *na* de Dogmatiek en Ethiek. Immers ze strekt niet, om voor het Dogma de plaats te bereiden, noch om aan het Dogma het recht van bestaan op het erf der waarheid te verzekeren, maar om het Dogma, dat iure divino optreedt, en door de pseudo-philosophie te na wordt gekomen, tegen die aanranding te verdedigen. Ze onderstelt al-zoo dat het Dogma er is, hetzij in embryonische, hetzij later in uitgewerkten vorm, en de tegen dit Dogma gerezen bedenkingen weerlegt ze. Dit haar antithetisch dogmatologisch karakter legt tevens den band tusschen haar en tusschen wat men genoemd heeft de „Prinzipienlehre.” Voor een zelfstandige „Prinzipienlehre”, d.i. voor een wetenschap, die de onderstellingen van de Christelijke religie en de beginselen van waar ze uitgaat, beschrijft, systematiseert en verwerkt, is in de Theologie geen plaats. Voor zoover toch

deze principia of algemeene onderstellingen op het verband van de Theologie met de algemeene wetenschap betrekking hebben, hooren ze, als ontleend aan de Christelijke Philosophie, in de Encyclopædie thuis; en voor zoover ze de grondbeschouwing van de geopenbaarde waarheid raken, vinden ze haar bespreking in de Dogmatiek en Ethiek, hetzij in het corpus zelf van deze vakken, hetzij in de inleiding op deze vakken. Een zelfstandige „Prinzipienlehre“, die zich naast de Dogmatiek wilde plaatsen, zou dus of de taak der Christelijke Philosophie, resp. van de Encyclopædie, of een deel van de taak der Dogmatiek en Ethiek overnemen. En bedoelt men met deze „Prinzipienlehre“ het leveren van bewijs voor het uitgangspunt der Theologie, gelijk Schleiermacher dit in zijn dusgenaamde Apologetiek bedoelde, die dan ook aan zijn eigenlijke theologie als „philosophische Grundlegung“ voorafging, dan ware het „principium unicum Theologiae“ vernietigd, en voor het principium van Gods Woord een wijsgeerig, en dus naturalistisch fundament, dat buiten het erf der palingenesie ligt, in de plaats geschoven; d. w. z. dan hield de Theologie op Theologie te zijn. Zoo beslist echter als we uit dien hoofde aan de dusgenaamde „Prinzipienlehre“ een eigen plaats in het corpus der Theologiae betwisten, even grif geven we toe, dat de Apologetiek juist in zulk een „Prinzipienlehre“ haar kracht heeft te zoeken, en in het handhaven van deze „Prinzipien“ tegen de contraire Principien der Pseudo-philosophie zich haar eigenlijke taak ziet aangewezen.

Immers de tegenstelling tusschen het Dogma en de uitspraak der Pseudo-philosophie ontstaat uit tweeërlei oorzaak. Eensdeels hierdoor, dat de Pseudo-philosophie de taak der Theologie wil overnemen, en poogt te geven wat alleen de Theologie geven kan; en anderzijds doordien de Theologie in haar Dogma, zoo al niet opzettelijk formuleert, dan toch onderstelt, een bepaalde levens- en wereldbeschouwing, die met den geest der Pseudo-philosophie onvermijdelijk in conflict geraakt. Nu is het niet de roeping der Theologie, om geheel de denkwereld dezer Pseudo-philosophie te ontleden en in haar leegheid en onhoudbaarheid ten toon te stellen. Deze taak is aan de Christelijke Philosophie aangewezen.

Deze toch staat als vera philosophia tegenover de falsa philosophia, en dus moet op philosophisch terrein het pleit tusschen deze tegenvoetsters beslecht worden. De Theologie wordt slechts van ter zijde in dezen strijd gemengd, in zooverre de Pseudo-philosophie *haar* poogt te verdringen en te ondermijnen. Ze poogt haar te verdringen door de Theologia naturalis in haar gestoorde en onvolledige gestalte tegenover de Theologia revelata als de wet-tige erfgename te handhaven, en ze poogt haar te ondermijnen in zooverre ze de grondstellingen, waarop de belijdenis der geopenbaarde waarheid rust, als onhoudbaar op de kaak stelt. Hieruit volgt vanzelf, dat de Apologetiek gedwongen is tot tweeërlei taak. In de eerste plaats om de pseudo-theologie, waarmede men van de zijde der Philosophie aan komt dragen, op grond van haar vitium originis te disqualificeeren: en in de tweede plaats om de grondstellingen, die van het Dogma onafscheidelijk zijn, tegenover de valsche grondstellingen der dool geraakte Philosophie, als werkelijk de alleen betrouwbare te handhaven. Zal echter dit laatste haar mogelijk zijn, dan moet ze hetgeen dien-aangaande door het Dogma in kerkelijken, belijdenden, en meest zelfs soteriologischen vorm wordt geboden, eerst omzetten in dien metaphysischen vorm, waardoor het in zijn antithese tegenover de valsche metaphysica der Pseudo-philosophie helder en duidelijk uitkomt; en dit nu noodzaakt haar, om zich aldus de in het Dogma schuilende grondstellingen als een *Principienlehre*, zoo men dien naam handhaven wil, voor oogen te stellen. Eerst op die wijze wordt het haar klaar, wat ze te verdedigen heeft, en kan ze haar eigen grondstellingen, tegenover de daarinê parallel, maar contrair, loopende grondstellingen der Pseudo-philosophie verdedigen.

Hieruit volgt intusschen nog geenszins, dat de Apologetiek uitsluitend een algemeen Christelijk, en niet ook een confessioneel karakter zou dragen. Want wel geven we toe, dat de strijd tusschen de Dogmatologische wetenschap en de Pseudo-philosophie schier uitsluitend die grondstellingen raakt, die aan alle Christelijke Confessiën gemeen zijn. Het geldt hier een worsteling tusschen de aan alle kerken gemeenschappelijke grenzen, en niet een strijd tusschen de kerken onderling. Wat we betwisten is

alleen, dat het confessioneel verschil zijn divergentiën niet ook tot die grondstellingen doortrekt. Waren de Confessioneele verschillen van zoo ondiepen aard, als velen het thans pogen voor te stellen, zoo zou men ze althans voor de grondstellingen van de geopenbaarde waarheid als onverschillig kunnen beschouwen. Maar dit is volstrekt niet het geval. Wel is er in de uitwerking dezer confessioneele verschillen veel dat zich uitsluitend aan de peripherie laat merken, maar zoo men de confessioneele antithesen tusschen den Roomschen en den Lutherschen, en zoo ook den Gereformeerden en den Baptistischen typus tot in het centrum der Belijdenis naspbeurt, zal men kwalijk ontkennen kunnen, dat ze wel ter dege ook de algemeen metaphysische grondbeschouwing raken, gelijk dit in de Transsubstantiatie, in den strijd over den vrijen wil, in de verhouding van natuur en genade en zooveel meer, door geen kenner zal geloofchend worden. Dit nu maakt, dat de dusgenaamde Principienlehre van Roomsche zijde anders zal worden voorgesteld dan van Luthersche, van Gereformeerde anders dan van Baptistische zijde. Men legt dan wel een gemeenschappelijke basis en strijdt feitelijk voor dezelfde grondideeën tegenover de Pseudo-Philosophie, maar toch voegt men de stukken en de deelen van die basis op verschillende wijzen in elkaar, plaatst ze in andere orde, en legt ze nu met dezen, dan met dien kant naar boven. Dit nu heeft natuurlijk invloed op den uitslag van het te voeren pleidooi. Wie toch bij het leggen van deze stukken van het fundament de minste fouten begaat zal het stevigst staan, en wie het minst zuiver in zijn dispositie te werk gaat, zal hiervoor ongemerkt boeten. Al erkennen we dan ook met dankbaarheid het vele bruikbare, dat met name van Roomsche zijde op apologetisch gebied in de jongste periode geleverd is, en al zijn we er niet blind voor, op hoe uitstekende wijze Rome vaak verdedigde, wat daardoor ook voor ons een beter beveiligde positie verkreeg, toch mag nimmer uit het oog verloren, dat de Lutherschen en de Gereformeerden gelijk pleidooi nog krachtiger van uit hun eigen standpunt konden voeren, en dient er vooral tegen gewaakt, dat de Apologetiek geen gevaar doe ontstaan, om ons te verzoenen met metaphysische grondstellingen, die, op Rome's dogma

berekend, niet voegen bij onze belijdenis, en aldus de levensbeginselen in eigen kring vervalschen zouden. Uit dezen hoofde komen we tegen de poging om de Apologetiek als ten opzichte van de Confessioneele verschillen volkomen indifferent voor te stellen, met nadruk op.

Een zeer ernstige moeilijkheid is voor de Apologetiek gelegen in de wisselende gestalte, waarin de Pseudo-philosophie tegenover het Dogma optreedt. Als wetenschap kan ze natuurlijk niet bij den dag leven, om zich tegen de ephemeridische verschijnselen der valsche Philosophie te weer te stellen. Ze moet, omdat ze wetenschap is, een vast object bezitten, waartegen ze het Dogma handhaaft. Dit nu noodzaakt haar, om, evenals ze uit haar Dogma een vaste Principienlehre opmaakt, als hetgeen ze te verdedigen heeft, zoo ook de Pseudo-Philosophie zich in de vaste en noodzakelijke schakeeringen voor oogen te stellen. Hiermeê is niet bedoeld een additieve lijst of een aggregaat van allerlei philosophische bedenkingen, maar een vast kader, waardoor bepaald wordt in welke grondvormen de Pseudo-philosophie, krachtens haar aard, kan en moet optreden, om voorts tegenover die vaste variatiën in haar organisch verband, haar pleidooi principieel en systematisch te voeren. Ze heeft niet met Plato of Aristoteles, met Des Cartes of Spinoza, met Kant of Herbart te doen, maar met de genealogisch uit het valsche beginsel opkomende deductiën, die niet dan aan een zeker aantal stelsels, die samen het pleroma der Pseudo-philosophie uitmaken, de geboorte geven. Zoo alleen handhaaft ze het principieele karakter van haar verweer, is ze generaal, en draagt ze juist daardoor het echt wetenschappelijk karakter, terwijl juist die vele variatiën der Pseudo-philosophie haar een niet gering te schatten kracht verleenen bij het verweer, dat ze tegen allen saâm te voeren heeft; juist wijl de ééne school der Pseudo-philosophie gemeenlijk de grondstellingen der andere bestrijdt. Immers ook hier eischt goede strategie, dat de verdediging het uitvallen niet verzuime, waar dit met hoop op goed gevolg geschieden kan.

Is zoo de generale Apologetiek te verstaan, dan sluit zich de *speciale* Apologetiek hierbij vanzelf aan, die ook zoo echter

nooit in de straks besprokene apologie verlopen mag. Apologetiek is en moet altijd blijven wetenschappelijke verdediging van het Christelijke Dogma in zijn grondstellingen tegenover de grondstellingen en uitspraken van de Pseudo-philosophie. Haar speciaal karakter ontleent ze dan ook alleen daaraan, dat ze in haar speciale studiën niet de *ἀντιθesis* met de Pseudo-philosophie in haar eenheid maar in een harer afzonderlijke verschijningen zich voorstelt. Dit nu kan op vierderlei wijze geschieden. De speciale Apologetiek kan of een enkele der grondstellingen van het Dogma verweren; of ze kan het Dogma verweren tegen ééne bepaalde pseudo-philosophische richting; of ook ze kan zich te weer stellen tegen een actueel optredende philosophische school; of eindelijk ze kan het pleit voeren tegen één bepaalden aanval, door een Pseudo-philosoof van talent tegen de fundamenten van het Christelijk Dogma ondernomen. Zal echter deze speciale Apologetiek een algemeen wetenschappelijk belang handhaven, dan moet ze gerugsteund zijn door de generale Apologetiek, en naar den eisch van haar kader te werk gaan. Schermutselingen op de grenzen, of ook een tweegevecht tusschen man en man, zijn waardeloos, tenzij ze in verband staan met het geheele plan van verdediging. Juist daarom kan het niet genoeg betreurd, dat de Apologetiek dusver schier al haar kracht verspeeld heeft in speciale studiën, en dat de generale Apologetiek, naar den eisch, dien we boven stelden, nog slechts haar eerste schrede heeft gezet op den ver van gemakkelijken weg, dien ze ten einde toe heeft af te loopen.

Ook dit dogmatologische vak laat ons geen andere verdeeling toe dan in

I. De *generale* Apologetiek.

II. De *speciale* Apologetiek.

Twee materieele vakken, waarbij dan ook hier komen de methodologie en de historie van het vak zelf.

§ 56. *Resultaat der Dogmatologische groep.*

De drie groepen van studievakken, die dusver onderzocht zijn, hielden zich achtereenvolgens onledig met het *principium* der Theologie, met de werking van dit principium *op het leven*, en met de reflectie van den inhoud van dit principium in *het bewustzijn* der herboren menschheid. De *Bibliologische* vakken hielden zich onledig met de Heilige Schrift, als het principium sui generis der ectypische kennis Gods; de *Ecclesiologische* groep onderzocht het geheel van verschijnselen, dat door het ingaan van deze kennis Gods in de wereld werd teweeggebracht; en eindelijk vertolkte de *Dogmatologische* groep ons den inhoud dier ectypische kennis Gods, gelijk deze in het bewustzijn der herboren menschheid was opgenomen, en uit dit verrijkt bewustzijn in systematischen vorm werd weergegeven. Om dit laatste doel te bereiken zag de Dogmatologische groep zich drieërlei taak aangewezen. Ze moest het bewustzijn der herboren menschheid raadplegen, om te weten te komen, welke Cognitio Dei zij, en in welken vorm, in den loop der eeuwen in zich opgenomen en uit haar dogmatisch bewustzijn gereflecteerd had. Dit was haar diathetische taak, zoo men wil haar historische en statistische roeping ten opzichte van het *Dogma*. Doch hierbij kon zij niet blijven staan. Al begon ze bij de *diathese*, ze moest tot de *these* voortschrijden. Niet historische kennis, maar de kennis der *Waarheid* aan de hand der historie is haar doel. Wel rekent ze dus in de eerste plaats *met de Kerk*, omdat ze alleen op het kerkelijk erf de herboren menschheid aantreft, en dus ook hier alleen het „verlichte bewustzijnsleven” van deze kan raadplegen; maar daarom mag ze nooit vergeten, dat niet *de Kerk*, maar de *Sacra Scriptura* het principium theologiae is. Ze moet deswege van *de Kerk*, die haar het *Dogma* leert kennen, teruggaan op de *Sacra Scriptura* om het Dogma te leeren verstaan, het genetisch uit zijn principium te verklaren, het aan de critiek van zijn principium te onderwerpen, en het in systematisch verband te zetten. En overmits nu deze thetische uiteenzetting *der Waarheid*. d.i. der ons geopenbaarde Cognitio Dei, in het tegenwoordige stadium van het

proces nog geen absoluut karakter draagt, maar zich nog altoos tusschen twee uitersten voortbeweegt, verrijst tegenover de thesis schier op elk punt de antithese, hetzij de pseudo-confessie, 't zij de pseudo-religie, 't zij de pseudo-philosophie, en heeft alzoo de Dogmatologische groep de door haar gegrepen, verklaarde en ineengezette waarheid ook antithetisch te verweren.

Hiermede zou dan ook op zichzelf de eindpaal der Theologie bereikt zijn. Zij streefde er naar om de geopenbaarde Godsken-nisse door het bij haar passende subject te laten assimileeren en reproduceeren, opdat de aldus onder ons bereik gebrachte waarheid allengs haar adaequate uitdrukking mocht vinden, ten einde ze haar ongebondene en volledige werking op het herboren bewustzijn, en hierdoor op het leven der herboren menschheid zou kunnen uitoefenen. Doch hieraan toegekomen, kan ze dan ook niet verder. De kennis Gods, uit haar principium verklaard, onder de leiding des Heiligen Geestes aan de herboren menschheid betuigd, en uit haar bewustzijn opgenomen, om ze in geordend systema voor te stellen en tegen de onderscheidene antitheses te verweren, is het hoogste waartoe de Theologie komen kan. Dat er desniettemin op de Dogmatologische groep nog een vierde groep volgt, die op *het Ambt* betrekking heeft, vloeit dan ook niet voort uit het wetenschappelijk proces der Theologie. In dit proces toch zou nooit iets anders kunnen volgen dan een steeds zich weer verdiepen in de geassimileerde, gereproduceerde en gesystematiseerde waarheid ofte kennis Gods, en denkt men zich dit wetenschappelijk proces als in abstracten zin buiten het leven der herboren menschheid omgaande, zoo zou hier alleen nog de vraag kunnen rijzen naar een steeds juister inzicht in de methode, om deze uiteenzetting der geopenbaarde Waarheid vollediger, juister en klemmender te maken. Dit echter zou niets anders zijn dan een teruggaan en op de algemeene methodologie der Theologie en op de methodologie van de Dogmatologische vakken. Het is dan ook volkomen ten onrechte, dat enkele Encyclopaedisten de neiging lieten doorschemeren, om de Theologie, of ook de Apologetiek, onder de dusgenaamd „practische” vakken op te nemen. De kunst, het talent om naar goede methode

de Theologie verder te brengen en door klemmende Apologetiek vaster te zetten in haar resultaten, is niets dan een wetenschappelijk talent, dat èn in de kennis van de juiste methode, èn in het talentvol aanwenden van die methode, zijn uitnemendheid kan betoonen. Neen, het feit, dat er na de Dogmatologische groep nog een vierde groep komt, die *het Ambt* tot middelpunt heeft, kan alleen daaruit verklaard, dat de ons geopenbaarde Godskennis, als bestanddeel van geheel bijzonderen oorsprong, in het leven van het bewustzijn der herboren menschheid indringt, en deswege ook in haar werking aan bijzondere gegevens gebonden is. Deze geopenbaarde Godskennis brengt haar eigene oeconomie mede, en al is ze er ook op aangelegd om wetenschappelijk verstaan en weergegeven te worden, toch gaat haar drijfkracht in deze wetenschappelijke reflectie allermint op. Hoogstens kan de wetenschap haar verhelderen en haar den toegang tot het algemeen menschelijk bewustzijn ontsluiten. Maar inmiddels gaat de werking van het principium Theologiae *in het leven* door, en is bij dezen voortgang gebonden aan de oeconomie, die met zijn aard overeenstemt, en door Hem, die ons de Theologia archetypa ectypisch openbaarde, voor haar besteld is. Deze oeconomie nu vindt haar middelpunt in *het Ambt*, en het is daarom dat Ambt in zijn onderscheidene vertakkingen, waarmee de laatste groep der Theologische studievakken zich onledig houdt.

VIERDE AFDEELING.

DE DIACONIOLOGISCHE GROEP.

§ 57. *De Diaconiologische groep als zoodanig.*

Het Ambt is in Christus' Kerk niet een instelling van menschen, maar een instelling van Christus, als Koning der Kerk, uitgaande. Er worden ook in de Kerk van Christus wel velerlei personen tot dienst besteld, wier aanstelling en werkkring uitsluitend door menschelijke bepaling geregeld wordt, zooals organisten, kosters, weesvaders, bouwkundigen enz., maar deze personen staan dan ook juist deswege *niet* in eenig ambt; en de poging om toch enkele dezer personen, als dragers van een lager ambt, in de hierarchie der ambten in te schakelen, gelijk met name Rome's Kerk dit beproefd heeft, begon *eo ipso* met het karakter van *het Ambt* te vervalschen. Het Ambt in Christus Kerk gaat *niet* van menschen, zelfs niet van de geloovigen uit, maar vindt zijn oorsprong eeniglijk in den Christus, zoowel voor wat aangaat de instelling van het Ambt als zoodanig, als de inzetting in het ingestelde Ambt van bepaalde personen. Juist deze oorsprong leent aan het Ambt zijn eigenaardig en bijzonder karakter, en brengt teweeg, dat het als van supranatureelen aard met de Sacra Scriptura, de Ecclesia en het Dogma te coördineeren is als een der vier, van elders in dit leven optredende elementen, die tot een eigen groep van Theologische studiën aanleiding geven en de indeeling der Theologische wetenschap beheerschen. De vroegere gewoonte, om de vakken, die hier in aanmerking komen, als de *practische vakken* aan te dienen, wordt al meer opgegeven. Steeds helderder toch ziet men in, dat het begrip van *practische* vakken veel

te ruim was, en het organisch verband te weinig tot zijn recht deed komen. De praxis op zichzelf genomen kan niet bepaald worden tot de praxis van den ambtsdrager, maar wordt de praxis der gansche Kerk; vandaar dat de Theologia practica oorspronkelijk geheel de ethiek en de ascetiek omvatte, en de bijzondere verrichtingen van de ambtsdragers hier slechts als agenda certi cuiusdam ordinis, naast de agenda van de ouders, den magistraat enz. opnam. En hoe vreemdsoortig deze wijze van behandeling der stof ook moge geweest zijn, er sprak althans logische juistheid uit. De practische Theologie omvatte destijds metterdaad geheel de Christelijke practijk. Later echter zag men zeer terecht in, dat, hoe logisch juist deze constructie ook zijn mocht, het toch nooit aanging om de plichten der ambtsdragers uit de gewone ethische norma af te leiden; en zoo liet men dan de Ethiek weer de Ethiek blijven, en bestempelde met den naam van practische vakken uitsluitend die studiën, die de theorie van de ambtsverrichtingen onderzochten. Juist hierdoor echter verloren deze vakken elken vasten encyclopaedischen bodem. Er waren geen beginselen meer aan te wijzen, waaruit ze opkwamen. Hieraan maakte toen Schleiermacher een einde door ze teleologisch te bepalen, naar het doel, waarop ze zich in de *Leitung und Eührung der Kirche* te richten hadden. En hiermede was uiteraard het groote voordeel gewonnen, dat men deze vakken nu niet meer uit de gewone ethische gegevens, noch ook aphoristisch en rechtstreeks uit de Schrift afleidde, maar in *de Kerk* als zoodanig de *ratio sufficiens* vond voor die verrichtingen, die het object dezer studiën zouden uitmaken.

Dit standpunt nu was met juistheid gekozen. Het is niet het algemeen menschelijke leven, en ook niet de Kerk als organisme, maar zeer bepaaldelijk de *Ecclesia instituta*, die tot deze verrichtingen roept. Alleen maar, door niet verder in het wezen dier verrichtingen in te dringen, erlangden de verschillende functiën, tot wier bestudeering men zich geroepen zag, geen ander karakter dan van empirische, hoogstens empirisch-noodzakelijke verschijnselen. Gegeven de Kerk als het „Religionsverein” in zijn hoogste ontwikkeling, leerde de ervaring, dat in deze Kerk onder-

scheidene functiën waren opgekomen, en de denkende theoloog zocht nu uit de idee der Kerk de noodzakelijkheid van deze functiën te verstaan, en de methode voor haar optreden af te leiden. De empirisch bestaande Kerk had telkens organen noodig, die haar leven leiden en richten konden, en door het einddoel dat men zich hierbij voorstelde, werd nu de studie dezer functiën beheerscht. Het was menschelijk inzicht, dat deze functiën in het leven had geroepen, en menschelijk inzicht was nog steeds gerechtigd deze functiën te wijzigen of aan te vullen. Al spoedig echter rees tegen deze voorstelling het bezwaar, dat op die wijze te weinig gerekend werd met het organisch karakter der Kerk. De Kerk was geen *Verein*, met hoe vrome bedoeling ook in het leven geroepen, en door wat innerlijken drang ook beheerscht, de Kerk was een organisme; als zelfstandig organisme gehoorzaamde ze aan een eigen levenswet; en naar die wet liet dat organisme zijn kracht uitgaan door functiën, die noodzakelijkerwijs aan bepaalde, tot het organisme behoorende organen, gebonden waren. Zoo werd de teleologische beschouwing prijs gegeven, en de physiologische er voor in plaats gesteld. Men rekende niet meer met het doel dezer functiën, maar nam ze in haar oorsprong, gelijk ze uit het leven der Kerk vanzelf opkwamen.

Hierbij nu nam de één meer het standpunt in, dat de Kerk, als geheel, voor haar instandhouding, zuiverhouding en verbreiding op bepaalde wijze en ook in bepaalde vormen haar leven functioneeren liet, terwijl de andere meer nadruk legde op de bepaalde organen, die voor deze functiën uit het *σῶμα* der Kerk geboren waren. Maar aan welke van deze beide voorstellingen men ook voorkeur schonk, het hoofddenkbeeld bleef standhouden, dat niet de algemeen ethische principia, maar de oeconomie der Kerk hier den regel aangaf, en dat de functiën der Kerk en de organen voor die functiën, niet van menschelijke vinding waren, maar met het wezen der Kerk zelve waren gegeven. In zooverre is deze voorstelling dan ook alleszins juist; alleen maar verliep men in de fout, om de Kerk onder het algemeen begrip van organisme te stellen, en nu voorts uit dat algemeen begrip zijn gevolgtrekkingen voor de functiën en de organen van dit organisme af te leiden,

in plaats dat men in de Heilige Schrift aandachtig de bijzondere geaardheid van dat organisme zou hebben nagespeurd, om zóó tot de kennis van zijn organen te geraken. Dit nu is ongeoorloofd. Met het algemeen begrip van organisme valt hier niets te vorderen, overmits men hier te doen heeft met een organisme van geheel bijzonderen aanleg. Het principium Theologiae, dat in de Heilige Schrift is geboden, moet dus ook hier gehandhaafd worden. Niet uit de idee van het organisme, maar uit de Heilige Schrift moet de kennis geput omtrent de organen en de functiën, die aan het organisme der Kerk eigen zijn. Uit de Heilige Schrift moet ons de kennis toekomen, dat de Kerk niet slechts een *σῶμα*, maar een *σῶμα* onder een *κεφαλή* is, dat in al zijn organen en functiën geheel door dit *κεφαλή* wordt beheerscht. De physiologische opvatting behoort deswege geheel te worden prijsgegeven, en al is het volkomen juist, dat deze studievakken zich met de theorie en de levensfunctiën der Ecclesia instituta bezighouden, als ook dat deze functiën ongetwijfeld met den aard en het wezen der Kerk saamhangen en in overeenstemming zijn, toch moet de kennis van de organen, van deze functiën en van den regel voor hare werking, niet ontleend aan onze voorstelling van de Kerk, maar aan de instelling van het Ambt door den Koning der Kerk. Al is het derhalve volkomen juist gezien, dat de Ecclesia instituta functioneert door de Ambten, toch mag niet deze functioneerende werking, maar moet *het Ambt als zoodanig* op den voorgrond worden geplaatst. Het Ambt is het onafhankelijk van deze voorstelling bestaande phaenomenon, dat met een eigen karakter voor ons treedt, en dat als zoodanig roept om wetenschappelijke bestudeering van den regel voor zijn werking. Waarom we nu *dit Ambt* naar eisch van het Nieuwtestamentisch spraakgebruik niet anders dan als *διακονία*, mogen aandienen, en deswege de vakken die de theorie van het Ambt tot voorwerp van onderzoek hebben, niet anders dan met den naam *Diaconologische* vakken mogen bestempelen, is in Deel II. p. 581 breedvoerig aangetoond, en behoeft hier niet herhaald te worden. Reeds de ééne uitdrukking van *διακρίσεις διακονιῶν* in 1 Cor. 12 : 5 beslist hier. Hiermede toch is uitgesproken dat *διακονίαι* de Griek-

sche naam voor alle Ambten is, en dat deze verschillende ambten of *διακονίαι* in soorten onderscheiden worden. En dat dit *διακονία* met name ook van de Dienaren des Woords gebezigd wordt, blijkt genoegzaam uit 2 Tim. IV : 5, waar het tot Timotheus heet: *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον*. Hierover dus geen woord meer. *Diaconia* is de aangewezen term, en *Diaconialogische groep* de ons vanzelf gegeven titel voor deze afdeeling.

Vraagt men nu, hoe deze term van *διακονία*, als uitdrukking voor het Ambt te verstaan zij, dan moet hier teruggegaan op het Ambt van den Christus, en moet dit Ambt van den Christus in verband gezet met het Ambt dat de mensch krachtens zijn schepping in den dienst zijns Gods ontvangen heeft. Ook hier sluit de herschepping zich aan de schepping aan. De mensch is tot *dienst* geschapen. Hij is geboren עֶבֶר יְהוָה, en het is slechts in den dienst van zijn God, dat hij bekleed is met macht en heerschappij. De dienst van God is al zijn Gods-*dienst*. Religie en dienst vallen samen. Heel de schepping moest den mensch dienen, opdat de mensch zijnen God zou dienen. Uit wat hoofde nu deze oorspronkelijk voor den mensch ingestelde dienst een drieledig, deels profetisch, deels priesterlijk, deels koninklijk karakter droeg, kan hier niet nader worden uiteengezet. Maar wel dient op het feit gewezen, dat de mensch door *δοῦλος τῆς ἀμαρτίας* te worden, zich aan dezen dienst van zijn God onttrok, en van dat oogenblik ophield *Êbed Iahvah* te zijn. Uit dien hoofde is toen de Christus in Adam's plaats gezet, opdat hij, als ons Hoofd en in onzen naam, Gode dien dienst zou presteeren, dien wij Hem onthielden. Wat de Heilige Schrift ons meldt omtrent de zalving van den Messias van eeuwigheid, en met name omtrent zijn optreden niet in de ordening van Aäron, maar van Melchizedek, wettigt dan ook in allen deele de voorstelling, dat het Ambt van Aäron door den Christus is overgenomen. Melchizedek als buiten de tijdelijk ingetreden openbaring staande, is type van het Ambt, dat krachtens de schepping op den mensch gelegd was, terwijl Aärons Ambt slechts tijdelijk en symbolisch inschoof, en straks weer wegviel, om voor het in Christus weeropkomend en eenigblijvend scheppingsambt van Adam plaats te maken. Zoo is het dan de Christus, die den *dienst van*

God volbrengt. Hij is de eenig Gezalfde. De ware Êbed Iahvah is *hij*. Zijns alleen is het Ambt in het midden der gemeente. Overmits echter de Christus aan de rechterhand des Vaders verhoogd is, en hij alzoo niet meer zelf ἐν σαρκί den dienst zijns Gods in zijn Kerk vervullen kan, bedient de Christus zich voor de verrichting van zijn dienst van daartoe aangestelde en geroepen personen op aarde. Ten deele gold dit ook reeds onder het Oude Testament. De profeten waren zijn organen, en zijn Geest getuigde in hen. Aäron bediende het priesterschap niet anders dan als typedrager van den Christus. En de tegenstelling tusschen Saul en David bestond juist hierin, dat Saul een Koning wilde zijn, gelijk de andere volken hadden, terwijl David den Messias eerde als zijn Heere en zijn Koning. Toch vertoonden de dragers van het Ambt onder het Oude Verbond nog in zooverre een ander karakter, als het type zekere aan het antitype ontleende zelfstandigheid bezit. Thans echter onder het Nieuwe Verbond viel ook dit typisch karakter weg, en zijn de Ambtsdragers niets anders dan ministri, door wie Christus op aarde *zijn* Ambt uitricht. Van een heerschende macht, die aan dit Ambt inhaerent zou zijn, kan dan ook geen sprake wezen. Zulk een heerschende macht ontving de Overheid in het burgerlijk leven, maar berust voor Christus Kerk alleen bij den Christus zelven. Hem is gegeven *alle* ἐξουσία, en juist wijl hij *alle* ἐξουσία ontving, kon er voor geen Ambtsdrager onder Hem van eenige potestas magistralis sprake zijn. Gelijk de Engelen ons worden voorgesteld als λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα (Hebr 1 : 14) zoo ook zijn de Ambtsdragers in Christus Kerk tot dienst geroepene en tot dienst uitgezondene personen, die niet anders mogen zijn dan het orgaan of de hand, waardoor Christus zelf zijn Goddelijken dienst op aarde in zijn Kerk uitricht. Er bestaat hier dus metterdaad een unio mystica, die Christus aan het Ambt zijner dienaren, en het Ambt zijner Dienaren aan hem bindt. Niet een unio mystica die een sacramenteel karakter aan den Ambtsdrager verleent, maar wel zulk eene, die de werking van zijn dienst bevordert of afsnijdt. De Protestantsche kerken hebben deze waarheid tot uitdrukking gebracht in de leer over de *Sleutelen des hemelrijks*, en beleden

hiermede, dat het Ambt in Christus Kerk, voor zoolang en voor zoover het in gehoorzaamheid aan den Christus en naar den regel des Woords bediend wordt, werkt als orgaan van Christus, alsof Christus zelf werkt; maar ook dat het zichzelf venietigt en van alle werking berooft, zoodra het ophoudt orgaan te zijn en zich van het Woord losmaakt. Gelijk de Aeolusharp rijke tonen hooren laat, als zij in de juiste verhouding tot den suizenden wind wordt geplaatst, maar klankeloos wordt, als de wind niet meer op haar snaren speelt, zoo ook is het Ambt rijk in zijn effect, als het onder de beademing van den Christus werkt, maar ontzield en moedeloos zoodra het die beademing derft.

De voorstelling alsof de Christus alleen denkbeelden had verkondigd en slechts geestelijken invloed had pogen uit te oefenen, en alsof eerst na hem zekere kring zich om deze denkbeelden had geschaard, en zekere ambten in het leven had geroepen, moet uit dien hoofde als met de historie in strijd afgewezen. De Christus heeft niet alleen gepredikt, maar ook georganiseerd en zelfs geïnstitueerd. Dit blijkt ten opzichte van het ambt uit de numerieke afperking van de δώδεκα, uit hun aanstelling, uit hun lastgeving en uit de verleening aan hen van hoogere krachten, waarvan ons Marc. III : 14 *c. parell.* bericht. Daar toch heet het uitdrukkelijk : 1^o. καὶ ἐποίησε δώδεκα, ἵνα ᾧσι μετ' αὐτοῦ; 2^o. ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν; en 3^o καὶ ἔχειν ἐξουσίαν θεραπεύειν κτλ. Dit getal *twaaalf* was uiteraard even architectonisch als het cijfer ἐβδομήκοντα, voor een tweede categorie discipelen, over wier uitzending Lucas ons bericht (X : 1 v.v.). Ook bij deze tweede uitbreiding wordt organiseerend en institueerend gehandeld. Er staat van Jezus, dat hij ἀνέδειξεν de personen, dat hij ze „uitzond”, dat hij hun macht gaf om de zieken te genezen, en dat hij hun de geestelijke bevoegdheid schonk, om een *oordeel* uit te spreken over degenen, die hen verwierpen (vs. 10 en 11). De geestelijke volmacht aan de δώδεκα verleend, wordt hun nog nader bevestigd door het gebeurde in te deelen van Caesarea Philippi (Matth. XVI : 13 v.), toen de sleutelmacht ook formeel eerst aan Petrus, en later (Matth. XVIII : 18) aan de gezamenlijke discipelen werd gegeven. Deze eerste aanstelling ging na Jezus opstanding, niet

vanzelf en ongemerkt, maar nogmaals door opzettelijke institutering, in de aanstelling voor het apostolaat over. In Joh. XX : 21, 2 lezen we toch, 1^o, dat de verrezen Heiland tot hen sprak : *καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ Πατήρ καὶ γὼ πέμπω ὑμᾶς*; een uitspraak die het apostolaat in rechtstreeksch rapport bracht tot de Messiaansche zalving van den Christus; 2^o, dat Jezus op hen blies, opdat ze de ambtelijke gave van den Heiligen Geest zouden ontvangen; en 3^o, dat hij hun geestelijke volmacht verleende (vs. 23). Aan Petrus werd, met het oog op zijn verloochening, deze aanstelling bij de zee van Tiberias afzonderlijk gegeven (Johan. XI : 17 v. v.). In gelijken zin institueerend is hun aanstelling tot *μάρτυρες*, niet slechts in Judaea, maar *tot aan de eindē de aarde*, en ook voor deze missie zouden ze de *δύναμις* ontvangen, *ἐπὶ ἅθροτος τοῦ ἁγίου Πνεύματος* (Acta I : 8). Zelfs bij de aanstelling van Matthias tot apostel, vragen de apostelen : *Σὺ Κύριε ἀναδείξον ἐκ τούτων τῶν δύο ἑνα ὃν ἐξελέξω λαβεῖν τὸν κληρὸν τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς* (Act. I : 24). Paulus leidt even beslist zijn apostolische bevoegdheid, noch uit eigen initiatief, noch uit anderer erkenning, maar uitsluitend uit zijn aanstelling door den Christus af (Gal. I : 1, 15—20, 1 Cor. IX : 1, 1 Ti. I : 12 *θέμιτος εἰς διακονίαν*). Ook in 1 Johan. I : 3 wordt de *κοινωνία τῶν ἀποστόλων*, in verband met Johan. XVII : 20, als onmisbaar ter zaligheid voorgesteld. Dat nu voorts deze instelling door Christus én van het ambt én van de aanstelling in het ambt, zich niet beperkte tot de buitengewone *διακονία* der apostelen en der evangelisten, maar ook doorging bij de normale *διακονίαι*, die de eeuwen door zouden stand houden, toont 1 Cor. XII : 1 v. v. en Ef. IV : 11, waar met zoovele woorden van den Christus betuigd wordt : *καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. Zoo worden dus de gewone diensten in één adem en in hetzelfde verband met het apostolaat genoemd, en van deze soorten van diensten (*διακρίσεις διακονιῶν*) wordt in 1 Cor. XII : 5 v. gezegd dat ze in verband staan met soorten van *χαρίσματα* en soorten van *ἐνεργήματα*, die ὁ αὐτὸς *Κύριος, τὸ αὐτὸ Πνεῦμα*, of ὁ αὐτὸς *Θεός* aldus bestelt en activeert. Iets wat Paulus dan ook in het concrete op Timotheus toepast,

wien met oplegging der handen van het ouderlingschap een *χρίσμα* voor het Ambt was verleend; gelijk Titus op last en krachtens volmacht van Paulus in de onderscheidene steden van Kreta ouderlingen aanstelde (*καταστήσῃς κατὰ πόλιν προσβ. ὡς ἐγώ σοι διαταξάμην*. Id. I : 5). Wel had dus de aanwijzing van de personen voor het Ambt later door menschen plaats, maar dit veranderde niets aan het karakter van de instelling, noch aan het geestelijk element, dat in de aanstelling school. Zelfs van de Diakenen staat in Hand. VI : 5 v.v., dat wel de gemeente hen verkoos, maar daarna zijn het de apostelen, die hen in hun ambt inzetten *met oplegging der handen*. Er valt uit dien hoofde niet aan te twijfelen, of de Ambten (*διακονία*) moeten, blijkens de Schriften des Nieuwen Testaments, beschouwd zijn als instituten, die hun oorsprong aan den Christus danken; die in zich klevende zekere geestelijke bevoegdheid hebben; en die werken als organen waarvan de Christus als het Hoofd zijner Kerk zich bedient, om zijn Kerk in stand te houden en uit te breiden.

Juist echter omdat deze Ambten tot de constitutieve middelen behoorren, waardoor de organisatie der Kerk in het zichtbare tot stand komt, behoort de constitutie en institutie dezer ambten in het Kerkrecht thuis. Deze Ambten vormen niet op zichzelf een *ecclesia representativa* of docens; ze zijn niet een op zichzelf staande Hierarchie; maar komen uit de gemeente zelve op, en hangen saam met het algemeene priesterschap der geloovigen, gelijk ons dan ook in de volgende § blijken zal, hoe er zekere ambtelijke bediening op alle *ἐγχοι* is gelegd. De rechtsregeling voor het Ambt en de onderscheidingen der Ambten kan deswege niet anders dan in de *politia ecclesiastica* behandeld worden. Daar hoort deze rechtsregeling thuis, en de diaconologische studiën nemen hetgeen daarop betrekking heeft als *Lehnsätze* uit het Kerkrecht over. Heel iets anders is het daarentegen als de vraag rijst, op welke wijze deze aldus ingestelde en kerkrechtelijk geregelde Ambten behooren bediend te worden. Hierbij toch komt het aan op de methode der *διακονία*, op de theorie, die haar praxis beheerschen moet, op de uitvoering van de opgedragen taak. Dit nu kan niet het kerkrecht uitwijzen, en eischt deswege een zelf-

standig onderzoek, en het is dit onderzoek, waartoe de Diaconio-logische studiën zich geroepen zien. De rechtsregeling van den bodem raakt een geheel ander vraagstuk dan de beste methode om het land te bebouwen en zich een milden oogst te verzekeren. De organisatie van een leger gaat van geheel andere beginselen uit, dan de pyrotechnische quaestie, welke de beste ammunitie is, en hoe men die ammunitie op den versten afstand het zekerst laat treffen. En zoo nu ook valt de rechtsregeling van het Ambt onder een geheel ander begrip, dan de vraag naar de beste methode, om den akker des geestelijken levens te bebouwen of ook om in den geestelijken strijd het sterkste verweer te doen.

Bij het daarvoor in te stellen onderzoek komt het er in de eerste plaats op aan, dat het Ambt recht in zijn geestelijke beteekenis verstaan worde, dat het in zijn samenhang met den aard en het wezen der Kerk voorzien worde, en dat de eigenaardige taak van elk Ambt tot juiste onderscheiding worde gebracht. Daarmee is de methode zelfve voor elk dezer Ambten nog wel niet gevonden, maar zijn toch de gegevens verkregen, die de keuze tusschen de verschillende methoden beheerschen moeten. Hiervoor toch is het geenszins voldoende, dat men elk Ambt geïsoleerd beschouwe als zelfstandige instelling. Dit zou in strijd zijn met het ministeriële karakter der *διακονία*, en weer voet geven aan het valsche denkbeeld, alsof de kerkelijke Ambten magistraal van aard waren. Niet de Kerk is er om de Ambten, maar de Ambten zijn er om de Kerk, en aller doel is en blijft de *οἰκοδομή τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, en dat wel een *οἰκοδομή* *niet* door menschen, maar door Christus zelve, die zich daarbij slechts van den dienst van menschen bedient. Dit nu brengt vanzelf den eisch met zich dat de geestelijke functioneering van deze Ambten in hun onderlingen samenhang als van Christus uitgaande en als gericht op de *οἰκοδομή τοῦ σώματος*, in haar uitgangspunt en in het doeleinde waarop ze zich richt, verstaan en voorzien worden. Eerst zoo weet men, *van wien* de bediening uitgaat en waar ze zich *henen* beweegt, en wordt derhalve de mogelijkheid geboren, om te geraken tot de bepaling van de beste, snelste en veiligste methode, om den daar tusschen liggenden weg af te loopen.

Hierdoor nu worden ook de Diaconio-logische studiën rechtstreeks met het principium Theologiae in verband gezet. Het is toch uit de Heilige Schrift en uit haar alleen, dat de wil van den Koning der Kerk omtrent deze Ambten kan gekend worden. Niet dat we de mystiek hierbij uitsluiten. Integendeel zonder de actueele rechtstreeksche gemeenschap van Christus als hoofd der Kerk met zijn instrumenteele organen op aarde, is er geen ambtsbediening denkbaar, en de Ambtsdrager, die deze mystieke gemeenschap niet in den gebede zoekt, en leunt en steunt op de actie van den Heiligen Geest, die van Christus in de Gemeente uitgaat, ontwijdt en ontzielt zijn bediening. Maar juist wijl deze gemeenschap met het Hoofd der Kerk en deze actie van den Heiligen Geest op mystiek terrein schuilen, en niet tot de klaarheid der Openbaring komen, en toch elk Ambt tot de *bewuste* levensuiting behoort, moet uit de Heilige Schrift de verklaring ook van deze mystieke werkingen geput worden. Niet die werkingen zelve; die komen van den Heiligen Geest rechtstreeks; maar wel het recht verstand dier werkingen, opdat de bedienende actie van den Ambtsdrager hier harmonisch moge invloeden. Het is dan ook alleen uit de Heilige Schrift, dat de kennis en omtrent den aard dezer Ambten, en omtrent de geestelijke werkingen, die het Ambt dragen en verzellen, en omtrent de wijze waarop ze te bedienen zijn, ons toekomt. Gelijk onze oude Theologen het niet ten onrechte uitdrukten, is wel de Koning der Kerk van ons gegaan, maar in zijn Woord heeft hij ons zijn Koninklijken wil achtergelaten, en het is in de eerste plaats naar den in dit Woord bezegelden Koninklijken wil van den Christus, dat elke Ambtsbediening zich te richten heeft.

Practisch is het nu aan elk Ambtsdrager opgelegd, om in gehoorzaamheid aan dat Woord zijn Ambt te bedienen, en feitelijk was die *dienst* er dan ook, lang eer er nog van een *methode* van bediening sprake was. Ook hier is de practijk van het leven voorafgegaan, en het nadenken over die practijk volgde eerst veel later; want wel lag er natuurlijk in elke bediening, bewust of onbewust, zekere methode, maar een opzettelijk onderzoek naar de beste methode was nog niet ingesteld. De behoefte hieraan

ontstond eerst toen zich allengs velerlei wijzen van doen openbaarden, en de licht- en schaduwzijde van deze verschillende wijzen van bediening uitkwam. Want ook toen is men wel eerst tot empirische critiek gekomen, om naar den uitslag en de vrucht der bediening haar mindere of meerdere juistheid af te meten; maar deze empirische critiek stond toch terstond bloot aan het verwijt, dat men in het Koninkrijk Gods niet *het succes* tot regel mag stellen, en dat niet de uitkomst, maar Gods Woord ook hier norma agendorum moet zijn. En zoo zijn toen de Diaconologische studiën opgekomen, eerst meer practisch, later meer theoretisch van aard, die de juiste beginselen waarvan was uit te gaan, trachtten op te sporen, en meê bij het licht der ervaring, de beste methode van Ambtsbediening poogden vast te stellen. Nooit echter zijn deze studiën er in geslaagd, en nooit zullen ze er in slagen, om een richtige bediening van het Ambt aan de kerken te verzekeren. Dit komt daar vandaan, dat elke Ambtsbediening in haar uitvoering zeker kunstelement vordert, dat door geen theorie is aan te kweeken, en zijn wortel moet vinden in aangeboren talent, of beter gezegd in een verleend χάρισμα. Waar dit geestelijk talent ontbreekt, kan geen theorie het vergoeden. Alle kunstenergie komt uit innerlijke aandrif op, en wel kan de theorie deze kunstenergie heiligen, leiden en besnoeien, maar nooit scheppen, waar ze niet is. Daarbij komt dat, al gelden op elk gebied van kunst ook zekere algemeene regelen, toch de geboren kunstenaar te individueel van aard is, om zich steeds te voegen naar een model. Juist in dagen als Christus zijn Kerk verrijkt met een breede schare van Ambtsdragers, die het merk van het genie op het voorhoofd dragen, is daarom de invloed der theorie zoo gering, en het meest komt de theorie nog tot eere in die geestelijk armere perioden van het leven der Kerk, als het genie ongekend, het talent zeldzamer is, en aangeleerde oefening als regel geldt. Ook vergete men niet, dat de koestering van het sluimerende talent veel minder dan de wetenschappelijke bestudeering der theorie, ook door de mysteriën des geestelijken levens tot stand komt. Het χάρισμα voor het Ambt komt wel niet uit de wedergeboorte, want de kiem van het talent ligt in

de schepping der persoonlijkheid; maar op het Ambt gericht wordt deze kiem toch eerst door de *ἐνεργήματα τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, en het „ratio, meditatio, tentatio” zal ter besproeiing van dat aangeboren talent en dus ook tot zijn ontluiking, altoos sterker werking openbaren, dan de keurigst opgezette theorie. Metterdaad kan de Diaconilogische studie dan ook weinig meer doen, dan een ambtelijke Aesthetica geven, en zoo min eenig schrijver eener Aesthetica zich ooit zal inbeelden, dat hij door zijn uiteenzetting kunstenaars zal in het leven roepen, evenmin zal de Diaconiooloog zichzelf diets maken, dat hij Predikers, Catecheten, Liturgen enz. schept.

Ten slotte zij hierbij nog gewezen op het geheel eigenaardige belang, dat in de Diaconilogie aan de historie moet worden toegekend. Niet alleen toch dat de historie dezer vakken ons de empirie der verschillende methoden voorlegt, en hierdoor bij de waardeering dezer methoden een niet te versmaden licht verschaft; maar deze historie heeft bovenal dit voordeel, dat ze de bediening van het Ambt door enkele der treffelijkste Ambtsdragers voor de eeuwen bestendigt. Met name geldt dit op Homiletisch, Catechetisch en Pastoraal-gebied. Het is toch kwalijk te weerspreken, dat tal van Sermoenen, Catechetische onderwijzingen, en de enkele ziel toesprekende Meditatiën blijvende waardij bezitten, en in vele talen overgezet en in telkens nieuwe drukken verspreid, een blijvenden invloed op de stichting der Kerk hebben uitgeoefend. En al moet nu toegestemd, dat deze meesterstukken vanzelf hun weg tot het nageslacht vinden, toch is het de taak der Diaconilogie, het hooge karakter dezer stukken in het licht te stellen en het geheim te ontsluiëren van de hun inwonende kracht. Doch er is meer. Ook afgezien toch van deze schier ontsterflijke geschriften, biedt de overgeleverde stof ook tal van losse, op zichzelf staande proeven van hooge verdiensten aan, die schuil blijven, zoo men ze niet te voorschijn haalt, en slechts door opzettelijke aanwijzing invloed op de ambtelijke bediening van het heden oefenen. Gelijk bij de Aesthetiek en de Historie der kunst het Museum van kunstvoorwerpen hoort, dat ons de keur van kunstproducten uitstalt, zoo ook moet de Diaco-

niologie ons niet slechts de theorie dezer ambtelijke kunst en haar schematische Historie leeren kennen; maar behoort ze ons ook het kunstproduct zelf te toonen, opdat, hetgeen vrucht van waarachtig *ἡρώσιμα* was, zijn blijvende werking oefene.

§ 58 *De indeeling der Diaconologische groep.*

Overmits voor ons hier niet de functie van het kerkelijk leven, maar *het Ambt* het eigenlijke object van onderzoek is, dat de laatste groep der Theologische studiën zich ziet aangeboden, mag deze groep niet anders ingedeeld dan *naar het Ambt* als principium divisionis. Dit nu leidt vanzelf tot een indeeling in vier onderdeelen. Er is een ambt der *geloovigen*, er is een ambt van den *Dienaar des Woords*, een ambt van den *Kerkregeerder of Presbyter*, en een ambt voor den dienst der Barmhartigheid of *het Diaconaat*. Gevoegelijk kan men alzoo de Diaconologische studiën indeelen in *Laïcale*, *Didascalische*, *Presbyteriale* en *Diaconale* vakken. Niet dat daarom de functiën van het Kerkelijk leven niet zouden meêtellen, en veelmin alsof deze functiën geen systeem zouden vormen, maar een organisme functioneert niet dan door zijn organen; en wijl nu niet wij die organen hebben te kiezen of te formeeren, maar deze organen door het Hoofd der Kerk zijn ingesteld, kan alleen dat systema van de functiën van het kerkelijk leven juist zijn, dat met deze organen correspondeert. Men zegge dus niet, dat wie het Ambt en niet de functie van de Kerk op den voorgrond plaatst, tot een aphoristische in plaats van tot een systematische uiteenzetting komt. Ook bij ons menschelijk lichaam bepalen wij niet eerst de functiën, om daarna voor die functiën de organen te decreteeren, maar worden juist die functiën ook in haar systematischen samenhang uit de bestudeering der natuurlijke organen gekend. Zoo moet dus ook hier gezegd dat men de organen in hun samenhang en bestemming niet verstaat, zoolang men niet de correspondentie doorziet, die tusschen de werking dezer organen en de functiën van het kerkelijk leven bestaat; maar nooit mag daarom de functioneering van het kerkelijk leven het uitgangspunt zijn. Dat uitgangspunt is en blijft gegeven in de organen, die rehtens voor dit kerkelijk leven

bestaan. — Hierbij worde intusschen wel in het oog gehouden dat de Ambten, hoe ook in hunne werkingen onderscheiden, toch één gemeenschappelijken oorsprong hebben. Evenals het profetisch, priesterlijk en koninklijk Ambt van den Christus in den grond één ambt is, dat zich voor zijn werkingen splitst, zoo ook zien we in de apostelen eerst het ongedeelde kerkelijk ambt optreden. Zij handelen tegelijk als geloovigen, als leeraars, als presbyters en als diakenen, en eerst daarna zien we in de eerste Christelijke Kerk het diaconaat naast het apostolaat, en het presbyteriaat in engeren zin naast het ambt van den διδάσκαλος optreden; terwijl, ook als deze afscheiding reeds in breeder kring is tot stand gekomen, toch de gemeente der geloovigen zelve nog als een *ἐκράτευμα ἁγίων* tot heiligen dienst in het Huis Gods geroepen wordt. Met name de Gereformeerde kerken hebben door haar presbyteriale kerkregeling en het allerwege weer doen opleven van het Diaconaat, de eenzijdige opvatting van het leeraarsambt als het eenig werkelijke teruggedrongen, het ambtelijke leven tot veel rijker ontplooiing gebracht, en het besef van de eenheid van het Ambt bevestigd. Iets wat daardoor alleen mogelijk was, dat de Gereformeerde kerken van meet af het zwaartepunt in *de vergadering der geloovigen* zochten. De potestas ecclesiastica rustte, naar Gereformeerde belijdenis, bij den Christus, maar vloeide uit den Christus in de Gemeente af. Voetius aarzelt dan ook niet aan het *populus ecclesiae* toe te kenen èn de potestas dogmatica, èn de potestas regiminis, èn de potestas iurisdictionis, mits niet „ἡγεμονική aut *directiva*” (*Pol. Eccel.* III. p. 22). Uit dien hoofde zou het dan ook logisch juister zijn, indien in de Diaconiologische groep de *Laïcale* vakken vooropgingen en de andere drie onderdeelen volgden. Overmits echter de *Laïcale* vakken in de jongere ontwikkeling der dusgenaamde practische Theologie bijna geheel verwaarloosd zijn, en eerst in den laatsten tijd onder de Diaconale vakken min of meer tot hun recht komen, is de studie aan deze vakken gewijd nog van te geringen omvang om ze aldus, naar logische orde, op den voorgrond te plaatsen. De Encyclopædie oefent wel critiek op het corpus Theologiae, en wijst wel op bestaande leemten, maar heeft zich toch in

hoofdzaak aan de bestaande studiën aan te sluiten. Uit dien hoofde schijnt het raadzaam, vooralsnog de meer tot ontwikkeling gekomen vakken voorop te laten gaan, en eerst daarna voor de *Laïcale* diensten een plaats open te maken. Ook wij laten derhalve het *Ambt* van den *Dienst des Woords* de eerste plaats innemen; laten daarop het *Ambt* van den *ἐπισκοπος* volgen; nemen als derde onderdeel de vakken die op het *Diaconaat* betrekking hebben; en openen dan ten slotte eerst een rubriek voor de *Laïcale* vakken, waaronder alsdan tevens de dusgenaamde Christelijke Philanthropie komt, die men geheel ten onrechte onder het *Diaconaat* heeft thuis gebracht. De nadere onderverdeeling van deze vier rubriecken trekt hoofdzakelijk voor wat de beide eerste aangaat de aandacht. De studie die men aan het *Diaconaat* en aan het *Laïcaat* besteed heeft zijn nog van zoo geringen omvang dat ze nog niet tot vaste splitsing geleid hebben. Wel daarentegen is dit het geval met de didascalische en de presbyteriale vakken. De didascalische vakken splitsen zich vanzelf in de *Homiletiek*, de *Catechetiek*, de *Liturgiek* en de *Prosthetiek*, terwijl de Presbyteriale op geheel natuurlijke wijze in *Kybernetiek* en *Poemeniek* uiteenvallen.

De beteekenis en rechtvaardiging van deze onderverdeeling kan eerst bij de bespreking dezer afzonderlijke vakken gegeven worden, zoodat we thans volstaan, met voor de Diaconiologische groep, in bovengemelden zin verstaan, dit schema van indeeling te geven:

I. De *Didascalische* vakken.

1. De *Homiletiek*.
2. De *Catechetiek*.
3. De *Liturgiek*.
4. De *Prosthetiek*.

II. De *Presbyteriale* vakken.

1. De *Kybernetiek*.
2. De *Poemeniek*.

III. De *Diaconale* vakken. (*Prophylactiek*, *Boëthetiek*, *Leptiek*).

IV. De *Laïcale* vakken. (*Institulaire Laiek*, en *Organische Laiek*).

HOOFDSTUK I.

DE DIDASCALISCHE VAKKEN.

§ 59. *De didascalische vakken als zoodanig.*

Ook als groep eischen de didascalische vakken een korte bespreking. Deze vakken schikken zich om den *διδάσκαλος* als middelpunt, en ontleenen deswege aan het Kerkrecht de noodige *Lehnsätze* over de Kerkrechtelijk geregelde bediening van dit Ambt. Noch met het karakter van dit Ambt, noch met de regeling van zijn bediening laat derhalve de didascalische groep zich in. Haar roeping vangt eerst aan, waar de bediening van dit Ambt *tot uitvoering* komt, en alzoo, binnen het door de Kerkelijke macht geregelde kader, de *kunst* der uitvoering om *leiddraad* en *regel* vraagt. Is dit technisch-theoretisch karakter aan de Didascaliek met de overige Diaconologische vakken gemeen, haar eigenaardig stempel ontleent ze aan de eigenaardige taak waartoe de *διδάσκαλος* geroepen wordt. Want wel is van meer dan ééne zijde de poging gewaagd, om ook hier het Ambt terug te dringen en de levensfunctien der Kerk op den voorgrond te laten treden; maar voor de rechtbank der Schrift kon zulk pogen niet bestaan. Immers, om deze signatuur op deze vakken te drukken, en haar eenheid niet in het Ambt, maar in de levensfunctien der Kerk te zoeken, werd dan de *Cultus* der Kerk, of ook de *Viering* van haar hooger leven tot uitgangspunt gekozen. Van zulk een *Cultus* was echter, blijkens de Heilige Schrift, wel sprake onder de *oude*, uit haar aard *symbolische* bedeeling, maar *kan* geen sprake zijn onder het Nieuwe Testament, nu in Christus alle dienst is saamgetrokken, en de Middelaar dezen dienst uitricht in het heiligdom, dat *ἀρχιεροποιῆτος* in de hemelen schittert. De *λογικὴ λατρεία* waartoe de *ἅγιοι* onder het Nieuwe Verbond geroepen zijn, is niet een symbolische offerdienst, maar de toewijding van hun leven en heel hun persoon (Rom. XII : 1). En wel laat de voorstelling alsof deze functie der Kerk in de *Viering* van haar hooger leven bestond, zich beter hooren. Het is toch onbetwistbaar, dat elke Dag des Heeren voor

de Kerk een vierdag is, gewijd door de Opstanding van Christus uit de dooden; en ook kan toegegeven, dat deze viering haar sterkste uitdrukking erlangt in de samenkomst der geloovigen. Maar dit *vieren* als zoodanig is geen afzonderlijke levensfunctie, en het is niet door dit denkbeeld van „viering” dat de gang van zaken in de saamvergadering der geloovigen beheerscht wordt. Immers dit *vieren* is de uiting van een gemoedstrilling, die, in idealen zin, heel het Christelijk leven beheerschen moet: „Verblijd u, roept de heilige apostel, ten alle tijde.” In de realiteit daarentegen is het er zooverre vandaan, dat de gemeente steeds in deze hooge stemming zou opkomen, of ook maar mogen verkeerren, dat in de saamvergadering der geloovigen veeleer vaak het woord der vermaning, der bestraffing en der verstroosting aan de orde komt. De boetbazuin moet nog telkens ook in de gemeente der heiligen worden gehoord. Er is zeer zeker in de saamvergadering der geloovigen ook een toon van jubel, die in de doxologie, in het gebed, in den zang en niet zelden ook in het gesproken woord uitkomt, maar deze toon van jubel is zoo weinig de eenige en uitsluitende, dat veelal de volle harmonie eerst bereikt wordt, als naast dezen jubel ook het tokkelen van de overige snaren vernomen wordt. Een gedurige samenkomst der geloovigen uitsluitend met het doel om te *vieren*, zou tot onnatuurlijke overspanning leiden, en het vierende element komt dan alleen tot zijn recht, en blijft dan alleen het karakter van innerlijke waarheid vertoonen, als het, naar de gelegenheden zijn, de natuurlijke vrucht is van de opgeheven stemming, waarin de gemeente door het Woord gebracht wordt.

Uit dien hoofde plaatsen wij noch den cultus, noch het element der viering, maar de *διδασκαλία* op den voorgrond, die *διδασκαλία* dan genomen in Schriftuurlijken zin. Geheel tegen den aard der gemeente toch zou het ingaan, indien deze „leer” uitsluitend in intellectueelen zin werd verstaan. Want wel mag bij deze „leer” ook de onderwijzing in eigenlijken zin niet ontbreken, maar toch heeft deze „leer” in de Heilige Schrift veel meer soortgelijke betekenissen, als waarin wij nog spreken van een talentvol jong man, die, bij een man van het ambacht of een man van de kunst, *in de leer*

gaat. „Leer” staat dan tegenover leven, als de poging om in het bewustzijn van dat leven in te dringen, zich van dat leven rekenschap te geven, en zich den inhoud, den grond en den eisch van dat leven meer opzettelijk voor oogen te stellen. Hier-voor is dus noodig, dat er onder de velen één zij, die zich hier zóó inzette, dat hij de anderen daarbij voorgaan en leiden kan, en wíjl deze voorganger niet eigenmachtig optreedt, noch ook door de anderen gevolmachtigd wordt, maar aan Christus zijn ambt en bevoegdheid en gave ontleent, is het idealiter *de Christus zelf*, die in het midden der Gemeente het Gemeenteleven bezielen, richten en vertroosten komt. Hij de Christus blijft ook nu nog onze eenige Leeraar en Profeet, en het is alleen wíjl de Christus thans in de hemelen aan de rechterhand Gods zit, dat de leeraar op aarde hem als instrument dient, en juist deswege niet alleen aan zijn Woord gebonden is, maar ook in dat Woord de hoofdkracht heeft te zoeken voor zijn bediening.

Staat nu in dien zin het didascalische element op den voorgrond, en moet door alle Protestantsche, met name door de Gereformeerde Kerken, dit didascalische bestanddeel met ernst tegen de overheersching van het denkbeeld der Culte in Rome's Kerk verdedigd en gehandhaafd worden, dan moet ook de indeeling van deze groep aan deze *διδασκαλία* ontleend. Niet de *Liturgick* mag daarom voorop worden geplaatst, maar de eerste plaats komt toe aan de *Homiletiek*, naardien er niet is een domineerend Liturgisch leven, dat voorts de Homilia als onderdeel in zich opneemt; maar omgekeerd de Homilia in de samenkomst het eigenlijke hoofddoel is, waarom zich het Liturgisch kader rangschikt. Vandaar dat de Gereformeerde Belijdenis zelfs het Sacrament nooit zelfstandig neemt, maar altoos eert als zegel op het Woord, en het daarom ook nooit anders dan in verbinding met het Woord wil bediend zien. De Homilie is het hoofdmotief, en daarom staat de Homiletiek, naar encyclopædischen eisch, ook in deze groep op den voorgrond. Na haar komt de *Catechetiek*, die ten doel heeft voor het Homiletisch leven voor te bereiden en er toe in te leiden, en die alzoo door de Homiletiek beheerscht wordt. Daarop volgt dan de *Liturgick*, die de actie in de

saamgekomen gemeente tot haar volkomenste uitdrukking poogt te brengen. En ten slotte komt de *Prosthetiek*, ook wel *Evangelistiek*, of leer der missie genaamd, die door de macht van het Woord en door den dienst van het Ambt der leeraren, de Kerk poogt uit te breiden. Want wel is meermalen voorgeslagen, om de Prosthethiek of Evangelistiek vóór de overige te laten gaan, als handelende van het middel waardoor de Kerk *verzameld* wordt, en daarna in de aldus verzamelde gemeente de *Catechetiek*, en voorts de *Homilie* te laten optreden; doch hoe logisch dit ook schijne, toch strijdt het met den aard dezer vakken. Deze vakken toch zijn niet denkbaar dan nadat de Kerk van Christus reeds met eenige kracht opgetreden is. Zelfs drie eeuwen heeft het geduurd, eer er van deze vakken een eerste zwak spoor te ontdekken viel. Feitelijk is er dus eerst de Kerk, met haar Homilie, haar Catechese, en haar Liturgie, en eerst daarna gaat van deze gevestigde Kerk de aantrekkingskracht uit, om wie nog buiten staat, te winnen. Min of meer dus de kwestie van het ei en de kip, waaraan door het onderhavig geschil dan ook deze vingerwijzing is te ontleenen, dat niemand in de ornithologie beginnen zal met van het ei te handelen, maar eerst op den vogel let, om eerst daarna te bezien hoe het geslacht van dien vogel zich voortplant en uitzet. De volgorde, die uit den aard van dit Ambt, en uit den feitelijken toestand, voortvloeit, is derhalve, dat de Homiletiek de eerste plaats inneemt, en dat op deze de Catechetiek, de Liturgiek en de Prosthethiek als door haar beheerscht, volgen.

§ 60. *De Homiletiek.*

De naam van Homiletiek voor de „predikkunde” is van meer dan ééne zijde bestreden, als wel passende voor de kunstleer van de eigenlijke Homilie, maar te eng van begrip, om geheel de „predikkunde” te omvatten. Toch is thans reeds weer een reactie ten gunste van deze benaming waar te nemen, die niet kon uitblijven, eenvoudig overmits deze naam een zoo beslist burgerrecht verkreeg, dat geen critiek dezen usus communis meer breekt. Dat men onder de verschillende soorten van preekvormen ook aan de Homilie een eigen plaats aanwees, staat daarbij aan

het algemeen gebruik van dat woord voor de benoeming van het genus in het minst niet in den weg, en de poging om den naam van Homiletiek door dien van *Keryktiek* e. a. te vervangen reikte zelden verder dan het Encyclopaedisch handboek, waarin zulke namen werden voorgeslagen. De saamvatting van Homiletiek en Evangelistiek onder een hooger genus-begrip van Keryktiek, waarop men ter aanbeveling van dezen naam vooral nadruk legde, zal er dan ook nooit door bereikt worden. Het Kerygma waarmede de Kerk tot de *ongeloovigen* komt, is zoo geheel iets anders dan de Homilie in het midden der *geloovigen*, dat het onlogisch zou zijn, de kunsttheorie voor beide onder één begrip te willen verbinden. Moeilijker is de vraag te beantwoorden wat men bij het aanhouden van den naam van Homiletiek te verstaan hebbe onder het woord *ὁμιλία* waarvan het is afgeleid. Drieërlei antwoord kan hier gegeven worden, Men kan zeggen, dat *ὁμιλία* in deze samenstelling beteekent wat wij nu nog homilie noemen, d. w. z. een eigenaardig soort van predicatie, die meer een toelichting op de Schrift dan een zelfstandige rede of *λόγος* geeft. Ook heeft men in de tweede plaats beweerd, dat *ὁμιλία* hier beduidde "saâmspreking", wat dan zou te verstaan zijn van het saâmspreken van den voorganger met zijn gemeente. En eindelijk zou men het woord *ὁμιλία* nog dieper kunnen opvatten, als in de gemeente des Nieuwen Testaments het denkbeeld van den *קראת ה'ה*, d. i. van de ontmoeting tusschen God en zijn volk realiseerende. Ongetwijfeld staat etymologisch en historisch de beteekenis van „samenkomst” in „ontmoeting” d. i. *ὁμιλία*, op den voorgrond, en is „saâmspreken” een reeds gewijzigde beteekenis, die uit de oorspronkelijke beteekenis van „saâmkomst” is afgeleid. *Ὀμιλος* beteekent een schare, een saâmgevloede hoop, en komt etymologisch van *ὤμ-* en *ἔλω*, volgens CURTIUS, *Griech. Etym.* p. 550, of, volgens jongere etymologen, rechtstreeks van *ὁμός*, met den uitgang *-ιγος*. *Ὀμιλία* is daarom het natuurlijke woord, om het samenkomen van een menigte personen uit te drukken, en is eerst van daar overgedragen op de *ontmoeting* van twee of zeer enkele personen. Zoo b. v. in Her. III. : 81 : *ἀνδρῶν ἀρίστων ὁμιλῆν ἐπιλέξαντες*. En overmits waar menschen samenkomen en

elkaar ontmoeten, die ontmoeting vanzelf samenspreking uitlokt, is *ὁμιλία* vanzelf gaan beteekenen wat wij „conversatie” noemen, gelijk ook Paulus in 1 Corr. XV : 33 aan het gezegde van Menander herinnert: *φθείρονσιν ἡθῆν χρηστά ὁμιλίας κακαί*. Of nu de gissing juist is, dat de eerste Christenen in hun samenkomsten meer een Christelijke conversatie voerden, en dat de daarvoor aangenomen naam van *ὁμιλία* der geloovigen later bijgehouden is, toen één placht voor te gaan, en allengs de conversatie geheel wegviel, is niet uit te maken. Voor het nagaan van den overgang van zulk een beteekenis ontbreken de gegevens. Alleen staat het vast dat *ὁμιλία* in Chrysostomus' dagen ongeveer hetzelfde als nu predicatie beteekende, en dat Photius het onderscheid tusschen een *rede* en een *homilie* nog zocht in het meer *conversationeel* karakter dat aan de predicatie eigen was. Photius toch merkt in zijn *Bibl. Cod.* 124, p. 386, over Chrysostomus' homiliën over Genesis op, dat ze daarom geen eigenlijke *λόγοι* zijn, *ὅτι ἐν πολλοῖς πολλάκις ὡς παρόντας ὁρῶν τοὺς ἀκροατάς, οὕτως πρὸς αὐτοὺς ἀποτίνεται, καὶ ἑρωτᾷ, καὶ ἀποκρίνεται, καὶ ἀπισχνεῖται* (Vide SUICER, *Thes.*, invoce). Te veel hechte men intusschen aan deze uitspraak niet. Wat Photius toch opmerkt, wijst meer op het onderscheid tusschen een geschreven en gesproken rede. Immers het behoeft geen betoog, dat elk redenaar nu en dan van de vraag gebruik maakt, en zelf het antwoord geeft, om de levendigheid van den stijl te bevorderen. Het kan daarom zeer wel zijn, dat we hier met niets anders te doen hebben dan met een etymologische opmerking van Photius zelve. De mogelijkheid blijft alzoo open, dat *ὁμιλία*, als naam voor de vergadering der geloovigen, oorspronkelijk een dieper mystieken zin heeft gehad, en doelde op een samenkomen van de geloovigen met Christus, naar het woord der belofte: „Waar twee of drie in mijnen naam samenzijn, daar ben ik in hun midden.” Alzoo zou de heerlijke gedachte van het samenkomen van God met zijn volk in de *אֱהִל מִנְעַר*, na het verscheuren van het voorhangsel, en het wegvallen van Israëls symbolische bedeeïng, in de vergadering der geloovigen gerealiseerd zijn geworden; de uitstorting en daarop gevolgde inwoning van den Heiligen Geest in de gemeente zou bestendiglijk voor aller bewust-

zijn hebben geleefd; de zegenspreuk in den naam des Heeren zou de heilgroet zijn geworden, waarmee God de Heere zijn volk ontmoette; de gedachte, dat hetgeen gesproken werd niet als *λόγος ἀνθρώπων*, maar, gelijk het waarlijk is, als een woord Gods tot zijn volk was te verstaan, zou tot haar volle uitdrukking verkrijgen; en de bediening van de sleutelmacht zou in de predicatie tot haar volle recht komen. Metterdaad gelooven we dan ook dat de Homiletiek in zin en beteekenis verrijkt en verdiept zou worden, indien op deze althans mogelijke beduidenis van *ὁμιλία* als „ontmoeting van God met zijn volk” meer nadruk werd gelegd.

Zal nu dit hooge standpunt, waarop de predicatie niet een gewone menschelijke rede, noch ook een broederlijke toespraak, maar een woord Gods tot de gemeente is, worden gehandhaafd, dan moet deze *Dienst des Woords* in den strengsten zin aan het Woord gebonden blijven, en rijst de vraag, welken dienst de prediking ten opzichte van dit Woord te vervullen heeft. Met de regeling van tijd en plaats van deze diensten, van hun omvang en duur en wat dies meer zij, heeft de Homiletiek zich niet in te laten. Dit alles toch hoort in het Kerkrecht thuis. Maar wel moet de Homiletiek onderzoeken, op wat wijze de uitvoering van dezen Dienst des Woords tot stand moet komen, om aan zijn doel te beantwoorden. En dan mag hier zeker allereerst opgemerkt, dat de orator sacer zichzelf zooveel doenlijk effaceeren moet, opdat *hij* vergeten worde en aller gedachte zich op de waarheid Gods richte; moet als eisch gesteld, dat hij een man vol van kracht en des Heiligen Geestes zij, om in den naam zijns Heeren te kunnen optreden; en dat hij zoo diep in de Schrift behoort in te dringen, dat hij niet allerlei bloemen over de Schrift strooit, maar waarlijk uit de Schrift de daarin schuilende schatten te voorschijn brengt. Maar toch dit alles, hoe noodig ook, wijst nog niet den eigenlijken band aan, die tusschen de Schrift en de predicatie moet bestaan. De Dienst des Woords vervult den dienst bij en aan het Woord en het komt er dus op aan, helder in te zien, welke deze eigenaardige dienst zij. Dit nu *is* niet te verstaan, tenzij men waarlijk in de Heilige Schrift zie het door God aan zijn Kerk gegeven instrument, waardoor hij zijn geloovigen door alle eeuwen,

onder alle natiën, en in alle omstandigheden, in hun bewustzijn regeeren wil. Eerst op dit standpunt toch komt men tot het inzicht, dat de Heilige Schrift er op is ingericht, niet alleen om een algemeen getuigenis aan de Kerk te brengen, maar ook om bij haar ontwikkeling door de eeuwen, en bij haar transformatie onder de volken, en bij haar worstelingen onder allerlei omstandigheden, haar steeds tot richtsnoer te zijn. Dit is dan ook feitelijk de Goddelijke rijkdom der Heilige Schrift, dat al deze eeuwen door de Kerk, en de geloovigen in haar, steeds, bij alle voorkomende moeilijkheid, in die Schrift vonden wat ze zochten, en dat de telkens nieuw oprijzende problemen steeds uit de Schrift beantwoord zijn.

Is het nu alzoo, dat de Heilige Schrift die verre strekking en zoo rijke innerlijke bewerktuiging bezit, dan wordt juist hierdoor vanzelf het terrein afgebakend, waarop deze bijzondere dienst aan het Woord kan besteed worden. Het komt er dan toch op aan, om het Woord Gods, dat niet slechts een *algemeene* strekking, maar ook een *speciale* bestemming voor alle eeuw, en alle volk, en elk geloovige heeft, te laten uitgeven wat het voor deze eigenaardige toestanden en verhoudingen in zich bevat. Tot op zekere hoogte zou men dit kunnen noemen de *toepassing* van het Woord op den telkens wisselenden actueelen toestand. De prediking kan niet voor alle eeuw, en land en toestand dezelfde zijn. Wat eertijds boeide, laat ons koud, en wat de Kerk thans leert, zou twee eeuwen vroeger nauwelijks verstaan zijn. En dan eerst komt de dienst, die aan het Woord moet besteed worden, tot zijn recht, bijaldien de prediking in elk gegeven geval het Woord alzoo vertolkt, dat het voor zeker bepaald gehoor datgene uitgeve, wat het, naar de providentia specialissima, voor dat *bepaalde* gehoor, in *dien* kring, en in *die* omstandigheden, in zich bevat. Zoo komt dan ook het Woord voor, niet als een petrefact, noch als een dood boek, maar als een levend Woord, dat een actie van zich doet uitgaan. Welke deze actie in het verleden was, leeren de Ecclesiologische vakken. Maar deze actie gaat ook in het heden door, en opdat deze actie niet enkel een *mystieke*, maar ook een *bewuste* zij, moet ze in de predicatie worden ontvouwd, voor-

geteekend, gericht en aangedrongen. Juist daarom echter mag hierbij geen willekeur heerschen, en dienvolgens is alleen de ambtelijk geordende leeraar, die macht heeft om de Sleutelen des hemelrijks te bedienen, hiervoor het aangewezen orgaan; een orgaan dat zichzelf verderven kan, zoo het niet weet zichzelf te verloochenen, om alleen de eere Gods te zoeken; maar niettemin een orgaan, dat in het verband der Kerk, en krachtens de opdracht en aanstelling van den Christus, door aldus bijkomende autoriteit, de zedelijke macht bezit, om de strekking van het Woord tot zijn doel te doen komen.

De leiddraad voor den Dienst des Woords is hiermede vanzelf gegeven. Er volgt toch uit, dat de Dienaar des Woords tot de gemeente komt als tot een „gemeente van geloovigen”, die met hem zich voor Gods Woord buigen. Dat niet allen waarlijk gelooven is volkomen waar, maar dit verandert het karakter van de vergadering niet. Het is en blijft de gedoopte gemeente die saamkomt; wie zich nu hier invoegt zonder er bij te hooren, zal zijn eigen oordeel dragen; maar de gemeente kan daarom haar gewijd karakter niet afleggen. Er moet dus wel gedrongen op bekeering, maar juist om dat dringen op bekeering kracht te doen oefenen, moet deze roepstem niet als tot dooden, maar als tot potentieel levenden uitgaan. Tot dengene „die geen ooren heeft”, spreekt men niet. De gemeente komt onder de heerschappij van het Genadeverbond saam, en zij heeft als woonstede Gods, steeds met de inwerking van den Heiligen Geest in haar midden te rekenen. Maar in deze aldus bestaande en zulk een specifiek karakter dragende gemeente moet nu het Woord Gods tot zijn actie op die bepaalde schare komen. Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat de centrale inhoud van dat Woord, die voor alle eeuwen en volken en personen geldt, zou te verzwijgen zijn. Integendeel, zonder dit centrum is er geen punt waarvan de predicatie kan uitgaan, noch een eindpunt waarin ze rusten kan. Al het bijzondere moet steeds in afhankelijkheid staan van het geheel. Maar wel volgt hieruit, dat een prediking die niets anders deed, dan altoos weer deze zelfde centrale waarheid prediken, *geen* Dienst des Woords zou zijn. Deels niet, overmits in de vergadering der geloovigen deze centrale waarheid aller gemeen-

goed is, en anderdeels niet, overmits de aansluiting van het Woord aan de actueele en persoonlijke toestanden dan blijft ontbreken. Het is daarom eisch, dat de Dienst des Woords behalve dat hij deze centrale waarheid altoos als uitgangspunt en richtsnoer kieze, gestadig die straalbrekingen van het Woord doe schitteren, die voor alle eeuwen en volken, teweeg worden gebracht door de toepassing van het Woord op de onderscheiden geestelijke toestanden, de onderscheidene soorten van karakters en temperamenten, en op de onderscheidene lotgevallen waarin de geloovigen verwickeld worden. Al is het toch, dat dit een en ander in den loop der eeuwen zekere wijzigingen ondergaat, toch blijven de grondtrekken van deze toepassing voor alle eeuwen en natiën gelijk, eenvoudig wijl ze variatiën zijn, die voortkomen uit het algemeen menschelijke karakter onzer natuur. Maar dan komt nog in de derde plaats hier bij de veel moeilijker roeping, om nu het Woord ook meer bijzonder te bedienen met het oog op die eigenaardige vragen en moeilijkheden, gevaren en verzoeken, verwikkelingen en voorvallen, die *niet* algemeen zijn, maar een actueel, soms zelfs een geheel lokaal en persoonlijk karakter dragen. Deze roeping is dáárom zooveel moeilijker, omdat hier het verleden ons in den steek laat, en we op eigen compas moeten drijven. Voor wat aangaat de prediking der centrale waarheid, en de toepassing van het Woord op de algemeen menschelijke variatiën staat ons de ervaring van eeuwen ten dienste en hebben geniale predikers ons den weg gewezen. Maar als het nu aankomt op de speciale toepassing van het Woord op de problemen en moeilijkheden, op de verwikkelingen en geestelijke toestanden van *onsen* tijd, dan moet de kunst der prediking zelf scheppen, en als de koopman in de gelijkenis, *nieuwe dingen* voortbrengen. Nieuwe dingen, niet in dien zin, dat de prediker door pikante anecdoten of woordspelingen de holheid van zijn prediking verbloeme, maar zóó, dat hij waarlijk aan dit Woord de macht ontlokke, om het bewuste leven der geloovigen *in deze eeuw* te steunen en te leiden, te sterken en te vertroosten. Dit eischt uiteraard een diep en helder inzicht in wat in het bewuste leven der gemeente omgaat, en evenzoo een diep en helder inzicht in het Woord,

om uit dat Woord het richtsnoer voor het bewuste leven der gemeente voort te brengen. En toch aan dezen eisch mag de prediking zich niet onttrekken, of ze weigert den dienst, waartoe ze geroepen is. Een prediking, die buiten de problemen en verzoe-kingen, buiten de worstelingen en verwickelingen onzer gedachten omgaat, sluit zich niet aan bij ons innerlijk leven, en is onmachtig om het Woord macht over ons leven en ons bewustzijn te geven. Toch moet deze specialiseering in de toepassing nog verder gaan. Elke gemeente vertoont een eigen type, in den loop der jaren doorworstelt elke gemeente eigenaardige moeilijkheden, in elke gemeente dreigen gevaren van een eigen soort, staat voor sommige zonden en afdolingen het hart meer open; soms zelf kan de gemeente in zeer acute krankheid vervallen; en eindelijk zijn er in elke gemeente eenige schapen, die een eigen leiding noodig hebben, zal de harmonie van het geestesleven niet gestoord worden. En met het oog hierop komt de Dienst des Woords dán eerst tot zijn recht, als de leeraar ook in dien zin zijne gemeente kent, van de krankheden zijner gemeente een juiste diagnose heeft gemaakt, en nu op grond van die kennis in het Woord de medicatie zoekt, die juist voor dit actueele en speciale in dit Woord gegeven is. In het rechtstreeks persoonlijke en in het domesticalen alleen mag de prediking nimmer verlopen. De geheel persoonlijke toepassing van het Woord leert u niet de *Homiletick*, maar de *Pocmenick*; en de Dienaar des Woords, die de grens tusschen deze beide verflauwen laat, sticht niet, maar *ontsticht*.

Deze gebondenheid van de predicatie aan de Heilige Schrift mag in het minst niet verzwakt worden, door het karakter van *persoonlijk getuigenis* of μαρτύριον, dat vooral sinds Dr. Christlieb voor dit eenkbeeld in de bres sprong, steeds meer in de Homiletiek op den voorgrond treedt. Op die wijze toch verwacht men den tweërlei zin, waarin μάρτυς hier in het geding komt. Men is μάρτυς indien men ooggetuige van een gebeurtenis is geweest, en nu het aldus gebeurde niet verzwijgt, maar openlijk bekend maakt; maar μάρτυς kan ook genomen worden in de mystieke beteekenis, dat men uitkomt voor wat omging in zijn innerlijk leven en voor de persoonlijke houding waarin men

tot de mysteriën van het Godsrijk staat. Nu bedoelt men, op Dr. Christlieb's voetspoor, het μαρτύριον van den homileet bijna uitsluitend in laatstgemelden zin, terwijl omgekeerd het apostolische μάρτυρες εἶναι, waarop men zich beroept, bijna eeniglijk in eerstgemelden zin gebezigd wordt. Het ὑμεῖς δὲ ἐστέ μάρτυρες τούτων in Luc. XXIV : 48 slaat terug op het lijden en sterven van den Christus, dat in vs. 47 vermeld werd. In Act. I : 8 beteekenen de woorden: „En gij zult mijn μάρτυρες zijn in Jerusalem en in heel Judea en Samaria, en tot aan het einde der aarde”, dat de apostelen Christus' verschijning in de wereld en hetgeen door hem in die wereld ervaren en gedaan was, bekend zouden maken. Immers in vs. 22 verklaart Petrus, dat men om had te zien naar iemand, die van den Doop tot aan de Hemelvaart oog- en oorgetuige was geweest van hetgeen door Jezus gedaan was en met hem was voorgevallen, en die deswege met name μάρτυς τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ zijn kon. En als, na de uitstorting van den Heiligen Geest, dit μαρτύριον feitelijk uitgaat, verklaren de apostelen zelf, dat ze hieronder de getuigenis omtrent *objectieve feiten* verstaan, gelijk blijkt uit Acta II : 32, waar het heet: τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ Θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἔσμεν μάρτυρες, iets wat letterlijk evenzoo voorkomt in Act. III : 15 en XIII : 31. Dat daarom dit μαρτύριον toch niet uitsluitend op de verrijzenis van Christus uit de dooden zag, bewijst wat Petrus te Caesarea tot Cornelius sprak, toen hij een kort overzicht van heel Jezus' optreden gaf, en hierop volgen liet: καὶ ἡμεῖς ἔσμεν μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν, Act. X : 39. Zelfs van Paulus, die den Christus niet gevolgd had, heet het in Act. XXII : 15 op Ananias' lippen: ὅτι ἔση μάρτυς αὐτοῦ. . . ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας, en in Act. XXVI : 16 op de lippen van den Heiland zelf: προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες ὧν τε ὁφθῆσομαί σοι. Van zichzelf verklaart Petrus in 1 Petr. V : 1, dat hij is: συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χροῦ παθημάτων. En voorts betuigt Paulus wel herhaaldelijk, dat God zijn getuige is, μάρτυρα τὸν Θεὸν ἐπικαλοῦμαι (2 Cor. I : 23, Coll. Rom. I : 9, Phil. I : 8, 1 Thess. II : 5, 1 Thess. II : 10), en heet Christus zelf „de trouwe en waarachtige Getuige” in de Apocalyps; maar van een μαρτύριον, dat beteekenen zou, een getuige uit innerlijke zielser-

varing weet de Heilige Schrift in dit verband niets, De eenige plaats waarop men zich, schijnbaar althans, zou kunnen beroepen, zou dan Act. XXII : 20 zijn, waar van Stephanus sprake is als *μάρτυς Ἰησοῦ Χριστοῦ*; doch ook hier legt men de later opgekomen beteekenis van *μάρτυς* in den tekst in, zoo men hieronder iets anders verstaat dan dat Stephanus, als oog- en oorgetuige, de verschijning van den Christus, als den Messias, aan de Joden had aangezegd. Zijn rede uit Hand. VII bewijst dit ten overvloede. En overmits nu de tegenwoordige prediker geen oor- noch ooggetuige van Christus' optreden geweest is, en niets van hem weet dan door het *μαρτύριον* van de apostelen, zoo komt het hem niet toe, zelf als *μάρτυς* te willen optreden. maar heeft hij zich tevreden te stellen met de nederiger taak, om het *μαρτύριον* der apostelen te bestendigen en in de gemeente te doen voortleven. Geheel de voorstelling alsof de tegenwoordige Dienaar des Woords in soortgelijken zin, als de apostelen, een *μάρτυς τοῦ Χριστοῦ* had te zijn, moet daarom met beslistheid afgewezen. De beteekenis die het apostolische *μαρτύριον* in de Heilige Schrift heeft, laat deze overbrenging op de Predikers onzer dagen niet toe. Niet de Dienaar des Woords, maar Petrus en zijn medeapostelen blijven nog ten huidige dage de *μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ ἕως ἡσυχίας τῆς γῆς*.

Hiermee is intusschen in 't minst niet ontkend, dat de Dienaar des Woords ook zelf in unio mystica met den Christus behoort te staan, en dat het: „wij weten dat wij uit den dood overgegaan zijn in het leven” de bezieling aan zijn woord moet leenen. Evenals het op zichzelf levenlooze boek der Schriftuur, kan ook een geestelijk doode prediker wel het getuigenis der apostelen overbrengen, en kan dit aldus door een doode overgebrachte getuigenis, onder de beademing des Heiligen Geestes, wel een werking ten leven doen; maar op die wijs komt toch *de dienst* des Woords niet tot zijn recht. Er ontbreekt dan de geestelijke aansluiting van het instrument aan de Waarheid die uit moet gaan, en de applicatio Sacrae Scripturae blijft achterwege. Een Dienaar des Woords, van wien men niet den indruk ontvangt, dat hij zelf leeft in de realiteit der dingen, waarover hij handelt, stoort de harmonie, boet zijn zedelijke autoriteit in, en wekt weerzin. Alleen maar, ook waar de

bekeerde Prediker zijn persoonlijke overtuiging niet verbloemt, maar uitspreekt, is dit nog volstrekt geen *μαρτύριον*. Immers hij spreekt niet tot Heidenen of Joden, maar tot de Gemeente des Heeren, die zelve in deze geestelijke realiteit verkeert, in den naam van Christus samenkomt, en de gemeenschap des Heiligen Geestes geniet; en alzoo eer geschokt dan gesticht wordt, zoo de prediker nog eerst op grond van eigen zielservaring, haar een *μαρτύριον* omtrent die realiteit poogt te geven. Dit is uitnemend bij het *κήρυγμα* onder Heidenen en Joden, maar heeft onder de broederen, die de gemeente vormen, geen zin. Grond voor het geloof der gemeente kan nooit de persoonlijke zielservaring van den Dienaar des Woords zijn, maar grond hiervoor is en blijft steeds het *μαρτύριον* der apostelen, dat voor elk gemeentelid, evenals voor den Dienaar zelve, niet door *anderer*, maar door *eigen* zielservaring, in het testimonium Spiritus Sancti, moet bevestigd en bezegeld worden. Daarom schuilt er in dit steeds meer op den voorgrond dringen van het *μαρτύριον* in de homilie een niet gering gevaar. Op die wijs toch wordt de Gemeente van de vastigheid des Woords naar de mystiek, niet van het eigen hart, maar van anderer zielsleven getrokken. Alleen zóóveel houdt men dan nog van het Woord, als door de mystiek gerugsteund wordt. Omgekeerd begint ook datgene in deze mystiek, wat van de Schrift afwijkt, gewicht in de schaal te werpen. En het einde is, dat de gemeente niet meer leeft bij het Evangelie der eeuwen, maar meeslingert in al de slingeren, die het geestelijk leven van de elkaar gedurig afwisselende en opvolgende Dienaren des Woords ondergaat.

Dat daarom de deugdelijke prediking zich niet bepalen mag tot een bloot *voorwerpelijk* nederleggen van het Getuigenis der Apostelen in het midden der Gemeente, is uit wat we boven over de eigenlijke roeping van den dienst des Woords schreven, duidelijk. Wel ter dege moet de Dienst des Woords óók de diagnose van de geestelijke krankheden brengen, voor die krankheden het geestelijk recept leveren, en de wijze aangeven voor het mengen der geestelijke artseneijen, om tegelijk het rijk en heerlijk gevoel te teekenen, dat straks uit aanvankelijk herstel of volkomen genezing staat voort te komen. Een nederleggen in het

midden der gemeente van de bloot voorwerpelijke waarheid, is nog slechts het halve werk. Of wat arts zal zijn patient in de apotheek brengen, en hem opsommen al wat in de apotheek voorkomt, om nu voorts de keuze en de aanwending van de medicijnen aan hem over te laten. Daarom behoort het wel waarlijk tot de eigen taak van den prediker, om de waarheid ook met het subject zijner hoorders in het van God gewilde verband te brengen, en het is voor de kennisse van dit verband dat zijn eigen zielservaring hem geen geringen dienst bewijst. Slechts hier-tegen heeft hij te waken, dat hij niet zijn persoonlijke medicatie voor *de* medicatie aanzie, en hiervoor het veelvormig en alzijdig karakter van het subjectieve leven voorbij zie en onbevredigd late. In alle variatiën van het subjectieve leven moet ingedrongen, en ook voor dit indringen in het subjectieve leven, geeft niet eigen ervaring, zoo vaak in eigen verbeelding verloopend, maar de Schrift zelve de lijn aan. En slechts in zooverre die in de Schrift aangegeven lijnen in eigen levenservaring of in de ervaring van de vromen uit vroeger en later tijd zichtbaar zijn uitgekomen, bewijst dit leven der vroomheid den dienst, dat het kleur en warmte aan de prediking leent. De geestelijk machtige prediker wordt juist daaraan gekend, dat hij de warme tint van het levensbloed in heel zijn woord laat doorschemeren, en zich toch van de geestelijke „verhalen” onthoudt. Nog altoos blijft Luther's uitspraak: „Alles Gottesdienstes grösstes und vornehmstes Stück ist Gottes Wort predigen und lehren”, haar volle recht behouden. Niet in het binden der Gemeente aan persoonlijke meeningen en ervaringen van den Dienaar, maar in het doen zwichten van de geloovigen voor het gezag van Gods Woord, ligt het tegengif tegen alle priesterheerschappij en de waarborg onzer geestelijke vrijheid.

De kunsttheoretische vraag op wat wijze de Dienaar des Woords zijn predicatie heeft in te richten, om in den aangegeven zin instrument in de hand des Heeren ter aankondiging aan de Gemeente van den wil des Heeren te zijn, vindt haar beantwoording deels in de algemeene regelen, die voor het genus van zulke redenen gelden, en deels in de bijzondere invloeden, die van den Dienst des Woords op deze kunstregelen uitgaan. Ook hier geldt

de herschepping en grijpt geen nieuwe schepping plaats. De formeele middelen die aan den Dienst des Woords voor de prediking ten dienste staan, zijn geen andere, dan die het Gode liefd heeft in 's menschen denkkraft en verbeelding, taal en stem, „Selbstdarstellung” en gebaar, aan onze menschelijke natuur te verleenen. De Rhetorica, die poogt geheel deze levensuiting te bespieden en te beheerschen, bewijst dan ook aan de Homiletiek geen geringe diensten, en zeer terecht is van oudsher ingezien, dat de gemeene regelen der rhetorica ook in de prediking haar kracht behielden. Slechts worde hierbij vierderlei in het oog gehouden. In de eerste plaats bega men niet de fout, om de rhetorische regelen voor de plechtige rede in hoogen stijl voor de uitvoering van den gewonen Dienst des Woords als normatief te stellen. Een volledige Rhetorica leert u velerlei soort van reden kennen, ook zulk soort reden, die een geheel ander, meer gemeenzaam, levendiger en bezielder karakter dragen, en het is alzoo de roeping der Homiletiek in deze schatkamer der Rhetorica in te dringen, en te onderzoeken wat uit haar rijken voorraad zich het best leent voor de onderscheidene soorten van predicatie. In de tweede plaats worde wel in het oog gehouden, dat de Rhetorica een uiting van het aesthetische leven is, en dat het dienvolgens niet aangaat de Rhetorica, of ook de Homiletiek uit dit aesthetisch verband los te maken, om ze op niets te laten uitloopen dan op een syllabus van spitsvondige regelen. Elke predicatie is en blijft een kunstwerk, dat geïnspireerd moet zijn door haar doel, en dat doel heeft te zoeken in de bezieling van de gemeente met de macht van Gods Woord. In de derde plaats verlieze men niet uit het oog, dat er ook een natuurlijke *facundia* is, die wel op haar beurt door eigen regelen beheerscht wordt, maar toch meer uit het leven opkomt, dan dat ze door het onderzoeken en opvolgen van die regelen kan worden verkregen. En ten slotte worde er bovenal op gelet, dat ook deze kunst der welsprekendheid, en deze lagere *facundia*, op homiletisch gebied, onder de bezieling van den *πρωτομύς* en onder de tucht des Heiligen Geestes komt. In wat Gods Engelen spreken en zingen klinkt ons een *eigen* toon tegen. Het *μαρτύριον* der apostelen is

bekleed met een majesteit die ons aangrijpt. Ja, zelfs de lyriek even als het epos der Schrift heeft tinten en kleuren, die ge in andere rhetorische producten mist. Niets zoozeer als lezing en herlezing van de Sacra pagina en van de redenaars onder de Christenheroën, die door die Schrift geïnspireerd waren, oefent in de heilige kunst, om ook in zijn rhetoriek het profane door het gewijde te bannen.

Toch mag dit nooit leiden tot een geestelijk verwaarloozen van den vorm, alsof het gewijde karakter bestond in het terugkeeren tot het chaötische woord vol duisternis, onderwijl de Geest dan zweven zou over de eentonige wateren. Herschepping beteekent ook hier de ordinantiën der Schepping weer doen opleven, nu onder heiligen invloed. De Homiletiek verlaagt zich derhalve in het minst niet, zoo ze ook de vraagstukken van den vorm tot in bijzonderheden onderzoekt, en ze verzuimt haar plicht, indien ze deze aan het geval overlaat. Taal en stijl, inrichting en verdeeling, praelectuur, memoriseering of improvisatie, houding en gebaar, toon en wijze van voordracht, zijn ategader uiterst belangrijke momenten, die de uitwerking van het woord ten deele beheerschen. Minder diep zou zich de Homiletiek hiermede hebben in te laten, indien het getal der predikers beperkt ware, zoodat alleen mannen van wezenlijk talent in dezen Dienst optraden, en indien de predication zoo zeldzaam waren, dat haar voorbereiding aan de gewone voorbereiding voor andere reden gelijk kon zijn. Maar dit is niet het geval. Door elkander moet er een Dienaar des Woords op elke duizend gemeenteleden zijn, en de prediking gaat elken Zondag, meest tweemaal, en bovendien vaak nog in de week door. Rijk talent, dat zichzelf ontwikkelt en zijn eigen kunstweg vindt, zal uit dien hoofde hier altoos uitzondering blijven, en juist deswege rust op de Homiletiek zoo ernstige verplichting, om ook het mindere talent door ernstige leiding tot volle ontplooiing te brengen, en alzoo door oefening te vergoeden wat aan het spontane leven ontbreekt.

Op de onderscheidene soorten van predicatiën kan hier niet nader worden ingegaan. Dit hoort in de Homiletiek zelve, niet in de Encyclopaedie thuis. Toch moge een tweetal opmerkingen hier zijn plaats vinden. De eerste raakt de Catechimus-

prediking, die de Kerk niet kan missen, indien ze, onder het zweven van de lijnen der gewone prediking, de vaste lijn van haar confessioneele leer, d. w. z. van de beginselen, die haar heilig zijn, niet uit het oog zal verliezen. Een uitstalling van dogmatische geleerdheid ontsiert de prediking. Die hoort in de school, niet in het midden der gemeente thuis. Maar dit neemt niet weg, dat de gemeente toch de haar overgeleverde beschouwing van de Waarheid Gods niet mag laten vervloeien, dat ze den band met het voorgeslacht niet mag loslaten, en om het aphoristische der gewone predicatie de synthese harer confessioneele eenheid, d. i. van het haar kenmerkend karakter, niet mag inboeten. Hiervoor nu dient bovenal de Catechismusprediking, maar die dan ook Catechismusprediking blijven moet, en niet ontaarden mag in een predicatie over een Schriftwoord, dat men aan het hoofd van zijn rede plaatst. Natuurlijk mag ook de Catechismusprediking nooit anders dan Schriftprediking zijn; maar dit Schriftuurlijk karakter mag deze prediking niet ontleenen aan een voorgeschoven tekst, maar moet ze vinden in de vele Schriftuurplaatsen, waarnaar de Catechismus zelf onder elk van zijn antwoorden verwijst. — Onze tweede opmerking knoopt zich hier van zelve aan vast, en protesteert tegen de dusgenaamde *motto*-predicatie. Roeping van den prediker is niet, een hem invallende gedachte tot de Gemeente te brengen, en nu in de Schrift een tekst op te zoeken, die hem dienst kan doen, om dit thema voor de gemeente te behandelen. Alle motto-prediking als zoodanig is door den aard van den Dienst des Woords buitengesloten. Niet het Woord moet den prediker voor zijn invallen, maar hij moet het Woord dienen, en daarom moet hij den inhoud zijner predicatie steeds *uit* het gekozen tekstwoord nemen en *aan* dat Woord ontleenen.

De geschiedenis der *prediking* is een andere dan de geschiedenis der *predikkunde*. Zoo klein als de laatste van omvang is, zoo breed uitgezet is de eerste; ook doet de eerste voor de laatste dienst. Gelijk toch elke kunsttheorie behalve haar ideologische ook haar historische zijde heeft, zoo moet ook de Homiletiek bij het opstellen van haar kunsttheorie voor geen gering deel bij de geschiedenis der prediking ter markt gaan. Ten deele

ook onder de predikers van het heden, maar in veel grooter aantal onder de predikers der historie, vindt zij de mannen aan wie van Godswege meer dan *talent*, aan wie het homiletisch *genie* in zoo hooge mate geschonken was, dat zij, niet geleerd door homiletische studiën, maar als bij de gratie Gods het kunstproduct der edelste prediking hebben voortgebracht. Van niet weinigen dezer mannen zijn deze kunstproducten ons bewaard, en gelijk nu de ontwerper van een kunsttheorie voor de Architectoniek aan het Parthenon, of aan den San Pietro en den Keulschen Dom de kunstlijnen en kunstmotieven en kunstregelen afziet, zoo moet ook de Homileet deze kunstproducten der prediking bespieden, om uit die kunstproducten zijn kunst en haar theorie te leeren verstaan. Juist daarom echter komt het bij deze Geschiedenis der prediking minder op volledigheid van de bijeengezamelde stof, dan op aesthetische keuring aan. De motieven der prediking moeten blootgelegd, de vormen en tinten, waarmede ze getooverd heeft, moeten gerangschikt, de variatiën, waarvoor ze vatbaar bleek, moeten geschilderd, het proces dat ze doorliep, moet geteekend, en de afwijkingen waarin ze verdoolde, moeten critisch tentoongesteld. Eerst op die wijze kan de kunsttheorie zelve der prediking door de Geschiedenis der prediking gevoed, hervormd en verrijkt worden. Iets waar dan tevens uit volgt, dat de Homiletiek niet alleen de kunsttheorie der prediking en haar geschiedenis, maar ook een homiletische bloemlezing heeft te leveren, die niet slechts schoone stukken samenleest, maar ook die stukken theoretisch ordent, en de eigenaardige kunstwaarde van elk dezer stukken aanwijst. Zulk een Anthologie zal aan de prediking veel betere richting geven, dan de alphabetische handboeken van beelden en anecdoten, waarmee men in methodistische kringen de prediking ter hulpe komt. Wat waarachtig schoon is versmaadt dezen opsmuk, en gedooft geen ander ornament, dan wat door de idee zelve van het schoone geëischt wordt. Er heerscht thans in de prediking vaak een valsche toon en valsche smaak, en de taak der Homiletiek is, niet om dien valschen smaak te prikkelen, maar om ook op Homiletisch gebied aan het *de gustibus non est disputandum* een einde te maken, door

de Homiletische aesthetiek weer in haar wetgevend karakter tot heerschappij te brengen.

Onder de Homiletiek krijgen we alzoo:

I. De *Kunsttheorie* der prediking.

II. De *Geschiedenis* der prediking.

III. De *Anthologie* der prediking.

En voorts de methodologie en historie van de Homiletiek zelve.

§ 61. *De Catechetiek.*

De eigenaardige beteekenis, die het woord *κατήχησις* reeds spoedig in de Christelijke Kerk ontving, moet zich natuurlijk aan het toenmalige spraakgebruik hebben aangesloten, ook al is het dusver nog niet gelukt, dezen overgang door citaten uit schrijvers vóór Christus in het licht te stellen. Zelfs het latere gebruik van *κατηχέειν* in PHILOSTR. *Imag.* 1. 19 p. 791 en in pseudo-LUC. *Suppl. tr.*, 39, waarop men zich beroept, wijst nog altoos meer op het klinken van zekeren klank, dan op mededeeling en onderricht. Het verrast daarom wel eenigszins, dit *κατηχέειν* in den kleinen bundel van het N. Testament niet minder dan achttien malen in den zin van „onderrichten” te ontmoeten en wel met name bij Lucas (Ev. 1. 4. Acta. 18 : 25, 21 : 21, 24) en Paulus (Rom. 2 : 18, 1 Cor. 14 : 19 en Gal. 6 : 6, bis). Al laat toch het *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων* in Luc. I : 4 nog de mogelijkheid open, dat hier uitsluitend aan een „gerucht”, in den zin van *rumor* zij te denken, alle overige plaatsen wijzen zeer beslist op geestelijke *onderrichting* en dat wel reeds dadelijk in zoo ver gevorderde technische beteekenis, dat Palus in Gal. 6 : 6 schrijven kon; *κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχούντι*. Het denkbeeld van het opvangen van een min helderen klank is hier zelfs reeds zoover op den achtergrond gedrongen, dat Paulus in 1 Cor. 14 : 19 verklaart liever vijf woorden van gezond verstand te spreken *ἢ αὖ καὶ ἄλλους κατηχήσω*, dan dat hij de klanken der glossolalie uitstiet. Of hierbij oorspronkelijk aan een verwarring van *κατηχητής* met *καθηγητής* (dat in Matth. 23 : 8 zelfs van den Christus gebezigd wordt) te denken valt, is niet uit te maken, en elke poging om het Nieuw Testamentisch gebruik van *ἡχος* af te leiden mist evenzeer elke

steun in de traditie. Wel viel *later* de aandacht op de oorspronkelijke beteekenis van *κατηχεῖν* in den zin van: iemand met klanken of tonen omgeven, en heeft men later dit ἦχος met den klank en weerklank van vraag en antwoord in verband gezet, maar in het Nieuw-Testamentisch gebruik is hiervan geen spoor te ontdekken; eer het tegendeel, gelijk ons bleek uit 1 Cor. 14: 19. De Socratische methode moge later in het woord zijn ingelegd, en er nu voor veler besef nog in spreken, historisch was dit *niet* het geval. Het eenige wat misschien uit Luc. 1: 4 en Acta 18: 25 ware af te leiden is, dat het begrip van *κατηχεῖν* meer op de traditie, dan op nauwkeurig onderzoek sloeg. Althans in Acta. 18: 24 staat van Apollos dat hij was *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου*, maar dat daarna Aquila en Priscilla hem den weg des Heeren *ἀκριβέστερον ἐξέθεοντο*. En evenzoo staat in Luc. 1: 4. tegenover het *περὶ ὧν κατηχήθης* de uit nader onderzoek verkregen *ἀσφάλεια*. Op dien grond zou men derhalve allicht kunnen zeggen dat *κατηχεῖν* in het Nieuwe Testament wijst, gelijk *κατήχησις* reeds bij Hippocrates (18. 25), op onderricht, dat geheel op autoriteit rust, en alzoo op onderricht ten behoeve van hen, die niet tot eigen onderzoek in staat zijn, maar hun kennis *per traditionem* verkrijgen.

Hieraan ons aansluitende, zoeken we dan ook juist in dat autoritatieve en traditioneele het hoofdbegrip, dat het karakter der Catechese bepaalt. De Christelijke Kerk treedt de wereld in met een eigen kring van voorstellingen, herinneringen, gedachten en profetieën. Ze ontwikkelt een eigen levensvorm, en krachtens dien eigen levensvorm eigenaardige usantiën. En uit dezen eigen kring van denkbeelden en usantiën wordt een eigen bestaanswijze geboren, waarin een eigen geest, door de bezieling van den Heiligen Geest, zich uitspreekt. Wie nu uit de wereld in dezen heiligen kring wil ingaan, moet in deze denkbeelden en usantiën inleven, en alzoo in dezen kring worden ingeleid en ingewijd. Dit nu geschiedt zeer zeker ook door afzien en verkeer, maar vereischt toch ook een opzettelijke paedagogische behandeling. En het is deze paedagogische inleiding in de traditie, de denkbeelden, de usantiën en de verwachtingen der Christelijke Kerk, die van stonde aan met den naam van *Catechese* bestempeld is.

De Kerk van Christus bezit continuïteit, ze gaat door van eeuw op eeuw, en in den loop der eeuwen verwijderd ze zich steeds verder van haar historisch uitgangspunt, maar wordt ze steeds rijker in geestelijke ervaring en helderheid en beslistheid van belijdenis. Vandaar de roeping der Kerk, om van geslacht op geslacht haar leven voort te planten, zoo in de heugenis van het bewustzijn, als in de practijk des levens. Psalm LXXVIII : 1—7 levert hiervoor het program, als het heet, dat God aan de vaderen geboden heeft, dat zij deze dingen, „aan hun kinderen zouden bekend maken, opdat het navolgend geslacht die weten zou, de kinderen die geboren zouden worden; en zouden opstaan en vertellen ze hun kinderen, en dat zij hunne hoop op God zouden stellen, en Gods daden niet vergeten, maar zijne geboden bewaren.” De Catechese mag dus niet verstaan als een hulpmiddel, om een onkundige verder te brengen, veeleer heeft ze een veel hooger, in het wezen der Kerk gegronde beteekenis, om in het verloop der geslachten de eenheid der Kerk te bewaren, het heden aan het verleden te verbinden, en de steeds voortgaande actie van de Openbaring Gods te verzekeren. Juist daarom staat ze dan ook met de Homiletiek in rechtstreeksch verband. Want wel is de Homilie of praedicatio Verbi het geboden middel om de heilige traditie en de heilige ideeënwereld der Kerk voort te planten; maar deze praedicatio Verbi (nu niet als *κηρυγμα* opgevat) wordt onmogelijk, zoo het gehoor niet naar eisch door Catechese in de Christelijke herinnerings- en ideeënwereld is ingeleid. De ervaring heeft dan ook steeds geleerd, hoe de praedicatie met de Catechese op en neer gaat. In een gemeente, die slecht gecatechiseerd is, daalt de rijkdom en het karakter ook der prediking; en omgekeerd waar de Catechese bloeit, verheft ook de prediking zich uit haar armoede tot meerderen welstand.

Mits in dit kerkelijk verband genomen, heeft de Catechese intusschen wel ter dege een beteekenis ook voor de enkele personen, en wel deze beteekenis, dat ze den kerkelijken overgang vormt van het ééne Sacrament naar het andere, van den Heiligen Doop naar het Heilige Avondmaal. Dit was uiteraard oorspronkelijk *niet* zoo. Aanvankelijk *moest* de Catechese niet alleen aan het

Heilige Avondmaal, maar ook aan de Heiligen Doop voorafgaan. Slechts houde men wel in het oog, dat dit reeds destijds niet naar de idee, maar alleen uit noodzakelijkheid zoo moest. De Kamerheer van de Koningin van Candacé en de stokbewaarder te Philippi worden terstond gedoopt, zonder dat er van voorafgaande catechese sprake kon zijn en in het huis van den Kapitein Cornelius te Caesarea was dit bijna evenzoo. Hier echter kon de Doop terstond volgen, omdat elke twijfel over de waarachtigheid der toebrenging was buitengesloten. Toen echter later velen zich aanmeldden, op wier waarachtigheid geen staat viel te maken, moest uit dien hoofde de Catechese vooropgaan; een misstand, die toen al spoedig geheel de beteekenis van het Sacrament des Doops verkrachtte, door uitstel van den Doop tot op het sterfbed. Eerst toen de gemeente algemeen gevestigd was en de „kinderen der geloovigen” geboren werden, en hiermee de Kinderdoop aanving, hernam het Sacrament van den Doop zijn organische beteekenis en kwam weer op zijn plaats te staan, als het Sacrament niet van het *bewuste*, maar van het nog *onbewuste* leven, dat eo ipso het Sacrament des Avondmaals, dat eigen belijdenis, en dus bewuste keuze, onderstelde, moest postuleeren. Doop en Avondmaal hangen alzoo ook paedagogisch samen, en het is de Catechese, die, van den Doop uitgaande, in de toetreding tot het Heilige Avondmaal hare afsluiting vindt en haar doel bereikt. Dat ook nu nog een enkele maal Catechese van ongedoopten voorkomt, en dat dit bij de Missie zelfs regel is, wordt daarmee niet ontkend, maar dit is en blijft dan altoos een modificatie van het eigenlijke begrip. Als Catechese *in* de Christelijke Kerk moet dit onderricht altoos den Heiligen Doop onderstellen, en dus de te catechizeeren personen beschouwen als staande *in* het Genadeverbond, Dat desniettemin ook onder de „kinderen der geloovigen” nog vele onwedergeborene individuen zullen voorkomen, die geestelijk elken band met het Lichaam des Heeren missen, wordt daarom niet betwist. Zekerheid dat de wedergeboorte aan den Doop voorafging, heeft men in casu nooit. Maar dit neemt niet weg dat de Catechese toch altoos den Doop, en de Doop de wedergeboorte, naar de idee, *onderstelt*, en dat alzoo de Catechese zóó heeft te

werk te gaan, alsof het te catechizeeren individu wedergeboren ware. De kinderen der geloovigen mogen niet als kinderen van Joden, Heidenen, of Mohamedanen worden bejegend, want juist de Doop scheidt hen hierin af, en het is alzoo de taak der Catechese, om deze gedoopte, en aldus afgescheiden „kinderen der geloovigen” te leiden langs den weg, die op het Heilig Avondmaal uitloopt.

Dit worde echter niet zoo verstaan, alsof *alleen* de Catechese deze paedagogische taak te verrichten had. Immers omdat de subjecten in de Catechese als „kinderen der *geloovigen*” voorkomen, zijn het allereerst die geloovigen zelve, die hun paedagogischen plicht aan hun kinderen hebben te vervullen. In de tweede plaats komt een deel van deze paedagogiek tot stand door het verkeer in de gemeente. En, wat ook niet mag vergeten worden, Christus zelf blijft ook van de kinderen der geloovigen de Profeet en Leeraar, die op allerlei wijze op hen inwerkt. Maar welke bij deze paedagogie ook de taak der ouders zij, wat ook de invloed van het gemeenteleven zij, en hoe machtig de Christus ook zelf op hen inwerke, toch heeft ook de geïnstitueerde Kerk hier een eigen taak te vervullen, om de continuïteit van het kerkelijk leven te waarborgen. Deze taak is deels controleerend, voor zoover ze te onderzoeken heeft, of het onderwijs der ouders voldoende en conform de waarheid was, maar ook deels zelfstandig, naardien zij de kinderen der geloovigen heeft in te leiden en in te wijden in de belijdenis en in het leven van de Kerk als zoodanig. Daarom moet dan ook de Catechese in den strengsten zin confessioneel zijn. Niet alsof ze de kinderen der geloovigen alle spitsvondigheden van dogmatische onderscheiding had in te prenten, maar zoo dat ze die eigenaardige inzichten in de waarheid, die haar, krachtens haar verleden, gegund zijn, en waaruit en haar eigenaardig levensbeginsel en haar eigenaardige levensrichting is voortgevloeid, van geslacht op geslacht overbrengt, opdat alzoo het werk Gods niet verijdeld worde, en zij als „Kerk van een eigen belijdenis” ook in de toekomst haar roeping kunne vervullen.

De Catechese nu in dien zin opgevat vroeg alzoo om een eigenaardige actie van de zijde der Kerk, die ook hier begon met zich

instinctief te uiten, en de Kerk heeft dan ook eeuwenlang door deze Catechese van den Doop naar het Avondmaal geleid, zonder dat men zich nog rekenschap had gegeven van de daarbij te volgen methode. De Catechetische kunst werkte spontaan uit het leven, zonder dat er aan een theorie van deze kunst nog gedacht werd. Tot een theorie van deze kunst kon het eerst komen, toen in onderscheidene streken zich verschillende wijzen van doen vastzetten, de ééne met de andere werd vergeleken, en over de profijtelijkheid van deze of die methode geschil ontstond. Eerst toen was èn de stof èn het motief voor het opkomen van zulk een kunsttheorie gegeven, en het is eerst aldus dat de *Catechetiek* ontstond, als dat vak van theologische wetenschap, dat de juiste theorie voor de Catechese zoekt vast te stellen. — Van een opgaan in de algemeene Paedagogiek, of meer speciaal in de Didactiek, kan hierbij geen sprake wezen. Want wel sluit ook de Catechetiek zich aan de psychologische ordinantiën onzer menschelijke natuur aan, en gaat men onwetenschappelijk te werk, indien men verzuimt met de vaste regelen der Didactiek te rekenen, maar dit neemt niet weg, dat het hier een onderricht van geheel eigen soort geldt. Dit wordt niet gezegd, omdat de Catechese op het terrein der Palingenesie staat, en te doen heeft met kinderen, die ondersteld worden der Palingenesie deelachtig te zijn. Dit element toch neemt ook de Paedagogiek en de Didactiek in zich op, zoodra ook deze wetenschappen uit Christelijk oogpunt behandeld worden. Maar hierin stelt de Catechese eigenaardige eischen, dat ze geroepen is om in te leiden en in te wijden in de denk- en levensfeer van de Kerk van Christus, en niet in de denk- en levensfeer van het gemeene kosmische zijn. Draagt nu de Kerk geheel het karakter van een provincia caelestis op aarde, dan volgt reeds hieruit, dat èn het Openbaringsleven èn de anagogische strekking van dit leven op de Catechese een geheel exceptioneel stempel drukken. De Catechese geschiedt ambtelijk, en moet dus als instrument in de hand van den Koning der Kerk werken. Ze moet bezielde zijn en ingang vinden door den Heiligen Geest. Dit nu geeft zeer zeker geen recht, om haar van de algemeene basis van het menschelijk leven los te maken. Ook bij haar moet het herscheppend, en niet

scheppend karakter van het werk van Christus tot zijn recht komen. Doch al is uit dien hoofde ook de Catechese aan de algemeene regelen der Paedagogiek en Didactiek onderworpen, toch vragen die regelen hier zulk een wijziging en verkrijgen ze zulk een eigen toepassing, dat blijkbaar een ander beheerschend element tusschen beide treedt, dat de zelfstandigheid der Catechetiek als theologisch studievak waarborgt.

De bestanddeelen der Catechese vloeien vanzelf uit haar roeping voort. Ze moet in de eerste plaats de Catechumenen aan Gods Woord binden, door hen in de wereld der gebeurtenissen en van gedachten, die in de Schrift voor ons liggen, te doen inleven. In de tweede plaats moet zij de Catechumenen inleiden in de speciale traditie van hun eigen Kerk, opdat de gaping tusschen het heden en het verleden voor hen worde aangevuld en zij de sporen geteekend zien, die zij te volgen hebben. In de derde plaats heeft de Catechese de synthese tot stand te brengen tusschen het bewustzijn van den Catechumeen en de belijdenis zijner Kerk. En eindelijk heeft zij in de vierde plaats paraenetisch-paedagogisch in te werken op zijn gemoedsbestaan. Uit den aard der zaak, geldt nu alleen bij het derde, of dialectische deel van deze stof de Socratische methode, wanneer men het onderricht door vraag en antwoord, zij het ook ten onrechte, zoo noemen wil, als regel. De kennis van Gods Woord moet uit de Schrift zelve, wel onder leiding van den Catecheet, maar toch door den Catechumeen geput; en alle vraagboeken over de Bijbelsche geschiedenis zijn met den aard van het traditioneel en verhalend karakter der Heilige Schrift in lijn-rechten strijd. *Voor*verhalen en doen *naver*halen is hier de eenige profijtelijke methode. De Catechumeen moet aan de Schrift zelve worden gebonden, en ook de hoofdgedachten der Openbaring moeten hem met Bijbeltaal in het geheugen geprent. Voor de kerkelijke traditie is het eisch, dat de historie zijner eigen Kerk, haar gebruiken en liturgische usantiën, en ook haar ethische principia den Catechumeen door mededeeling worden eigen gemaakt. Straks tot het Avondmaal toegelaten, moet hij het wezen en de praktijk zijner Kerk verstaan, en zijn rechten en plichten in het kerkelijk leven kennen. De Catechismus vindt zijn plaats in het derde deel der

Catechetische stof, waardoor de waarheid omtrent de eeuwige dingen, den mensch en de heerlijkheid die komt, dialectisch in het bewustzijn moet ingeprent en, na geassimileerd te zijn, uit zijn bewustzijn moet uitgelokt, opdat straks de onderwezene op zijn wijze als getuige van den Christus kunne optreden. En eindelijk het vierde deel der stof, de paraenese en de anagoge, die zich met de mystiek van het hart in rapport stellen, moet door heel de Catechese heengeweven, door gebed en lied bevorderd worden. Toch kan de Catechetiek niet volstaan met deze theorie der Catechese in het algemeen uiteen te zetten. Ze heeft ook rekening te houden met de onderscheiden eischen die de Catechese stelt bij de onderscheidene klassen der maatschappij en naar gelang van ieders aanleg. Slechts worde bij deze gradueele onderscheidingen de grondgedachte der Catechese nimmer uit het oog verloren. In beginsel moet de Catechese bij allen hetzelfde resultaat bereiken.

Ten slotte zij hier nog aan toegevoegd, dat de Zondagschool niet onder de Catechetiek, maar onder de Laïcale vakken thuis hoort, en dat de na-Catechesatiën met hen die reeds ten Heiligen Avondmaal zijn toegelaten, de Bijbelbesprekingen, de Bijbellezingen en dusgenaamde Collegia pietatis, hoewel ze op den grondslag der Catechese voortbouwen, toch buiten de Catechese vallen, overmits de toegelatene tot het Heilig Avondmaal geen Catechumeen meer is.

De Catechetiek splitst zich alzoo in:

1. de *Kunsttheorie* der Catechese.
2. de *Geschiedenis* der Catechese.
3. de theorie *van den Catechismus*.

Drie vakken, waarbij ook hier de methodologie en de geschiedenis der Catechetiek bijkomen.

§ 62. De Liturgiek.

De vastgestelde vormen voor den openlijken eeredienst noemde men in de Gereformeerde kerken meest *Liturgie*, terwijl de Luthersche kerken ze meer met den naam van *Agenda* bestempelden, en de Roomsche kerk aan de benaming van *Rituale* voorkeur geeft. De *wetenschap*, die de theorie voor de kunst van

den *Cultus* tot voorwerp van onderzoek heeft, wordt daarentegen bijna algemeen met den naam van *Liturgiek* bestempeld, waarschijnlijk omdat het woord *Cultus*, zoomin als het woord *λατρεία* zich voor de vorming van een adiectivalen uitgang leende. Over de herkomst van het woord *λειτουργία* heerscht geen verschil van gevoelen. Het is saamgesteld uit den stam *λῆτο-* en *ἔργ-*, van welke de eerste wederom afstamt van *λαός*. *Λῆτος* beteekent hetgeen op het volk betrekking heeft, en een *ἔργον λῆτος* is dus een arbeid, een daad, een werk ten behoeve van het volk ondernomen. Zoo beduidt derhalve *λειτουργία* alle verrichting in publieken dienst, en is als zoodanig van de verrichtingen in het private leven onderscheiden. Op zich zelf hoort ook *λειτουργία* op politiek en niet op kerkelijk terrein thuis. Overmits echter de LXX, het bij Israel religieuze begrip van עֲבֹדָה, ter oorzaak van het politiek-nationale karakter der ambtsbediening der priesters in Israel door *λειτουργία* vertaalden, lag het voor de hand, dat ook de schrijvers van het Nieuwe Testament dit woord *λειτουργία* bezigden, zoowel voor den priesterlijken dienst van Zacharias (Luk. 1 : 23), als voor de bediening der καταλλαγή onder het Apostolaat (Phil. 2 : 17), ja voor het Ambt des Middelaars zelven (Hebr. 8 : 6). De beperking van het begrip in het Kerkelijk gebruik is dan ook geheel willekeurig. Oorspronkelijk was het met *διakonia* identisch, en het schijnt uitsluitend het nevenbegrip van *publieken* dienst te zijn, dat er toe geleid heeft, om het bij voorkeur te gaan bezigen voor de bediening van het Ambt bij en tijdens de publieke samenkomsten der gemeente.

Niet zoo gereed is de overeenstemming over het denkbeeld, dat we aan den cultus of publieken eeredienst zelven te hechten hebben. De Roomsche Kerk geeft aan haar *Cultus* in elk opzicht een sacrificieel karakter, de Luthersche Kerk ontnemt aan dat sacrificieele karakter wel de realiteit door het offer te bannen, maar poogt het toch in meer spirituëelen zin te handhaven; terwijl de Gereformeerde Kerk geheel het denkbeeld van een sacrificieelen cultus verwerpt, en van niets anders weten wil dan van de ontmoeting tusschen God en zijn Volk in de vergadering der geloovigen. De uitspraken van Christus en zijn apostelen waarop

men zich beroept, om het begrip van Cultus in praegnanten zin te handhaven, schijnen deze zienswijze der Gereformeerden eer te bevestigen, dan te weerspreken, Ze zijn Joh. 4 : 21—23 en Rom. 12 : 1. Nu wordt in Johan. 4 : 21 vv. de *προσκύνησις ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* gesteld tegenover een *προσκύνησις*, die gebonden is aan Jeruzalem of Garizim, zoodat *πνεῦμα* hier een tegenstelling vormt tusschen het spirituëele en het aan uitwendige vormen gebonden karakter der aanbidding, terwijl *ἐν ἀληθείᾳ* geen andere tegenstelling kan vormen dan tusschen het symbolisch karakter van de Israelitische bedeeeling en de bedeeeling der reële vervulling onder het N. Testament. Wel verre van een afzonderlijken sacrificieelen cultus te eischen, schijnt derhalve deze uitspraak van den Christus veeleer *tegen* elken Cultus, die dat karakter wil handhaven te protesteeren. En in Rom. 12 : 1 wordt met terugslag op de Israelietische bedeeeling, waarvan in Romeinen elf sprake was, zoo weinig over een openbaren eeredienst gehandeld, dat veeleer de *λατρεία* van het N. Verbond gezocht wordt in de toewijding van heel onzen persoon en heel ons leven aan de zake Gods. En deze *λατρεία* heet *λογικῇ*, juist in tegenstelling met de symbolische *λατρεία*, omdat in dezen dienst niet de oogen bezig zijn met het symbool, maar de geheiligde *λόγος* in ons zich spontaan en met bewustheid richt op de verheerlijking van Gods naam in ons leven. Hiermeê is nu wel niet gezegd, dat deze beide uitspraken elken Cultus bestrijden, maar zooveel blijkt dan toch, dat ze het denkbeeld van een sacrificieelen Cultus in geen enkel opzicht steunen, en veeleer het zwaartepunt van den dienst onzes Gods van het heiligdom naar het gemoed en naar de practijk des levens verplaatsen. Alles hangt hier aan de *offerande*. Waar de offerande plaats grijpt is de sacrificieele eeredienst, en waar de offerande ontbreekt kan van een sacrificieelen Cultus niet dan in overdrachtelijken zin gesproken worden. Rome heeft dit zeer wel gevoeld, en daarom in de Mis de eigenlijke offerande hersteld, die als zoodanig dan ook het middelpunt en motief van geheel haar Cultus vormt. De Luthersche Kerk daarentegen, die met ons rust in de eenige offerande, die eenmaal volbracht is, brengt zoomin als wij een offerande in den eigenlijken zin des woords

en poogt het sacrificieel karakter van haar Cultus te rechtvaardigen door in overdrachtelijken zin te verwijzen naar de „varren der lippen” (Hos. XIV : 3); waarbij het opmerkelijk is, dat het citaat uit Hosea XIV : 3 in Hebreëen XIII : 15, naar de lezing פָּרִים voor פָּרִים, „de varren” glippen laat, en er „de vrucht” voor in plaats stelt. Overmits nu een overdrachtelijk dusgenaamd sacrificium nooit grondslag of basis van een sacrificieelen Cultus kan zijn, dient vast te worden gehouden aan de Gereformeerde voorstelling, dat onder de bedeeeling des N. Testaments het eenig noodige en afdoende sacrificium gebracht is, en dus niet meer kan gebracht of herhaald worden; dat de bediening van dit gebrachte offer in het Heiligdom daarboven door den Christus geschiedt (Hebr. IX : 24 vv.); en dat er alzoo in de vergadering der geloovigen, bij ontstentenis van elke eigenlijk gezegde offerande, noch van een sacrificium, noch van een sacrificieelen cultus, en dus ook van geen Altaar, sprake kan zijn.

Blijkt hieruit, dat men of naar Rome's Mis, met haar onbloedige offerande terug moet, of wel het denkbeeld van een sacrificieelen cultus heeft te laten varen, toch volgt hieruit nog geenszins de veroordeeling van elken cultus, gelijk dit door de spiritualistische secten steeds werd staande gehouden, en in enkele Gereformeerde streken nog altoos in practijk wordt gebracht. *Colere* sluit op zichzelf het Sacrificum niet in, en komt tot zijn recht, zoodra aan het voorwerp van den cultus al die opmerkzaamheid wordt gewijd, die eisch is. Vandaar dat *colere* zoowel voor den akker als voor de goden, zoo voor een kleedingstuk als voor de ouders wordt gebezigd. Hoogstens zou men kunnen zeggen, dat er het nevenbegrip van zekere piëteit in ligt, als het plegen van die zorg en opmerkzaamheid, die ons door hoogere ordinantie is opgelegd. Zeer stellig zijn dan ook de Christenen en is ook de Christelijke Kerk gehouden tot een *colere Deum*, en is alzoo de cultus Dei niet slechts gewettigd, maar geboden. Deze cultus Dei worde slechts niet beperkt tot enkele formeele kerkelijke handelingen, maar strekke zich (denk aan Rom, XII : 1) over heel ons leven uit, en erlange in den eeredienst slechts een meer bijzondere, haast zeiden we praegnante beteekenis. En wel

dit laatste, niet alsof de vormelijke kerkelijke dienst ooit boven onze λογική λατρεία ging, maar uitsluitend omdat in den eeredienst de gemeenschappelijke cultus der *gansche gemeente* tot uitdrukking komt. Elk geloovige heeft uit eigen hoofde een roeping ad colendum Deum, en elk gezin staat onder die verplichting, maar diezelfde verplichting rust ook op de Kerk als zoodanig, in zoverre ze openbaring moet zijn van het Lichaam van Christus, en vandaar dat de eeredienst, waarin deze actie van het corpus ecclesiae plaats grijpt, den naam van *cultus* in bijzonderen zin kan dragen. Ook deze cultus echter mag noch een ἐθελοθηρησικία noch een willekeurige zijn. Niet de mensch mag bepalen, op wat wijs hij zijn God wil eeren, maar God de Heere eischt dat zijn Kerk Hem eeren en dienen zal conform zijn Woord, en de uit dat Woord afgeleide beginselen. Elk denkbeeld van Gode iets toe te brengen of zijn Goddelijke gunsten te kunnen winnen, moet dus uitgesloten blijven. Alleen omdat God wil, dat zijn geloovigen saamvergaderen, komen ze saam. Hij roept ze, opdat ze voor zijn aangezichte verschijnen, en in deze נִצְוָה nadert Hij tot zijn volk en zijn volk tot Hem. Deze toenadering Gods geschiedt intusschen niet door manifestatie, zelfs niet door visioen, maar door de verborgen inwoning van den Heiligen Geest en door den dienst der Ambten; reden waarom er zonder ambten van geen samenkomst van God met zijn volk in deze plechtige ontmoeting sprake kan zijn. Want wel liet de Christus ons de belofte, dat, „waar twee of drie in zijnen Naam vergaderd zijn, hij in hun midden is”, maar dit doelt op mystieke gemeenschap, en niet op een toenadering die tot openlijke uitdrukking komt. Tot openlijke uitdrukking kan de presentia Dei in Ecclesia niet anders komen dan door den instrumenteelen dienst van het Ambt, overmits er anders niemand is, die in den naam des Heeren spreekt en handelt. Een bijeenkomst van eenige Christenen, waarin één der broederen voorgaat, is dan ook heel iets anders, dan een vergadering der geloovigen, waarin ambtelijk gehandeld en gesproken wordt. Het is er mede als met het onderscheid tusschen leden van de rechtbank, die op een gezelligen avond bij elkaar zijn, en een debat houden, dat door een hunner wordt ingeleid, en

anderzijds diezelfde leden van de rechtbank, den dag daarna, in openbare zitting hun zetels innemende, en nu recht sprekende *in naam des Konings*, onder de leiding en bij monde van den door den Koning aangewezen president. Immers zulk een vergadering der geloovigen wordt op wettige wijze door het Kerkbestuur saamgeroepen. Alle leden der Kerk hebben recht, en zijn verplicht, om te verschijnen. Altoos zoo echter, dat wie niet komt, daardoor aan de vergadering haar wettig karakter niet ontnemt. En in deze, aldus wettig saamgeroepen vergadering verschijnt een ieder in zijn qualiteit, de geloovigen in hun qualiteit van opgenomenen in het Genadeverbond, en de verschillende ambtsdragers, bovendien, om in naam van den Koning der Kerk te doen wat hun bevolen is. De spiritualistische secten vergissen zich dus, als ze het karakter van zulk een vergadering alleen zoeken in het bijeenkomen der schare. Het is veeleer in het wettig saamvergaderen van het volk met zijn God, dat het eigenlijke kenmerk van den eeredienst moet gezocht worden.

Is dit nu zoo, dan volgt hieruit vanzelf, dat er in deze saamvergadering te letten is op drie factoren, op God den Heere, die tot zijn volk komt, op het Volk dat voor zijn God verschijnt, en op de volgorde waarin de handelingen van Gods zijde en van de zijde van zijn volk in elkander zijn te schakelen. Er is in den eeredienst een *actus a parte Dei*, en een *actus a parte populi*, welke beide actus elk in hun deelen te splitsen zijn, en welke deelen in zekere orde en in zeker onderling verband op elkander volgen moeten. Nu bestaat de *actus a parte Dei* in het brengen van het *Woord*, in het brengen van het *Sacrament*, en in het brengen van den *Zegen*; en omgekeerd bestaat de *actus a parte populi* in het toebrengen aan zijn God van *belijdenis*, *lofzegging* en *dank* en in het opzenden van zijn *gebeden*. Dat het volk zich onder de predicatie van het Woord schikt, het Sacrament ontvangt, en onder het uitspreken van den zegen het hoofd buigt, draagt een bloot receptief karakter, en kan dus niet als *actus populi* in strengen zin worden opgevat. Hoofdzaak is en blijft derhalve, dat de Heere onze God met Woord, Sacrament en Zegenspreuk tot zijn volk komt, en dat het volk Gode toebrengt

zijn belijdenis, lof, dank en gebed; dit laatste in den zin van den Heidelberger genomen, als „het voornaamste stuk der dankbaarheid”. Dat deze tweeërlei actus niet altoos zoo scherp onderscheiden wordt is daaraan toe te schrijven, dat niet alleen God de Heere, om tot zijn volk te spreken „den dienst van menschen” gebruikt, maar dat ook de gemeente, den zang nu uitgenomen, een tolk noodig heeft, die spreekt in haar naam. Gebruikte nu God de Heere als zijn instrument een afzonderlijk persoon, en trad namens de gemeente een ander persoon als tolk op, zoo zou de tweeheid van deze actus voor een ieder in het oog springen. Er zou dan een ambtelijk Dienaar zijn, die sprak namens God, en er zou een der geloovigen zijn, die sprak namens de gemeente. Maar dit is zoo niet. In de ééne persoon van den Dienaar vallen beiden saâm. Hij is het, die in naam des Heeren het Woord brengt, de Sacramenten bedient en den zegen uitspreekt, en tevens in naam van het Volk den Heere belijdenis doet, en voorgaat in lof, dankzegging en gebed. Alleen in het lied komt de gemeente zelve aan het woord. Want wel heeft men in de *Church of England* heel de vergadering door de common-prayer tot overluid bidden, loven, danken, en belijden pogen op te roepen, maar vooreerst kon toch ook dit niet zonder dat de Dienaar des Woords voorging, en ten andere kan kwalijk gezegd, dat deze common-prayer in de practijk geslaagd is. Beter gaat het dan nog, zoo de gemeente overluid haar *Amen* uitspreekt, of ook de doxologie overluid meê uitspreekt. Als regel echter blijft gelden de vereeniging in den éénen persoon des Dienaars en van het spreken namens God *tot de gemeente*, en van het spreken namens de gemeente *tot God*. Een vereeniging dáárom in eere te houden, omdat juist in deze eenheid van wie tolk Gods en tolk der Gemeente is, het Middelaarschap van Christus gerepresenteerd is. Gelijk de Middelaar en namens God ons zijn heil aanbiedt, en namens zijn verlostten tot God roept, alzoo „hij leeft om voor ons te bidden”, evenzoo is in den éénen persoon van Christus' dienaar en de actie van Gods zijde te onswaart en de actie die onzerzijds naar God uitgaat, vereenigd.

De inrichting nu van dezen bilateralen actus eischt regeling en

vasten vorm. Het kan noch mag aan den Dienaar overgelaten dat hij naar gril en inval nu eens zoo en dan weer zoo, in deze handelingen voorga en leide. Vandaar van oudsher zekere drang in de gemeente, om de inrichting en de volgorde en de ineenschakeling van deze handelingen aan vaste regelen te onderwerpen, en die regelen te stellen niet naar geval, maar naar den eisch der zaak. Ook hier kwam dus allengs de vraag naar de juiste theorie der Liturgische kunst aan de orde, en het is op die vraag, dat de Liturgiek het antwoord heeft te geven. Want wel regelt de Kerk zelve haar Liturgie, en brengt ze deze in overeenstemming met het Woord, en de uit dit Woord genomen beginselen van haar Belijdenis, maar de Liturgiek heeft niettemin de practische regeling der Kerk wetenschappelijk te verklaren, en voor zooveel noodig te keuren, opdat de Kerk bij verdere ontwikkeling steeds beter voldoe aan den eisch der beginselen. Vooral op hetgeen in den eeredienst namens God den Heere geschiedt moet de Liturgie zich met de borst toeleggen, overmits niets meer de stichting stoort, dan wanneer het Goddelijke zich vertoont in gebrekkigen, willekeurigen of onvasten vorm. Een Dienaar des Woords, die zich in dit deel van den cultus niet voor zijn God effaceert en aldoor zelf wil spreken, moet juist door strenge Liturgie gebonden, en door goede Liturgiek van zijn dwaling en zonde overtuigd worden.

Het veld der Liturgiek strekt uiteraard zeer wijd, en hieraan is het toe te schrijven, dat zich onder den naam van *Euchetiek* (de theorie der gebeden), en van *Psalmodieken* (de theorie van het lied), eigen vakken van het hoofdvak hebben afgestekt, gelijk ook de Bediening der Sacramenten vaak onderwerp van speciale studie heeft uitgemaakt. Zelfs de vraag, hoe het collecteeren in den eeredienst moet toegaan; hoe het kerkgebouw voor den eeredienst moet worden ingericht; op wat wijs de zitplaatsen te verdeelen zijn; of de Dienaren, Ouderlingen en Diakenen in ambtsgewaad zullen verschijnen; in hoeverre er kerkmuziek zal worden toegelaten, en zooveel meer, zijn alle gewichtige onderwerpen van liturgischen aard, die in de generale Liturgie allerminst tot haar recht komen. Reeds de enkele vraag, of er in de Kerk een altaar zal geplaatst worden, of wel dat dit altaar uit beginsel moet ge-

weerd blijven, levert stof tot zeer omvangrijke studiën. Uit dien hoofde is het noodig en gewenscht, om ook de Liturgiek in een generale en speciale studie te splitsen, en aan beide een historie der Liturgiek en een letterkundige studie der Liturgiën toe te voegen.

We verkrijgen dan:

I. *De kunsttheorie der Liturgiek.*

a. De generale kunsttheorie.

b. De speciale kunsttheoriën, *Euchetiek*, *Psalmodie*k, *Architectoniek*, enz.

II. *De geschiedenis der Liturgie.*

III. *De letterkundige bestudeering der Liturgiën.*

Waarbij dan ook hier komt de geschiedenis der *Liturgiek* en haar *methodologie*.

§ 63. *De Prosthietiek.*

Bij geen vak heeft men de keuze tusschen zoo velerlei benaming, als bij het studievak, dat onderzoek doet naar de beste wijze, om de nog ongedoopten die buiten Christus Kerk staan, te kerstenen. Gebezigd zijn de namen van: Missionaire studie, Evangelistiek, Prosthietiek, Halieutiek, Kerygmatick, en Apostoliek, die hoofd voor hoofd iets hebben waardoor ze zich aanbevelen. „Missionair” brengt het studievak aanstonds met zijn object de „missie” of „zending” in verbinding. *Evangelistiek* sluit zich aan bij het uitdragen van het Evangelie onder wie nog van verre staan. *Halieutiek* is ontleend aan de beeldspraak van den geestelijken visscher in Matth. IV : 19. *Kerygmatick* gaat op het Kerygma terug, dat zijn eigenaardig karakter juist daarin bezit, dat het niet tot gedoopten, maar tot ongedoopten uitgaat. *Apostoliek* is genomen van het gronddenkenbeeld van ἀποστέλλειν en is alzoo de technische uitdrukking, die rechtstreeks op het begrip der *zending* terugslaat. En *Prosthietiek* eindelijk is ontleend aan het προστίθεσθαι uit Acta II : 41, V : 14 en XI : 24, dat in Acta II : 47 ook in het activum voorkomt, waar we lezen : ὁ δὲ Κῆριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν τῇ ἐκκλησίᾳ. Desnoods kon men hier nog de namen van Matheteutiek en Auxaniek aan toevoegen, in zooverre μαθητεύειν blijkens Matth. XXVIII : 19 het officieele

woord is, en in Acta VI : 7, VII : 17, XII : 24 en XIX : 20 het woord *ἀξάνειν* ter aanduiding van de uitbreiding der Gemeente wordt gebezigd. Toch geven we aan het woord Prosthietiek de voorkeur. „Apostoliek” doet te veel aan het „Apostolaat” denken. „Evangelistiek” is door de valsche positie van wat men thans „Evangelisten” noemt, onduidelijk geworden. „Halieutiek” is ontleend aan een beeld, slechts éénmaal voorkomend en gebezigd van personen, die feitelijk visschers geweest waren. „Kerygmatick” doet meer denken aan den inhoud van het Kerygma dan aan de zending zelve. En „Missionaire” vakken zet een latijnschen naam in coördinatie met Grieksche namen, *Prosthietiek* daarentegen is afgeleid van het voor de zaak zelve bij de eerste uitbreiding der Kerk officieel gebezigde woord, waarvoor niet „Auxaniek” kon genomen, omdat dit in Acta VI : 7 enz. intransitief is, en dus niet de actie, wel het resultaat uitdrukt, terwijl het *μαθητεύειν* in het apostolisch spraakgebruik niet is opgenomen, en nog slechts in Acta XIV : 21 voorkomt. Iets waar nog bij komt, dat het *προστίθηναι* reeds door het woord velerlei valsche opvatting van de zending afsnijdt. Er licht toch in het denkbeeld, dat niet enkele zielen, in individualistischen zin gered worden, maar dat de Kerk van Christus wordt uitgebreid, dat van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* de aantrekkende en assimileerende kracht uitgaat, en dat alzoo alle zending uit haren aard niet in de handen van particulieren thuishoort, maar van de Kerk als zoodanig moet uitgaan, en door haar moet verzorgd worden. *Apostoliek* zou op zichzelf deze juiste gedachte nog keuriger uitdrukken, overmits het *עָלָה* en het *ἀποστέλλειν* het meest generale begrip is waaronder het werk van Christus, van alle engelen en profeten, van alle evangelisten en dienaren saamvalt; maar het bovengenoemde bezwaar, dat deze naam te zeer aan het Apostolaat doet denken, is nu eenmaal niet weg te cijferen, en vooral waar van de kunsttheorie der zending sprake komt, valt de nadruk altoos meer op de kunst en het *προστίθηναι* dan op het mandaat er voor, dat in het *ἀποστέλλειν* wordt uitgedrukt.

Zooveel over den naam voor dit vak. De taak, die dit vak van studie zich te stellen heeft, behoeft nauwelijks aanwijzing. Het doet onderzoek naar de van God verordende en meest profijtelijke

methode die er toe leiden kan, om wat nog buiten Christus staat, te kerstenen. Ook hier ging de kunst uiteraard aan de theorie vooraf. Onmiddellijk op en na den Pinksterdag vangt het werk der *πρόθεσις* aan, en reeds in enkele dagen en weken bleek de waarheid van het woord des Heeren, dat de velden wit waren om te oogsten. Reeds terstond echter gaf de *πρόθεσις* van de Heidenen aanleiding tot een principieele quaestie, die geheel de toekomst der missie beheerschte, en die op de Synode te Jeruzalem haar oplossing vond. In dit ééne opzicht althans werd de kunst der zending van dat oogenblik af *met bewustheid* gedreven; en evenmin mag voorbijgezien, dat reeds in de dagen der apostelen ook andere vraagstukken, die het hart der missie raken, aan de orde kwamen. Men denke slechts aan de verhouding van de gekerstende vrouw tot den nog ongedoopten man, de verhouding der gekerstende slaven tot hun heeren, de geoorloofdheid van het eten van offer-vleesch en zooveel meer. Toch zijn deze vraagstukken destijds meer practisch door de autoriteit der apostelen, dan door bestudeering van de kunsttheorie der missie tot oplossing gebracht. Ook daarna is de kerstening der natiën, onder en na de vervolgingen, rusteloos doorgegaan, en het is voor de Prosthétique van het uiterste belang het historisch verloop van dit werk der zending zoo nauwkeurig mogelijk na te gaan. Allerlei wegen toch zijn ingeslagen, allerlei middelen beproefd, allerlei methoden zijn gevolgd, en de uitkomst van deze verschillende empirische actiën, niet alleen in haar eersten aanloop, maar ook in haar uitwerking op de toekomst dezer onderscheidene natiën, leeren in menig opzicht wat men te mijden heeft, en in wat weg men heeft te gaan. De missie die van Engeland en Ierland uitging droeg een geheel eigen, afzonderlijk karakter. Wat Rome straks bestond om het Midden en Noorden van Europa te kerstenen geeft weer een afzonderlijke leerschool. Daarna komt de groote missie na de ontdekking van Amerika en het openkomen van de vaart op Azië en Afrika, kort voor en in de dagen der Hervorming. Hieraan sluit zich dan weer de kerstening van gecoloniseerde of in bezit genomen landen aan. En ten slotte komen we dan tot het réveil, dat op missionair gebied sedert het einde der vorige eeuw valt waar te nemen, waarbij dan weer afzonderlijk

te letten is, op de missie der Kerken, en op de missie der particuliere genootschappen, terwijl voor de Kerkelijke missie weer afzonderlijk het oog moet gevestigd op de missie der Gereformeerde, der Luthersche en der Roomsche Kerken, als ook op de missie der Grieksch-Russische Kerk vooral in Siberië en Midden-Azië.

Toch mag de Prosthethiek er zich niet toe leenen, om eenvoudig door vergelijking van de uitkomsten, waartoe de toepassing van deze onderscheidene methoden, zij het ook meer empirisch dan bewust, geleid heeft, te concludeeren tot den te volgen weg. Het werk der zending toch is in de eerste plaats gebonden aan Gods Woord, en aan de daarin neergelegde beginselen, d. i. aan de ordnantiën die de Koning der Kerk door zijn Woord ook voor het werk der zending gegeven heeft. Met dit Woord in de hand moet dus niet alleen critiek geoefend op de toegepaste methoden, maar ook moet de theorie der zending als zoodanig architectonisch uit dit Woord worden opgebouwd; en dit niet zoozeer door zich te fundeeren op enkele geïsoleerde uitspraken, maar door uit het wezen der Kerk, en den geestelijken aard van het werk der *σωτηρία* en der toebrenging tot Christus, de beginselen af te leiden, waarvan het werk der zending heeft uit te gaan, en het doel te bepalen waarop het moet gericht zijn. Intusschen worde hierbij niet uit het oog verloren, dat de missie *twee* factoren heeft, t. w. de kerstening, en de *ἀπολλοτριωμένοι* die gekerstend moeten worden. Die tweede factor nu wordt niet volledig uit de Heilige Schrift gekend. Wel voor wat aangaat de algemeene dispositie van het onbekeerde hart, en de *μωρία* waartoe het onbekeerde hart bij logische consequentie komt; maar niet voor wat betreft de bijzondere vorm, waarin deze *μωρία* zich bij een bepaald volk uit. Daarom moet ethnologische en historische studie hierbij de Prosthethiek te hulp komen. En wat voorts aangaat *het verband* tusschen beide factoren, d. w. z. de psychologische gegevens, die het leven dezer ongedoopte natiën met de kerstening in verband zetten, is terug te gaan op de algemeene paedagogische en didactische beginselen; is profijt te trekken van hetgeen de missie van het Buddhisme buiten de grenzen van Indië, en van den Islam, in Afrika en in den Archipel, ons omtrent de algemeen menschelijke

verschijnselen bij den overgang van de ééne tot de andere religie leeren; en is vooral te rekenen met de *Elenctiek*, gelijk die als tweede onderdeel van de antithetische vakken der Dogmatologische groep door ons behandeld is.

De Kerk van Christus is tot zending geroepen, en ze schiet te kort in gehoorzaamheid, indien ze in de volvoering van dezen plicht vertraagt. Dat particulieren dit werk aangrepen, toen de Kerk sliep, kon niet anders, maar toch particulieren hebben deze taak zoo spoedig mogelijk weer aan de Kerk zelve over te geven, daar zij geen last van Christus hebben om Woord en Sacramenten te bedienen, en niet de redding van enkele individuen, maar de voortplanting der Kerk van Christus en de kerstening der natiën doel moet zijn. Toch zou de eere onzer eeuw voor wat de zending aangaat hooger staan, indien niet vaak in een veelbezige missie afleiding werd gezocht voor den afval van de Kerk van Christus in Europa en Amerika. *Charité bien ordonnée commence par soi-même*, en het maakt een stuitenden indruk indien men een Kerk, die innerlijk het Paganisme en Judaïsme ongestraft laat voortwoekeren, zich sieren ziet met hoogen missionairen eeretitel, op het gevaar af, dat zelfs aan de volken in Oost en West, *niet* het Evangelie van Christus, maar het product van philosophische theorieën worde gebracht. Dat de Buddhisten een missie in Parijs en Londen vestigden, en verrukt over de inzinking van het Christendom van het Parlement, te Chicago in 1893 gehouden, huiswaarts keerden stemt dan ook tot ernst. De dusgenaamde „innere Mission” biedt hiertegen geen tegenwicht, overmits er onder gedoopten nooit van *missie* sprake kan zijn, en het de Kerk is, die hier haar plicht heeft te vervullen, ten slotte door weigering van Doop en door uitbanning van wat is afgezworen van haar leven; om eerst daarna ook onder wat daar buiten staat het werk der missie op te vatten. Juist het velerlei misverstand, dat schier in elk opzicht omtrent het werk en den aard der missiën insloop, maakt dan ook de Prosthethiek tot een zoo broodnoodige studie, om aan de Kerk bij het verrichten van deze gewichtige taak weer het rechte spoor te wijzen. Louter empirische actie kan, vooral bij de verdeeldheid der Kerkelijke missiën en den daaruit geboren naijver,

bij de nationale en politieke jalouzieën die er zich in mengen, en bij de zucht om veel in resultaat te roemen, ten einde de koorde der beurs los te krijgen, schier op geen enkel zendingsgebied anders dan op teleurstelling uitloopen. Het werk der zending staat te hoog en is te heilig, om aan dilettantische eigendunkelijkheid te worden overgelaten. We staan hier nog voor een chaos van factoren, waarin orde moet worden geschapen, en het is met name de Prosthetiek, die geroepen is hierbij de kerken voor te lichten.

Zal ze echter dat licht kunnen ontsteken, dan moet dit studievak nog principieeler, systematischer en vollediger opgevat dan dusver geschied is. Zoo is het niet genoeg, om op de wenschelijkheid te wijzen, dat de missiën elk een eigen arbeidsveld kozen, en zich niet op anderer arbeidsveld vertoonden, maar moet principieel aangetoond dat dit mag naar Gods Woord; en zakelijk moet aangewezen, langs wat weg dit doel te bereiken ware. Zelfs een critisch overzicht over de groote historische missiën brengt niet verder, tenzij elk dezer missiën tot haar beginselen worde teruggebracht en in verband worde beschouwd met de gevolgen dezer aldus verkregen kerstening tot in onze dagen. De missie onder Joden, Mohammedanen en Heidenen moet, op grond van wetenschappelijke Elenctiek, in verband worden gezet met de theologia naturalis, die in hun afdoling schuilt, en met wat Joden en Mohammedanen in hun belijdenis uit de Schrift overnamen. Voor elke Heidensche pseudo-religie, moet, ook in verband met landaard en volkszedes, de methode van aansluiting aan hun denkwereld en van overtuiging van het zondige in die denkwereld worden nagespeurd. De nadere opleiding van de Dienaren des Woords voor het werk der zending moet wetenschappelijk en vastgesteld en gegeven worden. De wijze waarop de kerken, en plaatselijk en in Synodaal kerkverband, het werk der Zending te drijven hebben, moet uit de beginselen van Kerk en Zending worden opgemaakt. Er moet onderzocht, of tot de ἀπὸ πολλοῦ χρόνου alleen het κήρυγμα is te brengen zonder meer, opdat uit dit κήρυγμα zich bij hen een eigen vorm van kerkelijk leven ontwikkele, of wel dat men zijn eigen historische belijdenis hun te infiltreren

hebbe. Er moet een onderzoek ingesteld naar de meest voegzame wijze, om de bekeerlingen kerkelijk te institueeren, zulke kerken in verband te zetten, en het rapport met de zendende kerken naar eisch van deugdelijke beginselen te ordenen. De stof die ter bewerking gereed ligt is alzoo metterdaad onafzienbaar, en indien niet meerdere mannen van wetenschap in de gelegenheid worden gesteld, hun krachten eeniglijk aan dit ééne studievak te wijden, is te voorzien, dat, tot groote schade en van de kerken en van de Zending, de Prosthietiek nog lange jaren als bijvak zal worden behandeld, en deswege buiten staat zal blijken, de Zending uit haar dillettantisme op te heffen. Zonder toch in het minst de verdiensten ten opzichte van het missionaire vraagstuk van mannen als Warneck, Buss, Plath, Petri, Büttner e. a. ook maar eenigszins te willen miskennen, zullen juist deze mannen de eersten zijn, om toe te geven, dat de Prosthietiek als vak van wetenschap nog pas aan het begin van haar weg staat.

Vanzelfve splitst de Prosthietiek zich in:

- I. Algemeene theorie der Zending.
- II. Bijzondere theorie voor de Zending onder Joden, Mohamedanen, Buddhisten enz.
- III. De geschiedenis der missiën.

Drie onderdeelen, waar dan ook hier de historie en de methodologie van het vak zelf bijkomen.

HOOFDSTUK II.

PRESBYTERIALE VAKKEN.

§ 64. *De Poemeniek.*

Bij de onderscheiding tusschen de Didaskalische en Presbyteriale vakken nemen we de beteekenis en de positie van den *πρεσβύτερος* als *Lehnsatz* uit de Exegese en het Kerkrecht over, en onderstellen alzoo, dat de Dienaren des Woords en de *ex officio* „Ouderling” genoemden, *beiden* in het ambt van den Presbyter staan, en men alzoo onderscheid behoort te maken tusschen tweeërlei soort

ouderlingen, enkel „*regeerende*”, of ook in het openbaar „*leerende*”. Al nu wat tot de διδασκαλία behoort is in het vorige hoofdstuk afgehandeld, zoodat hier alleen aan de orde komt, hetgeen het „regeeren” raakt. Dit „regeeren” nu draagt op zijn beurt een tweeledig karakter, naarmate de ééne maal een *geestelijk*, de andere maal een *autoritatief* regeeren bedoeld is. Ziet nu dit *geestelijke* regeeren meer op de *herderlijke* zorg, die aan de πρόβατα τοῦ Χροῦ te wijden is, terwijl het *autoritair* regiment de eigenlijke κυβερνήσις τῆς ἐκκλησίας raakt, dan volgt hieruit vanzelf, dat het Ambt van Presbyter bij de uitvoering tweeërlei vraag van kunsttheorie stelt, en alzoo de geboorte geeft eenerzijds aan de *Poemeniek* en anderzijds aan de *Kybernetiek*.

De *Poemeniek*, vroeger meestal *Pastoraal* genoemd, maar, om de symmetrie met de benaming der overige vakken, ook door ons liefst met een naam van Grieksche herkomst betiteld, neemt den Presbyter als ποιμήν, en ontleent deze qualificatie aan de Heilige Schrift. In Oud en Nieuw Verbond saâm plaatst de Schrift telkens het beeld van „den herder” voor ons, om ons te wijzen op de helpende en leidende *geestelijke* zorg, waarmee Jehovah in zijn volk en de Christus in zijn Kerk de zielen der zijnen óf zelf achtervolgt óf achtervolgen doet in zijn naam. In Psalm XXIII, in Jesaia XL : 11 vv., in Ezechiël XXXIV : 16 vv., in Ps. LXXX : 2, enz. is Jehovah zelf de goede Herder, en in 1 Petr. II : 25 heet de Christus de ἀρχιποίμην, evenals in Hebr. XIII : 20 de groote Herder, terwijl in Jesaia XLIV : 28, LVI : 11, Jeremia XXIII : 1, 2, 4; L : 6; Ezech. XXXIV : 7, 9, Zach. X : 2, XI : 16 enz., en evenzoo in Ef. IV : 11, deze zelfde naam van „herder” gebezigd wordt van hen, die in naam van Jehovah en van den Christus dit herderschap uitoefenen. In Acta XX : 28 omschrijft de heilige apostel Paulus het presbyteriale Ambt zelf uitdrukkelijk als bestaande in het ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος. Uit dit laatste blijkt duidelijk, dat het ποιμαίνειν minder op de Kerk als instituut doelt, dan op het geestelijk leven in haar organisch bestand. Immers niet het Instituut is gekocht door het bloed van Christus, maar de levende have, het σῶμα μυστικόν. Daarom gaat het dan ook niet aan, het *herderlijke* karak-

ter alleen aan het ambt van den Dienaar des Woords toe te kennen. Alle *πρεσβύτεροι* zijn herders, zoowel de „alleen regeerende”, als de ook „leerende” ouderlingen, en niets heeft zoozeer gestrekt, om de inrichting der Kerk te vervalschen en zekere suprematie van de leeraars in te voeren, als het ontnemen van dit herderlijk karakter aan de enkel regeerende Ouderlingen. Natuurlijk twisten we niet over den naam. Door het gebruik van eeuwen in schier alle landen der Christenheid is nu eenmaal de naam van *ποιμήν*, pastor, Pfarrer, pastoor enz. uitsluitend gegeven aan de Dienaren des Woords, en dit gebruik is niet meer te wijzigen. Dit gebruik vatte post in tijden, toen het eigenlijke Presbyteriaat allengs werd afgeschaft, en de pastor of Dienaar des Woord de eenige officiant in de parochie werd. De reformatie, die in de Luthersche kerken ten deele, en in de Gereformeerde kerken op meer volkomene wijze, het ambt der Ouderlingen herstelde, kon in dit diep ingeworteld gebruik geen wijziging meer aanbrengen, en bepaalde er zich daarom toe, om den naam van Presbyter voor de enkel regeerende Ouderlingen te nemen, en hield de gewoonte in stand, om den Dienaar des Woords meer bepaald „Herder”, of ook „Herder en leeraar”, te noemen. Wat daarentegen de bediening zelve van het Presbyteriale ambt aanging, heeft althans de Gereformeerde kerkpraktijk volstrekt niet alleen aan den Dienaar des Woords, maar evenzoo aan den Ouderling de dusgenaamde „zielzorge” opgedragen; zoo zelfs dat de zucht doorschemert, om den Dienaar des Woords bij voorkeur niet dan in gezelschap van een der Ouderlingen zijn herderlijke plichten te doen vervullen. Ook de Ouderlingen zijn de aangewezenen voor het Huisbezoek en Krankenbezoek, evengoed als de Dienaren des Woords.

Vraagt men nu naar het onderscheidend kenmerk voor dit pastorale deel van het ambt van den Presbyter, zoo moet dit tweeledig begrensd, eenerzijds tegenover de *διδασκαλία* en anderzijds tegenover de *κυβέρνησις τῆς ἐκκλησίας*. Wat nu aangaat de eerste grens, zoo is het eigenaardig karakter van het pastoraat daarin gelegen, dat de pastorale zorg een privaat en daardoor intiëmer karakter draagt. De Dienaar des Woords treedt voor

de geheele vergadering der geloovigen op, de pastor zoekt de geloovigen op in hun huisgezin of ontvangt ze aan zijn huis. Een Dienaar des Woords kan daarom ook wel in zijn prediking herder zijn, en, op grond van de kennisse zijner gemeente die hij privatum opdeed, haar ook in de prediking weiden en leiden, maar toch niet *dit* doet hem in praegnanten zin als ποιμήν tot zijn recht komen. Aan Petrus wordt na zijn boetedoening dan ook niet gezegd βόσκει τὴν ποιμνὴν, maar ποιμαίνει τὰ πρόβατά μου, βόσκει τὰ ἄρνια μου. Hoe rekbaar dan ook het begrip van den ποιμήν zij, en al laat het zich zeer goed hooren, zoo men ook den διδάσκαλος in den ποιμήν laat opgaan, en den Dienst des Woords voorstelt als een herderlijk weiden van de kudde, in de velden des Woords en aan de stroomen des levenden waters, toch blijft het eisch, dat men bij de Poemeniek dit begrip enger bepale, en onder den ποιμήν versta den Presbyter, als geroepen, om privatum en persoonlijk, van Christuswege en in zijn naam, zorg te dragen voor den geestelijken welstand van de *afzonderlijke* leden der Kerk; iets waarbij op het woord „geestelijk” volle nadruk moet vallen, overmits de materiele verzorging van de leden der gemeente, voor zooveel noodig, niet op den weg van het Presbyteriaat ligt, maar behoort tot het Diaconaat, zoodat de Presbyter zelfs wel doet, zoo hij zich zoo weinig doenlijk met de stoffelijke aangelegenheden inlaat, en zich bepaalt tot de zorg voor de ziel. Deze zorg heeft hij echter uit te oefenen niet als een particulier vriend noch als een broeder, die uit eigen aandrifft handelt, maar zeer bepaaldelijk in zijn ambt als Presbyter, zoodat de door hem bewerkte den levendigen indruk ontvange, dat de Christus zich persoonlijk ook met hem inlaat en zijn ambtsdrager tot hem zendt. Wie óók bij de zielzorg niet zichzelven doet vergeten, om uitsluitend als dienaar van Christus te verschijnen, heeft den zegen zijner bediening weg. In verband hiermede zij er op gewezen, dat de Biecht, met de daarbij behoorende absolutie, dan ook gansch natuurlijk uit deze echt pastorale bemoeiing met de enkele personen der geloovigen, op privaten en daarom intiemen voet, is opgekomen; en hoezeer we de Biecht ook verwerpen, zelfs de Biecht gelijk de Luthersche zusterkerken die bijhielden, en we ook van geen persoon-

lijke absolutie in sacramenteelen zin weten, toch worde nimmer uit het oog verloren, dat de eigenlijke zielzorge steeds het dubbele karakter moet dragen, dat in de Biecht per excessum overdreven is, t. w. dat ze geestelijke bemoeienis met de enkelen in de intimiteit des vertrouwens zij, en ten andere dat ze een bewerking zij en blijve in naam van dien Christus, die er zijn Presbyter mede belast. En wat ten slotte het Principium Theologiae aangaat, zoo is de herderlijke zielzorger zeer zeker ook in zóóverre Bedienaar des Woords, als juist de herderlijke zorge ten doel heeft, om het Woord Gods, dat zijn *gemeentelijke* applicatie in den Dienst des Woords op den kansel heeft, alsnu ook zijn *persoonlijke* applicatie te doen vinden. Alleen wie als „herder” het Woord van God met macht en gezag tot de zielen brengt, bedient zijn ambt in naam van Christus. — Dit voor de bepaling en de grens der Poemenische bediening tegenover het *leeraarsambt* en wat nu aangaat de bepaling der grens tegenover de *υπερένησις* zoo moet hier worden teruggegaan op de onderscheiding tusschen het *institutaire* en het *persoonlijke* leven in het organisch verband met het Lichaam van Christus. Zoodra het instituut als zoodanig zich gelden laat, en alzoo het bestuur van dat instituut naar de gestelde ordeningen der Kerk handelend optreedt, hebt ge niet meer met den *herder*, maar met den *υπερένητης* te doen, waarom dan ook de oefening der officieele tucht niet bij de Poemeniek, maar bij de Kybernetiek thuis hoort.

Poemeniek is uit dien hoofde dat vak van studie, dat antwoord geeft op de vraag, op welke wijze de Presbyter deze geestelijke verzorging der gezinnen en der personen in Naam van den Christus zal uitoefenen, of korter gezegd: welke voor deze herderlijke zorge de ware kunsttheorie zij. Juist het intieme en teeder geestelijke karakter van deze bediening brengt te weeg, dat de kunsttheorie voor deze bediening zich zoo uiterst moeilijk onder algemeen geldende regelen laat brengen, en, ook wanneer men dit gepoogd heeft, en er ten deele in slaagde, zoo zelden dienst deed, om den waren pastor te vormen. De gezinnen en de personen, met wie de zielzorge hem in aanraking brengt zijn zoo eindeloos onderscheiden, en de omstandigheden waarin ze verkeerden, en de gesteldheden

van hun gemoedsleven zoo zonder einde gevariëerd, dat wijze zin, menschenkennis, geestelijk inzicht en het talent der liefde hier zooveel meer vermogen, dan een theorie, in kunstregel opgezet. Het vruchtbaarst werken daarom op dit gebied de mededeelingen of anecdota uit hun pastorale ontmoetingen, medegedeeld door mannen aan wie God rijke ontmoetingen en rijk pastoraal talent schonk. De eigenlijke Poemeniek is dan dusver ook nog weinig tot ontwikkeling gekomen. Ze bepaalde zich meer tot het aangeven van het standpunt, waarop men zich te plaatsen had, en het doel dat men zich had voor te stellen, en voorts tot eenige onderscheidingen en regelen, die voor pasbeginnenden zekere waardij bezaten. Het is er mede als met de opvoeding van kinderen in het huisgezin. Ook hiervoor zijn zeer zeker paedagogische regelen op te stellen, en enkele dier regelen bezitten ongetwijfeld waarde; maar dit neemt het feit niet weg, dat vader en moeder die paedagogisch talent missen, door geen bestudeering van zulk een theorie tot goede paedagogen gevormd worden, juist wijl het minder aankomt op het kennen van den regel, dan wel op de toepassing ervan in verband met de juiste diagnose van het geestelijk ziektegeval bij elk kind. Al beloven we ons uit dien hoofde ook van de verdere ontwikkeling der Poemeniek geen gouden bergen, en al kan niet verwacht, dat deze studie het poemenisch talent zal scheppen, waar dit ontbreekt, toch kan de poemeniek daarom toch iets doen. Ze kan ons eenerzijds aantonen, wat in den „Herder”, hij zij dan leeraar of ouderling vereischt wordt, om deze zielzorge naar behooren uit te oefenen. Ze kan ons anderzijds zeggen, op welk standpunt hij zich heeft te plaatsen, welk karakter zijn zorge dragen moet, en welk doel ze heeft na te jagen. En in de derde plaats kan ze ons op verschillende categoriën wijzen, die bij de zielzorge aan de orde komen. Deze categoriën zijn dan van tweeërlei aard. Eenerzijds de categorie der *gelegenheden*, al naar gelang deze zielzorge geoefend wordt bij het huisbezoek, bij het huwelijk, bij geboorte, bij den H. Doop, bij het H. Avondmaal, bij krankenbezoek, bij het sterfbed, bij de begrafenis, en bij de persoonlijke ontmoeting onder vier oogen, als voor het aangezicht des Heeren. En anderzijds

de categorie *der subjecten*, waarmee men te doen heeft, t.w. ouden en jongen van dagen, mannen en vrouwen, rijken en armen, geestelijk hoogmoedigen of verslagenen van geest, gevallen zondaars en zondaressen of sieraden der gemeente, verzekerden van hun staat of bekommerden over hun eeuwig heil, afgedwaalden van het geloof of bevestigden in hun belijdenis. Waar eindelijk dan nog bijkomt, dat ook de Herder moet leeren onderscheiden tusschen de *diagnose* en de *medicatie*, die door deze diagnose geëischt wordt. Wie niet helder en scherp doorziet, met welke zielsdispositie hij te doen heeft, is buiten machte, om te beoordeelen, op wat wijs het Woord van God gehanteerd moet, om genezing aan te brengen.

De taak der Poemeniek is derhalve:

1. Het algemeene standpunt der herderlijke zielzorge in het licht te stellen.
2. De onderscheidene deelen van de herderlijke zielzorge in haar eigenaardig karakter te beschrijven.
3. De wijzigingen aan te geven, die de herderlijke zielzorge naar het verschil der te verzorgen subiecten ondergaat.
4. De diagnose en medicatie der verscheidene zielskrankheden in te leiden
- en 5. De geschiedenis der herderlijke zielzorge te verhalen, zoo wat haar afdwalingen als wat haar uitnemende beoefening betreft.

§ 65. *De Kybernetiek.*

De Kybernetiek is het studievak, dat onderzoek doet naar de beste wijze om de regeering der Kerk door de ambtsdragers te laten uitoefenen. Uit dien hoofde gaat het niet aan, het Kerkrecht in de Kybernetiek op te nemen. Het Kerkrecht is een op zichzelf staand vak van studie, en zoo de Kirchenverfassung als de Ordinantien der Kerk, komen niet op uit zekere kunsttheorie, maar vinden hun bepaling in den regel, dien het Woord van God stelt, en de daaruit, onder den invloed der historie, d. i. onder den invloed van het koninklijk regiment van Christus, afgeleide gevolgtrekkingen. Ook nadat echter op die wijze door het Kerkrecht de *inrichting* der Kerk en haar *regeling* is vastgesteld, blijft nog

een geheel andere vraag over, t. w. de vraag, op wat wijze de ambtsdragers in de practijk het best deze regeering zullen uitoefenen. De *kunst* van regeeren is heel iets anders, dan het maken van de wetten en regelingen voor het land. En zoo ook is het in de Kerk van Christus een geheel andere vraag, welke organisatie aan het Kerkelijk Instituut moet gegeven worden, en op wat wijs de ambtsdragers in die bestaande organisatie de regeering hebben uit te oefenen. Alleen nu met de beantwoording dier laatste vraag laat de Kybernetiek zich in. Het Kerkelijk regeeringstalent is het haar eigen domein. Dit talent heeft ze te bespieden, de theorie die aan de werking van dit talent ten grondslag ligt, bloot te leggen, en uit deze gegevens op te maken, wat hier in het algemeen als regel zij te stellen en als handleiding en vingerwijzing dienst heeft te doen. Hieruit volgt echter geenszins, dat de Kybernetiek niet ook op haar beurt zekeren invloed op het Kerkrecht zou uitoefenen. Niet voor wat de Kirchenverfassung aangaat. Deze toch gaat buiten het regeeringstalent om, en wordt uitsluitend beheerscht door de ordinantiën van den Christus. Maar behalve deze Kirchenverfassung stelt het Kerkrecht ook tal van regelen en bepalingen op, die meer afhankelijk zijn van plaats en omstandigheden, en daarom in de onderscheidene statuten, ook van gelijke grondbeginselen, vaak zeer uiteenloopen. Deze Kerkelijke bepalingen nu treden niet zelden in bijzonderheden, die bijna onmiddellijk de *uitoefening* der Kerkregeering raken, en in nauw verband staan met hetgeen practisch door het regeertalent beheerscht wordt. Het voorzitterschap b.v. in Kerkelijke vergaderingen hangt eensdeels af van de daarvoor gemaakte bepalingen, maar toch voor een nog grooter deel van de praesidiale kunst, en van het talent dat de tot het voorzitterschap geroepene ten deze bezit; en dit maakt dat de bepalingen voor het praesidium en de kunst van het praesidium zóó zeer uiteenloopen, dat de Kybernetiek ten deze corrigeerend op de gemaakte bepalingen kan inwerken. Vandaar dat de Kybernetiek deels haar *ideale* zijde heeft, t. w. als theorie voor de beste wijs om de Kerkregeering uit te oefenen, onder verband van ideale bepalingen; maar ook haar *practische* zijde, voor zoover ze geroepen is, om een betere wijze van Kerkregeering onder een bepaald régime aan te

geven. Vooral in de Luthersche kerken, waar men steeds meer inziet, dat de Kerkregeering gebonden is aan bepalingen, die haar ideaal karakter te na komen, dient ernstig op deze onderscheiding tusschen de Kybernetiek in idealen en in concreten zin gelet. En al is het, dat in de Gereformeerde kerken de Kerkregeering het te stellen ideaal veel nader komt, toch hield ook op het terrein dezer kerken nog zoo menig misverstand en verkeerd overblijfsel stand, dat ook hier de ideale Kybernetiek nog telkens met de geldende bepalingen in botsing komt. De taak der Kybernetiek blijkt daarom slechts in zooverre óók critisch te zijn, als zij te beoordeelen heeft in welk opzicht de detail-regelingen al dan niet aan de goede uitoefening van het Kerkelijk regiment in den weg staan.

Ten deele vindt de Kybernetiek uiteraard haar algemeene basis in de theorie van alle regeerkunst. Bij alle regeeren van menschen of menschelijke inrichtingen heeft men te doen met zekere algemeene gegevens van onze menschelijke natuur en van de gevolgen der zonde, die zekere antithese tusschen het regeerend gezag en de zelfstandigheid en den vrijheidszin der te regeeren personen of inrichtingen in het leven roepen. Voor de *νάτασις* van deze antithese nu gelden zekere algemeen menschelijke regelen, die van toepassing zijn bij elk regiment over menschen, en die uit dien hoofde ook de Kybernetiek niet straffeloos kan voorbijgaan. Zoo grif we dit echter toegeven, zoo ernstig moet er tegen gewaarschuwd, om toch aan de Kybernetiek niet de kunsttheorie der politieke regeerkunde ten grondslag te leggen. De politieke regeerkunde toch leert ons niet de algemeene theorie dezer kunst kennen, maar geeft ons haar toepassing onder bepaalde verhoudingen, en dat wel onder verhoudingen, die zoo concreet mogelijk tegen hetgeen in Christus' kerk geldt overstaan. De stellige uitspraak van Jezus is hier beslissend: *Οἶδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν, οὐχ οὕτως δὲ ἔσται ἐν ὑμῖν.* Een negatieve uitspraak waarnaast Paulus deze positieve plaatst: *οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χάριτος ὑμῶν* (2 Cor. I: 24), geheel in den zin van wat Jezus sprak: *ὅς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔστω ὑμῶν διάκονος* (Matth. XX: 26). De algemeene kunstregel voor het regeeren van menschen mag hier dus niet het stempel

ontvangen van het Overheidsgezag, dat domineert en *magistraal* is, en hiermee overeenkomstig dwingt met geweld, maar integendeel van het *ministerieele* karakter, dat aan alle kerkelijke ambt eigen is. Wie de Kerk regeert, regeert als een broeder onder de broederen, niet als een die met hoogheid bekleed is over onderdanen. Iets waar in de tweede plaats bijkomt, dat alle Kerkregeering moet worden uitgeoefend, als instrumenteele realizeering van het koninklijk regiment van Christus over zijn Kerk. Van souvereiniteit over de Kerk is onder menschen nimmer sprake, de eenige souverein is hier de Koning die aan de rechterhand Gods zit, en alle ambtsdragers op aarde zijn nooit anders dan *zijn* dienaren en zaakwaarnemers; en dat niet als plaatsvervangers van een Vorst, die zich tijdelijk met dit regiment niet kan inlaten, maar als instrumenten van een koning, die van uit de hemelen, door zijn genade, majesteit en Geest, alomtegenwoordig, zelf zijn koninklijk regiment èn generaal èn in het bijzonder over elk persoon uitoefent. Diensvolgens heeft de Kybernetiek juist na te sporen, welke wijziging de algemeene regeling voor de regeering van menschen tengevolge van dit tweeledig karakter van het Kerkelijk regiment ondergaat; wijzigingen die eensdeels teruggaan op de geestelijke gesteldheid en de gemoedsstemming, waarin verkeeren moet, wie de kerkregeering naar eisch zal uitoefenen, maar die toch ook leiden tot het ontdekken van zekere regelen voor die uitoefening zelve.

Op tweeërlei heeft de Kybernetiek hierbij haar aandacht afzonderlijk te vestigen, t. w. op de regeering van het Instituut als zoodanig, en op de regeering van de enkele personen door de Kerkelijke tucht. Voor wat nu het regiment van het Instituut als zoodanig aangaat moet onderscheidenlijk gelet op wat eisch is, bij het saamroepen van kerkelijke vergaderingen, bij het praesideeren van kerkelijke vergaderingen, bij het behandelen van zaken in deze vergaderingen, bij het afvaardigen naar kerkelijke vergaderingen, bij het verkiezen van een moderamen, bij het publiek maken van genomen besluiten, bij de uitvoering van het beslotene, bij het zorgen voor het kerkelijk archief, bij de verwickelingen van Kerk met Kerk, bij de aanraking van het kerkbestuur met de

Overheid, met vereenigingen van socialen aard, of met personen buiten zijn kring, bij de correspondentie met buitenlandsche kerken, bij de behartiging van de stoffelijke belangen der Kerk, bij het aanstellen van ondergeschikte ambtenaren, bij de verdeling van het dienstwerk, bij de controleering van het dienstwerk en zooveel meer. Bij alle deze bezigheden toch geeft wel de kerkenordering zekere vaste bepalingen, maar is toch de uitvoering grootendeels overgelaten aan het beleid, aan het talent, aan den tact en aan den practischen zin der kerkregeerders. En voor zoover nu deels de aard der zaak en de algemeene beginselen van het kerkelijk regiment, deels de voorbeelden van uitmuntende kerkregeerders, en deels de schadelijke of gunstige gevolgen van zekere aangewende practijken hier zekeren leiddraad aanbieden, is de Kybernetiek geroepen, dien leiddraad in theorie te brengen en systematisch uiteen te zetten.

En in de tweede plaats is de Kybernetiek geroepen, om de uitoefening der *kerkelijke tucht* te bestudeeren. Niet alsof ze deze zou te regelen hebben; dat deed de Christus in zijn Woord, dat liet hij door zijn Apostelen doen, en van die taak hebben de kerken zich in haar kerkenordeningen en formulieren gekweten; hiermee laat alzoo de Kybernetiek zich niet in. Maar als nu de Kerk overeenkomstig deze regelen de tucht in bepaalde gevallen heeft toe te passen, ontstaat de vraag naar den *modus quo*, en hangt van dien *modus quo* ter doelsbereiking zoo ongelooflijk veel af. Alle *tuchtrecht*, dat zich als *strafrecht* wil doen gelden, verderft in stede van te behouden, en deswege sticht ook elke uitoefening van kerkelijke tucht, die uit de hoogte wil oordeelen en op wrake zint, geen goed maar kwaad. Allereerst komt het hier dus aan op de uiteenzetting van het juiste standpunt en van de ware gemoedstemming, die bij alle oefening van tucht als regel behoort te gelden. Maar ook daarna rijzen allerlei vragen over de wijze waarop zulk een tucht heeft te beginnen; wanneer ze wel en wanneer ze niet moet worden aangewend; in hoeverre bij de oefening van deze tucht onderscheid is te maken tusschen personen van verschillende geestelijke dispositie en maatschappelijke positie; welke haar onderscheidene aanwending zijn moet

bij kerkelijke ambtsdragers en gewone leden der gemeente; tot welke stadiën men in een gegeven geval zal doorgaan; of de zaak publiek of privaat zal worden afgedaan; of men alleen of verzeelschap met andere ambtsdragers de tucht zal aanzeggen; of men ook procederen zal tegen gedoopten, maar die nog niet ten Avondmaal zijn toegelaten; of men citeeren zal voor den kerkeraad, of onder vier oogen zal handelen; of men de zaak *in casu* schriftelijk dan wel mondeling zal afdoen; welke houding men zal aannemen tegenover hen die uit de Kerk gebannen zijn, en zooveel meer. Altegader vragen, die zeer zeker schier in elk concreet geval een gevarieerde beantwoording eischen, maar die toch ook zoo ten deele een generaal antwoord toelaten, en het is dit meer generale antwoord dat de Kybernetiek heeft te geven.

Haar taak is alzoo:

1. Het onderscheidend standpunt van alle kerkelijke regeering uiteen te zetten.
2. De geschiedenis van de uitoefening van het kerkelijk regiment te doen kennen.
3. De kunsttheorie voor de regeering van het Instituut te ontwerpen.
4. De kunsttheorie te ontwerpen voor de uitoefening van de kerkelijke tucht.

HOOFDSTUK III.

DE DIACONALE VAKKEN.

§ 66. *De Diaconale vakken als zoodanig.*

De Diaconiek is onder de vakken, die op het ambt betrekking hebben, het dusver meest verwaarloosde. Dit is hieruit te verklaren, dat de jongste ontwikkeling dezer Theologische studiën bijna uitsluitend aan de schranderheid en den ijver der Duitsche onderzoekers te danken is, terwijl het Diaconaat juist *niet* in de Duitsch-Luthersche, maar alleen in de Gereformeerde kerken tot bloei was gekomen. Het is hier de plaats niet een geschiedenis van

het Diaconaat te geven, maar zooveel zij dan toch herinnerd, dat het ambt van Diaken in de Roomsche en Grieksche kerken, gelijk nu nog in de Episcopale Kerk van Engeland, geheel van zijn oorspronkelijk karakter beroofd was. Op den dienst der *τροπέζαι* (Acta VI: 2) zich beroepende, verbond men de Diakenen al spoedig aan den tafeldienst bij het Heilig Avondmaal, later aan den dienst bij het altaar. Zoo werd de Diaken eerst een hulpe van den priester, en later het Diaconaat zelf onder de ordines maiores opgenomen. Al meer viel hierdoor de Armenzorg uit het Diaconaat geheel weg, werd daarentegen ook het „praedicare” onder de dienstverrichtingen van den Diaken opgenomen en werd hij ten slotte niets anders dan een Verbi minister van lageren rang. Reeds Luther wees met ernst op dezen misstand, en stelde den eisch (Zie *Werke*, uitg. Walch. T. XIII. p. 2464) dat het Diaconaat in zijn oorspronkelijke zelfstandigheid als *Dienst der Barmhartigheid* hersteld zou worden; maar in de Luthersche kerken vond dit denkbeeld geen bijval, en wat in deze kerken nog Diaconus, Subdiaconus of Archidiaconus heet, zijn niets dan predikanten, die een overgeleverden titel blijven voeren, met het oog op de prebenden. Alleen de Gereformeerde kerken wisten in Genève, in Frankrijk, in Schotland en in Nederland de herstelling van het Diaconaat door te zetten, en sinds eeuwen weet men dan ook in deze kerken niet beter, of een welingerichte Kerk zonder Diaconaat ware ondenkbaar. De pogingen van meer dan ééne zijde aangewend, om met het oog op Philippus’ prediking, daar ook hij toch tot de zeven Jeruzalemsche Diakenen, *οἱ ἑπτα*, hehoorde, den uitsluitenden Dienst der Barmhartigheid als zoodanig uit Hand. VI: 1—6, Fil. I: 1 en 1 Tim. III: 8 en 12 weg te cijferen, vermochten tegen het Schriftuurlijk karakter van het Armen-Diaconaat niets, wijl immers de voorstelling geheel natuurlijk is, dat Philippus, die eerst Diaken van Jeruzalem was, later dit ambt nederlegde, en sinds tot Evangelist werd gewijd, En wat nog Dr. H. T. Jacobson in HERZOGS *Encyclop.* 1^e uitgave schreef, en Meijer in de 2^e ed. staan liet, dat de eischen voor het Diakenschap in 1 Tim. III: 8—13 gesteld, op bediening van het Woord zouden wijzen, vindt in den tekst geen den minsten steun, overmits met geen syllabe van het

Woord melding wordt gemaakt, en de probatio in vs. 10 bedoeld, een probatio *moralis* is. Ook wij houden ons daarom (in weerwil ook van Uhlhorns tegenspraak, *Christl. Liebesth.* I. p. 70) aan de voorstelling, dat het Diaconaat het ambt voor den Dienst *der Barmhartigheid* is, en als zoodanig in het Kerkelijk kader zijn vaste plaats moet innemen.

In Duitschland echter, waar een Diaconaat in Schriftuurlijken zin bijna uitsluitend nog in enkele Gereformeerde kerken wordt gevonden, is thans een *vrij* Diaconaat opkomende, dat geheel *buiten* de Kerkelijke organisatie staat, en het is in verband met dit *vrije* Diaconaat, dat men de geheele „inwendige zending” die insgelijks meest van particulieren uitgaat, onder de Diaconale benaming als eenheid saamvat. Dit nu was weer oorzaak dat men, de noodzakelijkheid inziende, om ook een Diaconiek, als kunsttheorie voor den Dienst der Barmhartigheid in het leven te roepen, zich al meer gewende, hieronder *niet* de kunsttheorie van het Diaconale *Ambt*, maar die voor de „Innere Mission” in haar breede vertakkingen te verstaan. Voor ons daartegen vallen de werkzaamheden der dusgenaamde „inwendige zending” niet onder de Diaconiek, maar onder de *Laicale* vakken, die in het volgende hoofdstuk ter sprake komen, en juist hierdoor is het ons mogelijk, zonder verwaarloozing der Innere Mission, nochtans aan de Diaconiek, in zuivere coördinatie met de didascalische en presbyteriale vakken, als kunsttheorie voor het Diaconale *ambt*, een eigen plaats aan te wijzen. De bespreking van dit Ambt *als ambt* hoor natuurlijk in het Kerkrecht thuis, en de Diaconale vakken, waarover we thans handelen, hebben alzoo uitsluitend een antwoord op de vraag te geven, *op wat wijze de Diaken zich van zijn ambtsbediening heeft te kwijten*. Deze vraag is dusver nog slechts zelden onder de oogen gezien. Het Diaconaat heeft in de Gereformeerde kerken meer practisch gehandeld, dan zich tot de bewustheid der theorie verheven. Vandaar de achterlijkheid dezer studievakken. Thans echter, nu de sociale nooden hand over hand toenemen, en ook tot de Kerk van Christus steeds luider de roepstem der lijdenden uitgaat, is de ure gekomen, om ook deze vertakking van het Kerkelijk ambt in haar bediening van naderbij te keuren. De Diaconiek deelt zich daarbij vanzelf in drie hoofddeelen. Ze

heeft armoede en lijden te *voorkomen*, ze heeft armoede te *lenigen* en lijden te *verzachten*, en eindelijk heeft ze zich *de middelen* te verschaffen, om aan haar roeping te kunnen beantwoorden. Zoo ontstaat er een *Prophylaxis*, een *Boëthesis*, en een *Lêpsis*, wier theorie haar bestudeering vindt in:

1. de Prophylactiek,

2. de Boëthethiek

en 3. de Lêpsiek

die saam den kring dezer studiën uitmaken. Steeds echter sta hierbij op den voorgrond, dat ook het Diaconale ambt uit het ambt van den Christus zelven genomen is. Gelijk Hij het land doorging, niet alleen om het Evangelie te prediken, maar ook om de kranken te genezen en de hongerigen te spijzigen, zoo ook moet de Kerk van Christus nog steeds den Dienst der *Barmhartigheid* met den Dienst van het *Woord* verbinden.

§ 67. De Prophylactiek.

De opvatting van de Diaconale taak, als bestond die uitsluitend in de *bedeeling* der noodlijdenden, vindt geen verdedigers meer. Men ziet in, dat alleen de *meerdere* uit gunste zijn *mindere* „bedeelt,” en dat er onder *broederen* alleen sprake kan zijn van *mededeelen* (μεταδίδουαι, Ef. IV: 28, Luc. III: 11, en κοινωρεῖν, Rom. XII: 13, Gal. VI: 6), reden waarom „aan de rijken in deze tegenwoordige wereld” wordt aanbevolen, dat ze εὐμεταδότοι zullen zijn (1 Tim. VI: 18). Van „bedeeling” kan in een *onchristelijke* maatschappij, kan tegenover vreemden, kan van de zijde der Overheid sprake zijn, maar niet onder de „leden van hetzelfde lichaam.” In verband hiermede heeft het dan ook beteekenis, dat juist de drager van het Ambt der Barmhartigheid in praegnanten zin δάκρυος heet. Hij vooral moet er zich van bewust blijven, dat hij een *dienaar* is. Immers niets verleidt zoozeer tot hoogheid als het in handen hebben van gelden, die men wekelijks of dagelijks aan hulpbehoevenden uitdeelt, en juist daarom heeft met name de Diaken er behoefte aan, dat het *ministerieel* karakter van zijn dienst hem tot in den naam van zijn ambt herinnerd worde. Van „bedeeling” weet de Schrift alleen bij de gaven des Heiligen

Geestes, die God uit genade uitdeelt; het uitdeelen der liefdegaven daarentegen heeft de gemeenschap der broederliefde tot grondslag. Wat in Acta V : 32 v.v. staat, dat de geloovigen *μία καρδία* en *μία ψυχή* waren, en dat op grond daarvan *ἅπαντα αὐτοῖς κοινά* waren, zoodat er geen enkele *ἐνδεής*, d. i. behoeftige, onder hen gevonden werd, moet dan ook niet als een opwinding van het oogenblik geminacht, maar is en blijft steeds *het beginsel*, waarvan de Diaconale bemoeiing heeft uit te gaan. Uit dien hoofde mag het denkbeeld niet blijven heerschen, alsof de Diakenen uitsluitend „op de armen” in engeren zin hadden te letten; zoodat het bijna voor schande wordt gerekend, als men in handen van de Diaconie valt. Integendeel, de Kerk van Christus moet van uit haar geestelijk centrum ook medicijn bieden tegen het kwaad van het Pauperisme, en de bede „armoede of rijkdom geef mij niet, maar voed mij met het brood mijns bescheiden deels” tot verhooring brengen (Spreuk. XXX : 8). Vandaar de roeping van het Diaconaat, om niet dan eerst op te treden, als het kwaad van het Pauperisme uitbot, maar zoo mogelijk de uitbreking van dit kwaad *te voorkomen*. Van dezen plicht nu kwijt het Diaconaat zich door geestelijke en stoffelijke middelen. Geestelijk door de verwaarloozing van het gezinsleven tegen te gaan, en het besef te doen doordringen, dat de *ἐνσέβεια* een *πορισμὸς μέγας* is, mits *μετὰ ἀνταρτίαν*. (1 Tim. VI : 6). Juist daarom moet een Diaken toonen, *dat hij zijn eigen huis wel regeert*, iets wat voor administratieve bedeeing geen eisch is, maar wel eisch wordt, als de Diaken geroepen is, om gezinnen, die door slecht regiment of onordelijkheid ten ondergang neigen, tot orde en matigheid terug te roepen. Dit toch kan hij niet doen, als zijn eigen huis als onordelijk bekend staat. De geestelijke zijde van zijn ambt mag niet weggecijferd, maar moet toch steeds *diaconaal* blijven. en niet de algemeen geestelijke vertroosting, maar het Woord Gods voor het huiselijk leven en voor beroep en bedrijf moet door den Diaken onder de slordige geloovigen uitgaan. Toch mag het bij dit geestelijke ook weer niet blijven. De Diaconie moet ook, waar een maatschappelijke inzinking dreigt, en deze alsnog door broederlijke tusschenkomst te voor-

komen is, het kwaad pogen af te wenden, hetzij door raad, hoe de zaak of het bedrijf weer in fleur te brengen, hetzij door tijdelijke geldschieting op kleine schaal, opdat de broeder gered en de smaad van de gemeente afgewend worde. Deze twee deelen van de Prophylaxis, waartoe de Diaconie geroepen is, hebben nu elk haar vertakking, naar gelang van den aard der nooden die dreigen, van de sociale verhoudingen, te midden waarvan men leeft, en van de zeer onderscheiden oorzaken, waaruit zulk een noodstand geboren wordt. Die oorzaak toch kan liggen in eigen schuld, kan schuilen in ziekte of zwakte, kan te zoeken zijn in onvoorziene verliezen en zoo veel meer, en dit alles heeft op de wijze van behandeling invloed. Overmits nu echter de Diakenen in den regel geen mannen zijn, die de onderscheidene factoren, die hier in aanmerking komen, met de noodige fijnheid weten te onderscheiden, en in haar werking op elkander na te gaan, is het de roeping der Diaconiek deze prophylactische bemoeiing van het Diaconaat tot meerdere helderheid en onder vaster regel te brengen, opdat het zoo ingewikkelde probleem de verarming van de zijde der Kerk, althans binnen haar kring, een redelijke oplossing vinde. Natuurlijk is hier in groote Volkskerken, waarin slechts een kleine geloovige kern schuilt, en die vooral in de groote steden geheel het Pauperisme in haar schoot bergen, geen denken aan. Dit echter pleit wel tegen het denkbeeld van zulk een *onschriftuurlijke* Volkskerk, maar *niet* tegen de prophylactische roeping der Diaconie.

§ 68. *De Boëthetiek.*

„Koinoniek” zou als naam boven „Boëthetiek” te verkiezen zijn geweest, indien de Diaconale hulpebieding in financieele ondersteuning en mededeeling van geld opging. Dit echter is niet zoo. De Diaconale dienst strekt zich uit over allen uitwendigen noodstand, over gebrek aan middelen om te leven, over de ziekenverpleging, over de verzorging van weezen en ouden van dagen, van blinden, krankzinnigen, idioten, kortom tot de voorziening in allen nood, waarin de vloek om der zondewil uitkomt. Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat daarom de Diaconie de natuurlijke verzorgers moet verdringen of vervangen.

Van Godswege zijn vader en moeder, zijn broeder en zuster, en is zelfs de familie in de naaste graden van bloedverwantschap de eerst geroepene; en de Diaconie mag alzoo, om niet tegen de natuurlijke ordinantiën Gods in te gaan, eerst daar optreden, waar de natuurlijke verzorger ontbreekt, of door onmacht of door onwil zich onthoudt. Maar mits die grens geëerbiedigd blijve, is het de roeping der Diaconie om in den uitgebreidsten zin hulpe te bieden (βοηθεῖν, Matth. XV : 25, Marc. IX : 22) en zich bij geen enkelen nood, welke die ook zij, vreemd te houden. Het particulier initiatief behoeft daarom niet onderdrukt, en de Diaconie behoeft niet op te treden, waar reeds buiten haar bemoeiing hulpe gebracht werd; maar toch is het zaak, dat tusschen deze particuliere hulpebieding en de hulpebieding der Diaconie zeker verband ontsta, opdat misbruik voorkomen worde, en de Diaconie niet, bij plotseling wegvallen van particuliere hulpe zich op eens voor een taak geplaatst ziet, die haar kracht te boven gaat. Ook naar de zijde der Overheid behoort de Boëthetiek de grens der Diaconale bemoeiing af te bakenen, opdat de Diaconale hulpe niet een duplicaat van de Overheidszorge zij of in haar aanhangsel ontaarde. Hetzelfde geldt van de verhouding der Diaconale hulpe tegenover neutrale stichtingen of invloedrijke vereenigingen, die zich op philanthropisch gebied ingang verschaften. De Diaconie moet steeds hierin haar eigen kenmerk blijven bezitten, dat zij *van de Tafel des Heeren* het geld neme dat *Hem* gewijd is, en dit als *van den Christus komende* uitdeele. En evenzoo moet alle verdere hulpebieding niet afgeleid uit de gemeene menschenliefde, maar uit de liefde „die door den Heiligen Geest in onze harten is uitgestort” (Rom. V : 8). Al wat de Diaconie anders dan uit den schat van Christus, in zijn Naam, en als daartoe door Hem gemachtigd, bezielde en bekwaamd, doet, gaat tegen den aard van het Diaconale ambt in.

De tweede taak der Boëthetiek is, nauwkeurig na te gaan op wat wijze de hulpebieding doel treft. Ook hier kan insluipen, en sloop vaak in, een ijver zonder verstand, of erger nog bureaucratische sleur. Het moet daarom een ernstig onderwerp van onderzoek uitmaken, op wat wijze te helpen zij, om waarlijk den

noodstand te boven te komen, en niet dien noodstand te bestendigen of zelfs het kwaad van het Pauperisme te voeden. Hetgeen ook op niet-kerkelijk gebied ten deze onderzocht is, kan hierbij als leiddraad dienen, maar toch de Boëthetiek heeft dit punt bijzonderlijk met opzicht tot de verhoudingen in de Kerk van Christus te onderzoeken; want wel biedt ze, des vereischt, ook aan wie geen huisgenoot des geloofs is hulpe, maar dit blijft toch in onze omgeving, uitzondering. Het doel der Diaconale hulp mag niet zijn, een arme als arme op de been te houden, maar hem èn voor het oogenblik te helpen èn uit zijn pauperistische inzinking op te beuren; of ook, waar dit, om ziekte of ouderdom, bij hem niet meer kan, dan althans het Pauperisme te weren bij zijn kinderen opdat het geslacht der pariah's uit onze Christelijke kringen geheel verdwijne. Oordeelkundig helpen, niet individueel bijspringen, maar rekenen met geheel den toestand van het gezin, nooit helpen dan na onderzoek, geen helpen op stoffelijk terrein zonder geestelijke en zedelijke opbeuring, controleering van het effect der hulpe, en zooveel meer, behoort deswege de diaconale handeling te besturen.

En de derde taak eindelijk der Boëthetiek is, om de Diaconale hulpebieding te leiden op het zeer onderscheiden terrein van haar arbeid. Ze heeft te zorgen voor hulpbehoevenden, maar ook voor weezen en ouden van dagen, voor zieken en krankzinnigen, voor blinden en idioten, voor opvoeding en correctie van verwilderde elementen, en op elk dezer terreinen van den Diaconalen dienst doen zich andere problemen voor en doen zich andere eischen gelden. Reeds de verhouding waarin deze verschillende Diaconale diensten tot elkander staan, eischt onderzoek. Anders toch leidt hypertrophie van den éénen dienst zoo licht tot atrophie voor de overigen, gelijk het niet zelden voorkwam, dat men voor elken wees per week *f* 3.— uitgaf, en een weduwe met vijf kinderen met *f* 2.— afschepte. Voor de verpleging van weezen en ouden van dagen heeft de Boëthetiek het vraagstuk der verpleging in gestichten te onderzoeken, een stelsel dat in Zuid-Europa, onder Romaanschen invloed, sterk gedreven is, maar in de Germaansch-reformatorische landen steeds op verzet stuitte, en met name in

de Gereformeerde landen steeds bestreden werd met den eisch, dat het gezins- en familieleven ook hier uitgangspunt moest blijven. Nog moeilijker is de vraag op welke wijze de verspreide diaconiën gezamenlijk voorzien zullen in de verzorging van krankzinnigen, blinden, idioten enz., en op wat wijze zij de zieken zullen verzorgen en de ziekenverpleging zullen inrichten. Waar dan ten slotte nog bijkomt, dat de Boëthetick ook de verhouding heeft te bestudeeren, waarin het Diaconale ambt staat tot die vele helpers en helpsters, *γῆραι*, zonder wier liefderijke hulp de Diaken bij de volvoering van zijn taak zoo weinig vermag,

§ 69. *De Lêpsiek.*

Eerst in Amerika heeft óók de Lêpsiek de aandacht getrokken, en is ze reeds eenigermate tot theorie verheven. De Diaconie heeft toch een *dubbele* roeping, niet enkel om van de Tafel des Heeren te nemen, maar ook om te zorgen, dat de Tafel des Heeren niet ledig zij. De Diaken staat alzoo tusschen de betergestelden en de mindervermogenenden in de gemeente als tusschenschakel in. Sociale gelijkheid is niet naar Gods bestel en is ook in Act. V : 32 niet bedoeld, blijkens Petrus woord tot Ananias *οὐκ ἔμενεν σοὶ πρᾶθέν ἐν τῇ σῇ ἑξουσίᾳ ὑπὲρ οὗ* (Act. V : 4); maar wel is het de roeping der Diaconie om de zondige en overdreven ongelijkheid op sociaal gebied te temperen. De Christelijke religie voedt de weelde niet, maar dringt op matigheid en soberheid, en laat dus geen gelegenheid voor het besteden van groot fortuin ten eigen profijt. Ook het verzamelen van schatten op aarde druischt tegen den Geest des Heeren in (Matth. VI : 19 : *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς*). Past men nu hierop den regel toe, dat alles wat de Christenen bezitten, niet *hun* eigendom is, maar het *eigendom van Christus*, en dat zij hierover slechts als *rentmeesters* gesteld zijn, dan zal men beseffen, hoe het Diaconale ambt is aangewezen, om in den Naam des Heeren, het naleven van deze regelen in de gemeente te bevorderen. Steeds hebben dan ook onze Gereformeerde schrijvers over het Diaconaat er op aangedrongen, dat de Diakenen hun roeping niet eenzijdig zouden opvatten, en dat ze niet alleen voor *de armen*, maar ook voor *de*

rijken hadden te zorgen, voor de armen opdat hun nood gelenigd werd, en voor de rijken opdat ze in de kwijting van hun rentmeesterschap niet te kort schoten. Een plicht die ze met name te vervullen hadden bij de zeer gegoeden, of ook bij de welgestelden met geen of weinig kinderen.

De tweede taak der Lêpsiek is, om de *kunst van het geven* in de gemeente te kweeken. De ervaring der vrije kerken leert nu reeds, tot wat hoogte deze kan worden opgevoerd, zonder dat de gemeente er uit sociaal oogpunt schade onder lijdt. Zelfs toonde de uitkomst, hoe kerken, die, gelijk in Amerika, Schotland, Zwitserland en Nederland zonder eigen praebende of staatssubsidiën leven, voor het schoolwezen en voor de zending verre weg meer offerden, dan de rijkst gedoteerde Kerken. Ook hierbij nu gelden psychologische regelen, die echter steeds aan den regel van Gods Woord onderworpen moeten blijven, De aalmoes moet in het verborgene blijven, of ze heeft haar loon weg. Geen vertoon van mildheid, maar betoon van liefde, moet den regel blijven aangeven. Maar onder dit voorbehoud moet de gemeente wel ter dege worden *geoeffend* in het geven, en moet deze edele kunst ook door de Diaconie stelselmatig worden aangekweekt en geheiligd. Geheiligd ook in dien zin, dat de nooden in eigen boezem niet vergeten worden, om toch maar in actie op allerlei ander gebied te kunnen schitteren.

En eindelijk in de derde plaats heeft de Lêpsiek de vele vraagstukken van technischen en administratieven aard te onderzoeken, die bij het Diaconaal beheer zich telkens voordoen. Reeds de wijze van collecteeren is een zeer uitgebreid vraagstuk. Vermeerdering van collecten toch in den dienst der gemeente leidt er toe, dat de massa der minder vermogenden naar verhouding *veel meer* geeft, dan de meer gegoeden, en geraakt alzoo in tegenspraak met de geestelijke ordinantie van Christus Kerk. Zal men collecteeren onder den dienst, of na afloop? Collecteeren met gesloten zak of op open schaal? Mag het Diaconaat op den Dag des Heeren dit geld bezorgen? Zal men alleen collecteeren in de kerken, of ook contributie aan de huizen ophalen? Zal zulk een rondgaan alleen bij de leden der Kerk, of ook bij anderen plaats hebben? Zal men

behalve de collecte ook vaste inschrijvingen van de meer gegoe-
den vragen? Daarbij komen dan de administratieve vraagstukken,
met name de vraag of de Diaconie kapitaal mag opleggen, of
dat ze steeds van wat inkomt heeft te leven; en verder de niet
minder belangrijke vraag, hoe in een soms uitgebreid collegie de
boekhouding en het beheer van de gelden moet geregeld, om
alle misbruik en ontrouw te voorkomen, en zorg te dragen
dat er niet uit Diaconaal wanbeheer schade en schande over de
Gemeente kome.

De bijna algeheele verwaarloozing van deze Lêpsiek heeft reeds
zoo menig kwaad in de Gemeente doen insluipen, een kwaad
daarin vooral uitkomend, dat de Diaconie vaak den gloed der
liefde en der Barmhartigheid door de koude van de Bureaucratie
heeft laten blusschen, en alzoo het schoone woord van Hand.
VI: 5 in vergetelheid begroef, dat ook de Diakenen zijn moeten
„mannen vol van kracht en des Heiligen Geestes.”

HOOFDSTUK IV.

DE LAÏCALE VAKKEN.

§ 70. *De Laïcale vakken als zoodanig.*

Op zichzelf schijnt het onlogisch, om onder de studievakken,
die de kunsttheorie van het Ambt onderzoeken, ook de Laïek op
te nemen. Het *Ambt* schijnt juist tegenover het *Λαός* te staan,
en alzoo het „volk”, dat zijn de „geloovigen”, uit te sluiten. Die
indruk ontstaat echter alleen doordien men bij „Ambt” aan *munus*,
of aan ἀρχή denkt, en uit het oog verliest, dat in de Kerk van
Christus de ambtsdragers nooit anders zijn dan δάκρυοι, ministri,
συνεργοί, zoodat de tegenstelling tusschen Overheid en Volk hier
wel bestaat tusschen Christus als den Koning der Kerk en de
leden dier Kerk, maar *niet* tusschen de geloovigen, die in *engeren*
en de geloovigen, die in *ruimeren* zin δάκρυοι zoowel van Christus
als van zijn Kerk zijn. Zulk een tegenstelling had ongetwijfeld
in de bedeeïing der Schaduwen bestaan. Het priesterschap van

Aäron droeg een clericaal en hierarchisch karakter, en berustte zelfs op geslachtsonderscheiding onder het volk. Maar alzoo is het in de Kerk des Nieuwen Verbonds niet. De geloovigen zelven zijn thans *γένος ἐκλεκτόν*, een *βασιλειον ἱεράτευμα*, een *ἱεράτευμα ἁγίων* geroepen om *ἀντιέγκαι θυσίας πνευματικὰς εὐπροσδέκτους τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1 Pe. II: 5, 9). Zoowel het woord *διακονία* als het woord *λειτουργία* wordt voor de geloovigen gebezigd (2 Cor. IX: 12, XI: 8). En de kerken der Hervorming hebben dan ook, juist ter bestrijding van de tegenstelling, die Rome tusschen *κλήρος* en *λαός* stelde, het „algemeen priesterschap der geloovigen” krachtig op den voorgrond geschoven. Wel is men later hierin weer verslapt, en is de deelneming van de geloovigen aan de kerkelijke aangelegenheid weer tot bijna niets herleid; maar dit geschiedde in strijd met het beginsel, en althans de Gereformeerde kerken kennen in haar belijdenis zekere *partes* aan het volk toe evenals zekere *functio* aan de Ministri (*Conf. Belgica* Art. XXIX en XXXI); leggen op de roeping van den Christen als lid der Kerk vollen nadruk (*Heid. Cat.* XI, 32); en handhaven ook thans nog het medezeggenschap der „geloovigen” in de kerkelijke practijk.

Intusschen wordt toegestemd, dat de ambtelijke roeping der geloovigen dusver nog weinig aanleiding gaf tot nauwkeuriger onderzoek naar de wijze waarop de geloovigen zich van deze roeping hebben te kwijten. Onder wat men tot dusver noemde de „practische vakken” is van een *Laïek* in den eigenlijken zin des woords nog geen sprake geweest. Eerst de ommekeer in geheel onze levensverhoudingen, die ook op kerkelijk terrein invloed oefende, heeft er allengs toe geleid, om de *actio populi ecclesiae* sterker te doen uitkomen, zoowel op evangeliseerend, als missionair en philanthropisch gebied. Voor zoover dit echter noodzaakte, om ook de bezigheid der geloovigen ter sprake te brengen, heeft men dit gedaan onder de Diaconiek, hiermee de dubbele fout begaande, 1^o. dat men het diakonaat niet langer als *ambt* beschouwde, en 2^o. dat men het „volk”, dat zijn „de geloovigen”, liet handelen niet in hun qualiteit van *membra ecclesiae institutae*, maar als particuliere personen. Slaat men daarentegen VOETIUS, *de eccl. polit.* Utrecht, 1669, III, p. 22 v.v. op, dan ziet men, hoe

op Gereformeerd standpunt deze verwarring van begrippen van meet af werd buitengesloten. Krachtens het „algemeen priesterschap der geloovigen” staat de reeks voor ons nog, gelijk ze voor Ignatius stond in zijn *ep. ad. Magn.* p. 55: *μηδὲ πρεσβύτερος, μηδὲ διάκονος, μηδὲ λαϊκός*. Het Diaconaat is en blijft een eigen ambt naast het Ministerium en het Presbyteriaat, en de „geloovigen” hebben *in hun qualiteit* van leden der geïnstitueerde kerken eigene functiën uit te oefenen, soms zelfs *tegenover* het ambt in engeren zin.

Hierbij worde echter in het oog gehouden, dat juist in het *populus ecclesiae* de overgang ligt tusschen de Kerk als *instituut* en de Kerk als *organisme*. Als leden der organische Kerk worden de kinderen der geloovigen ten Heiligen Doop gepresenteerd om alsnu ook in de *ecclesia instituta* te worden ingelijfd. Deels hebben ze dus te handelen als leden der organische, en anderdeels als leden der institutaire Kerk. Het is in hun persoon, dat uit het organisme het instituut opkomt, en eveneens in hun persoon dat het instituut weer in het organisme overgaat. Uit dien hoofde is te onderscheiden tusschen hun *institutaire* en hun *organische* functiën, alsmede te letten op het verband tusschen deze beide. Levert nu de ontwikkeling van het sociale en kerkelijke leven aan deze functiën der „geloovigen” steeds meerdere belangrijkheid, dan gaat het niet aan, dat de Diaconalgie wel onderzoek zou instellen naar de beste wijze, om de didascalische, presbyteriale en diaconale functiën te vervullen, maar zich onttrekken zou aan gelijksoortig onderzoek naar de theorie voor de uitoefening van de functiën der geloovigen als *διάκονοι Χριστοῦ*. Het vak van studie nu, dat naar deze theorie onderzoek instelt, noemen wij de *Laïek*, en ingevolge de dubbele roeping der „geloovigen” onderscheiden we hierbij tusschen de *institutaire* Laïek en de *organische* Laïek, als saâm de kunsttheorie voor geheel de actie der „geloovigen” op kerkelijk terrein omvattende.

§ 71. *De institutaire Laïek.*

Steeds is er van de zijde der Gereformeerden nadruk op gelegd, dat de *potestas ecclesiae* rustte in de geloovigen. Ze achtten niet te kunnen volstaan met de *Libertas Christiana*, ofschoon ze reeds hieronder niet minder begrepen dan het recht tot beoordeeling

der ambtsdragers, het recht van aanklacht, en het recht om zich tijdelijk of duurzaam van de ambtsdragers af te scheiden; drieërlei recht, waarvoor ze zich beriepen op 1 Cor. VII: 23, 1 Cor. X: 16, 1 Joh. IV: 1 al. Neen ook in positieven zinkwam aan de ecclesia als zoodanig de *potestas* toe, en wel een *potestas dogmatica*, *ordinis* en *iurisdictionis*, gelijk Voetius dit *Pol. Ecel.* I: 114 v.v. en III p. 22 v.v. uit de Heilige Schrift betoogt. Deze *potestas* is zelfs onvervreemdbaar. De „geloovigen” kunnen ze nooit op anderen overdragen en niemand op aarde kan ze aan de „geloovigen” ontnemen, overmits de Koning der Kerk, die zelfs alleen de *potestas magistralis* bezit en uitoefent, deze *potestas ministerialis* in de Kerk zelve gelegd heeft, en alleen de *directio rerum* aan de ambtsdragers in engeren zin voorbehield. Dit moest hier met een enkel woord herinnerd worden, omdat de Gereformeerde beginselen van kerkrecht slechts in enger kring bekend zijn; maar natuurlijk moet niet hier, bij de institutaire *Laïek*, maar in het kerkrecht worden uitgemaakt, welke functiën in het kerkelijk instituut aan de leden zijn opgedragen, waarna de *Laïek* zich alleen bezighoudt met de geheel andere vraag, op wat wijze de leden zich naar eisch van deze taak kunnen kwijten.

Deze institutaire functiën nu onderscheidt men het best in normale en abnormale. Normaal zijn deze functiën als de verhouding tusschen den ambtsdrager en den „geloovige” geen aanleiding aan de geloovigen geeft, om tegen de ambtsdragers in verzet te komen. In dien normalen toestand toch is alle *directie* der kerkelijke aangelegenheden bij de ambtsdragers, en wijzen deze van-zelve aan de „geloovigen” den weg, dien zij te gaan hebben, Maar de toestand kan ook *abnormaal* wezen of worden. Hij is abnormaal als er in een plaats, waar nog geen Kerk is, tot stichting van een ecclesia instituta moet worden overgegaan, gelijk dit met name in Amerika thans telkens voorkomt; en hij wordt abnormaal indien de ambtsdragers hun plicht verzaken, hierdoor de Kerk in ongeloof en zedeloosheid dreigt te verzinken, en de questie der reformatie van de gereformeerde Kerk aan de orde komt. Het is vooral dit laatste vraagstuk, dat uit den aard der zaak in de dagen der Reformatie hoofd en hart vervulde, minder

nog in de Luthersche dan in de Gereformeerde kerken, overmits in Zwitserland, Frankrijk, Schotland en Nederland de reformatie meer van het volk uitging; en dat dan ook door de Gereformeerde Canonici het breedvoerigst ontwikkeld is. Schrijver dezes heeft dit laatste onderwerp afzonderlijk behandeld in zijn *Tractaat van de Reformatie der Kerk* (2^e ed. 1884. Amst.), en acht uit dien hoofde daarnaar te mogen verwijzen. Doch ook afgezien van deze abnormale functiën, die aan het ambt der geloovigen inhaerent zijn, hebben de „geloovigen” ook in de normale verhoudingen zich van onderscheidene functiën in het institutaire leven te kwijten. Ze hebben deel te nemen aan de benoeming van de Dienaren des Woords, van de Ouderlingen en van de Diakenen. Ze hebben te oordeelen over de vraag, of van elders komende leden als leden zullen worden aangenomen, en of aan vertrekkende leden een goed getuigenis zal worden afgegeven. Ze hebben hun medeleden te vermanen, en, waar noodig, voor de ambtsdragers, te brengen en alzoo deel te nemen aan de uitoefening der kerkelijke tucht. Ze hebben den dienst der leeraren en der ouderlingen na te gaan, en daarover, voor zooveel noodig, klachten aanhangig te maken. Ze hebben het beheer der Diaconie te contrôleeren, en in alle handelingen van het Instituut actief mede te leven. En al bepaalde de uitoefening dezer functie zich meestal tot een *consensus tacitus*, dit mag toch alleen zóólang als alles wel loopt. Geen Dienaar des Woords b.v. mag worden ingeleid zonder vooraf herhaalde malen aan de Gemeente te zijn voorgesteld; en het is de Gemeente die te waken heeft, dat Dienaren van verkeerde leer of verkeerde daden uit de Kerk geweerd blijven. Had de Gemeente deze plichten steeds naar eisch vervuld, dan zou alzoo het ongeloof nooit op den kansel zijn doorgedrongen, en het is derhalve het slapen van het „Ambt der geloovigen” waardoor ten deze het Ambt van den Dienst des Woords bedorven is.

Men vergist zich uit dien hoofde, indien men zegt dat de Laïek uitsluitend voor de abnormale functiën leiding moet geven. Want wel wordt toegestemd, dat dan vooral de uitoefening dezer functiën moeite oplevert, en alzoo de juiste methode van handelen onderzoek eischt. Maar toch de abnormale toestanden worden meest

juist daaruit geboren, dat de normale functiën der „geloovigen” niet naar behooren werden waargenomen. Dit is meestal daaraan te wijten, dat de één op den ander vertrouwt, en zoo ten slotte niemand optreedt. De vraag, op wat wijze een talrijke gemeente er toe kan gebracht worden, om actief mede te leven en den tacitus consensus niet in een bloote formaliteit te laten ontaarden, is uit dien hoofde uiterst belangrijk, en een goede „institutaire Laïek” die niet alleen voor de abnormale maar ook voor de normale functiën de juiste theorie aanwees, zou voor het welwezen der Kerk een ver van onbelangrijke bijdrage leveren.

Ten slotte komen hier nog in aanmerking die meer speciale functiën, die de geloovigen als „helpende” broeders en zusters in de institutaire Kerk hebben uit te oefenen. De *χῆραι* uit 1 Tim. V: 9 v.v. stonden niet in het ambt van Diaken, maar waren toch op bijzondere wijze in den dienst der Kerk opgenomen. Den dienst dezer *χῆραι* kan de Kerk ook thans niet ontberen. En hierbij komen dan de zoo veelzijdige andere diensten, als die van voorlezer, organist, wijkbezoeker, ziekenverpleger, koster als anderszins, die op vasten voet met de kerkelijke organisatie in verband staan. De verhouding nu van deze dienende broeders en zusters tot het instituut mag nooit zijn die van huurling of suppoost, maar moet altijd blijven een betrekking van broeder- en zusterdienst, ook al is er salaris aan verbonden; immers salaris trekt ook de Dienaar des Woords. De institutaire Laïek heeft deswege ook dit veld van kerkelijken arbeid te overzien, en ook hiervoor de beste wijze van bearbeiding aan het licht te brengen. Ook de „Prophetie”, gelijk Ioānnes à Lasco ze te Londen invoerde, zou, bijaldien ze te herstellen ware, in ditzelfde kader thuishooren.

§ 72. *De organische Laïek.*

Van niet minder uitgebreiden omvang is het terrein der *organische* Laïek, die de beste wijze van doen te onderzoeken heeft niet voor wat de institutaire functiën der geloovigen aangaat, maar voor wat betreft hun optreden uit particulier initiatief. Want wel mag de band, die ook hierbij de geloovigen aan het instituut bindt, niet uit het oog worden verloren, en mogen deze ook bij hun

particulier optreden hun qualiteit als lid der Kerk niet verloochenen, maar toch handelen ze hier uit eigen hoofde en niet meer naar de functiën, die de Kerkenordering op hen legt, of de rechten die het Kerkrecht hun toekent. Ook bestaat er geen volstrekt bezwaar om op dit terrein van particulier initiatief ter wille van redenen, die buiten de Confessie omgaan, met Christenen uit andere kerken saâm te werken. Het institutair verband wordt hier dus wel niet losgelaten, maar niet van dit institutair verband gaat ten deze het motief tot actie uit. Wel is het daarom aan te bevelen, dat zoodra men niet enkel persoonlijk handelt, maar met anderen samen in vereeniging optreedt, deze vereeniging op zekere wijze met het Bestuur van het Instituut in contact worde gebracht, maar ook waar deze band gelegd wordt, geschiedt dit niet, omdat het Instituut dit eischen kan, maar omdat de uit particulier initiatief opgekomen vereeniging zulks zelve wenscht. De aldus ontstane band kan dan ook nooit anders dan contractueel zijn.

Deze levensuiting op Christelijk terrein van het particulier initiatief kan zondigen òf per *defectum* òf per *excessum*. Ze zondigt per *defectum*, indien ze in het kerkelijk en maatschappelijk leven alle Christelijke actie aan den Kerkeraad overlaat en zelve stilzit; maar ook ze zondigt per *excessum*, indien ze te weelderig, te heerschzuchtig, te bemoeiziek optreedt, en er feitelijk op uit is, om aan den Kerkeraad het werk uit de handen te nemen. De organische Laïek heeft deswege in de eerste plaats te letten op de juiste verhouding van het particulier initiatief tot het institutaire leven der Kerk. De grens die beiden scheidt is niet zoo gemakkelijk aan te wijzen, en mag evenmin naar willekeur getrokken. De vrijheid van het particulier initiatief mag niet, gelijk in de Roomsche Kerk òf worden gedood, òf aanstonds institutair worden gemaakt, maar evenmin mag, gelijk dit in Engeland en Amerika niet zelden het geval is, aan het Instituut uit handen genomen, wat tot zijn domein behoort. De zending is geen zaak van particulier initiatief, maar van de institutaire Kerk. Het particulier initiatief mag op philanthropisch gebied de Diaconie niet in de schaduw pogen te stellen. De Oefening of ook dusgenaamde „Evangelisatie”, mag den Dienst des Woords niet verachtelijk maken.

De collegia pietatis mogen de „vergadering der geloovigen” niet doen minachten. Wel kan het particulier initiatief, in abnormale toestanden, geroepen worden, om ook op missionair, op evangeli-seerend en op philanthropisch gebied te doen wat der Kerke was, omdat het ambt slaapt; maar toch mag dit nooit geschieden, dan na het ambt vermaand en opgeroepen te hebben, en steeds met den toelag, om zoo spoedig dit kan, wat der Kerke is, weer aan de institutaire Kerk in handen te geven.

Toch ligt de hoofdtaak ook der organische Laïek op het terrein van den *normalen* arbeid van het particulier initiatief, waartoe de kerstening en van het huiselijke en van het sociale leven behoort. De Volkskerken, waarin de afval thans vrij algemeen is, kunnen toch niet den regel aangeven. Een kerk, die is wat ze zijn moet, kent geen „inner-kirchliches Heidenthum”, noch ook het eigenlijke „Pauperisme”. Wel kan en moet het particulier initiatief, waar zoo onheilige toestanden nu eenmaal ontstonden, thans ook de behulp-zame hand bieden, maar toch de hier geëischte actie moet allereerst van het Instituut uitgaan. Immers deze wilde massa bestaat uit de *gedoopten* der institutaire Kerk, en zijn dus *haar* leden, die zij te verzorgen heeft door den Dienst des Woords, der Catechisatie en van de Kerkelijke tucht, gepaard met herderlijke zorg. Daarentegen liggen geheel op het terrein van het particulier initiatief de zorg voor het Christelijk leven in het eigen huisgezin, de zorg voor de oprichting en instandhouding van Christelijke scholen, de zorg voor de Zondagsschool, het samen-komen in Collegia pietatis en Jongelingsverenigingen, het verspreiden van de Heilige Schrift en van goede Tractaten, het optreden in philanthropische verenigingen om te zorgen voor krankzinnigen, voor blinden, voor idioten, voor hulpbehoevende kraamvrouwen, voor ziekenverpleging, voor wat Dorcas beoogde, voor zeelieden en vreemdelingen, voor werkeloozen, voor fabrieks-arbeiders, voor gevallen vrouwen, voor de bestrijding van de drank-zucht en de prostitutie, en sinds de laatste evolutie der sociale woelingen, eveneens voor de bijeenvergadering van de werklieden in gezonde, op Gods Woord gefundeerde, verenigingen. Al wat men gemeenlijk onder de *Innere Mission* samenvat, komt

alzo, in den uitgebreidsten zin, in deze *organische* Laïek aan de orde, en haar toeleg moet zijn, om voor elk dezer functiën van het particulier initiatief, èn het juiste verband met het institutaire leven der Kerk, èn de beste theorie van uitvoering naar eisch der Schriftuurlijke beginselen in het licht te stellen. Leiding is hier vooral in hooge mate noodig, en het is niet de Kerkenordening, noch ook de prediking, die deze leiding geven kan. Die leiding kan alleen vrucht zijn van een wetenschappelijk onderzoek, dat tegelijk rekening houdt zoo met de gegevens van het natuurlijke leven als met de ontwikkeling van de sociale toestanden.

AANHANGSEL.

NIET-THEOLOGISCHE VAKKEN, DIE MET HET ORGANISME DER THEOLOGIE IN ENGER VERBAND STAAN.

§ 73. *Deze vakken als zoodanig.*

Onder de Theologische vakken wordt gemeenlijk ook opgenomen de „Encyclopædie der Theologie”, de „Geschiedenis der godsdiensten” en de „Wijsbegeerte van den Godsdienst.” Men nam deze vakken argeloos in het corpus Theologiae op, overmits de Theoloog er de kennis niet van ontberen kon, maar zonder te vermoeden, hoe haar inlijving de oeconomie der Theologie in verwarring dreigde te brengen, en ten slotte het principium Theologiae moest vervalschen. Dit principium was steeds erkend als gelegen in de Heilige Schrift. Maar natuurlijk uit de Heilige Schrift als principium was noch de Encyclopædie, noch de „Geschiedenis der godsdiensten”, noch de „Wijsbegeerte van den Godsdienst” af te leiden. Door nu toch ter wille van den *Theoloog* de „Theologie” te dwingen hare poorten voor deze vakken te ontsluiten; drong logische klem, om een principium voor de Theologie te gaan zoeken, dat ook de genesis van deze drie vakken verklaren kon, en alzoo werd ten slotte de aard en het wezen der theologie aan deze ingedrongen vakken opgeofferd.

Het was daarom noodig, dat eenerzijds het juiste begrip van de Theologie, en daarmee de gaafheid van het principium hersteld werd, en anderzijds, dat naar den eisch van dit principium uit het corpus Theologiae verwijderd werd, al wat niet uit dit prin-

cipium was af te leiden. Juist dit echter brengt den eisch met zich, dat deze uit de Theologie te bannen vakken, die nochtans op het innigst met de Theologie samenhangen, aan het slot der Encyclopædie, bij manier van *Aanhangsel*, ter sprake komen, niet om ze in volledigen zin encyclopædisch te bespreken (dit toch grijpt plaats in de speciale encyclopædie van de wetenschap, waarin ze thuis hooren), maar om het verband te doen uitkomen, waarin ze tot het corpus Theologiae staan. „Encyclopædie” en „Wijsbegeerte van den Godsdienst” zijn geen theologische maar philosophische studiën, en de „Geschiedenis der godsdiensten” kan òf ethnologisch òf psychologisch worden opgevat. Ook zoo echter staan deze studiën met de Theologie in een enger verband, en deswege behoort in het licht gesteld, wat de Theologie van deze studiën te wachten heeft, en welk een invloed ze er op behoort uit te oefenen. In het organisme der wetenschap liggen de vijf groote organische deelen niet los naast een, maar zijn door organische vezelen met elkaar in levend verband verbonden, en het is met name in de genoemde studiën, dat dit levend verband van de Theologie met de overige deelen van het organisme der wetenschap uitkomt. In dit aanhangsel volgt daarom nog een korte bespreking van

1. de Encyclopædie der Theologie.
2. de Theologische Isagogiek.
3. de Theologische Hodegetiek.
4. de Theologische Bibliographie.
5. de Geschiedenis der Pseudo-religie.
- en 6. de Wijsbegeerte van den Godsdienst.

§ 74. *De Encyclopædie der Theologie.*

Na hetgeen in Deel I, p. 1—54 over de Encyclopædie in het algemeen en over de Theologische Encyclopædie in het bijzonder uiteengezet is, kan van de bespreking der Theologische Encyclopædie als zoodanig hier worden afgezien. Immers we zouden hier slechts in korte trekken kunnen herhalen, wat in Deel I breedvoerig betoogd is. Uit dit betoog bleek ons, dat de Encyclopædie uit haar aard wijsgeerig is, en dat de Theologie als

zoodanig uit haar principium geen wijsgeerige Encyclopædie kan voortbrengen. De Theologische Encyclopædie moet de Theologie als organisch deel van het organisme der wetenschap leeren kennen, en valt alzoo onder het subject van *de* wetenschap als zoodanig. Dit kan niet anders, en wie waant de Theologie uit haar zelve encyclopædisch te kunnen construeeren, misleidt zichzelf en anderen. Intusschen springt het evenzeer in het oog, dat hoezeer ook het organisme der wetenschap het lichaam vormt, waarin ook de Theologie, als wetenschap, hare plaats vindt, toch zoomin de inhoud als de structuur van het corpus Theologiae uit het organisme der wetenschap kan worden gekend. Dit is bij niet ééne speciale Encyclopædie het geval. Ook de Encyclopædiën der Philologische en Juridische wetenschappen vinden haar object gegeven en produceeren het niet eerst zelf. En wat op die wijze van alle speciale Encyclopædiën geldt, geldt natuurlijk nog in hoogere mate van de Theologische Encyclopædie, tengevolge van het geheel exceptioneel karakter dat de Theologie aan haar principium ontleent. Uit dien hoofde is het niet wel denkbaar, dat ooit een niet-theoloog een encyclopædie der Theologie zou leveren. Tot op zekere hoogte kan men toch zeggen, dat het de Theologie zelve is, die in haar Encyclopædie zich rekenschap geeft van haar eigen aard, haar eigen bestaan, en haar eigen roeping; slechts worde hierbij nimmer uit het oog verloren, dat dit reflecteeren van haar eigen zelfbewustzijn nooit anders dan in den spiegel van *het algemeene denken* kan plaats hebben, en dat de Theologie er eerst zijn moet, om haar eigen beeld in schets te brengen. Wat nu eerst komen kan, *nadat de Theologie voleind is*, kan reeds daarom niet tot de Theologie zelve behooren, maar moet thuisgebracht onder een ander hoofd. Het is alzoo de Theoloog, die aan het einde van zijn taak gekomen, en geheel het corpus Theologiae als object voor zich vindende, alsnu den logos, die in dit object schuilt, in zichzelf poogt op te nemen, en dezen logischen inhoud, of wil men deze Logiciteit niet van de Theologie als Godskennis, maar van de *wetenschap der Theologie* als zoodanig, in verband zet met den logischen inhoud van het overige weten, om alzoo eenheid te brengen in zijn denkend

bewustzijn. Dienvolgens is het niet de wijsgeerige denker, die in deze Encyclopaedie het corpus Theologie als corpus vile behandelt, en het zijn plaats aanwijst, maar het is de Theoloog zelf, die, als deelhebbende aan het algemeene denken, het organisme van zijn eigen wetenschap indenkt en met het organisme *der* wetenschap in verband zet. De algemeene Encyclopaedie schept dus niet de Theologische Encyclopaedie als één van hare organische deelen, maar ze vangt het encyclopaedische beeld der Theologie op, gelijk deze zich aandient, en klimt van dit beeld, in verband met de andere speciale Encyclopaediën, tot aller encyclopaedisch verband op. Immers, wat is de Theologische Encyclopaedie, wel bezien, anders dan een Philosophie niet van de *Religie* maar van de *Theologie*?

§ 75. *De Theologische Isagogiek.*

In de conclusie, waarmee ons eerste Deel de geschiedenis der Encyclopaedie besloot, is gewezen op het breed verschil tusschen een dusgenaamd Studentenhandboek en een Encyclopaedie. Het is daarom hier de plaats den eisch te stellen, dat naast de Theologische Encyclopaedie ook de Theologische *Isagogiek* tot haar recht kome. De Encyclopaedie is de Philosophie der Theologie, en als zoodanig een tamelijk diepgaande, zuiver wetenschappelijke studie, die zoowel generaal van de geheele Theologie, als speciaal van elk harer deelen, of zelfs monographisch met betrekking tot een enkel punt kan worden genomen; en hoe zou dan zulk een philosophische studie geschikt zijn, om pas aankomende studenten in het heiligdom der Theologie in te leiden? Het was dan ook niets dan begripsverwarring, zoo dikwijls men een Encyclopaedie schreef, die als Studentenhandboek dienst zou doen, of ook voor de studenten een Isagogiek opstelde, en deze met den naam van Encyclopaedie betitelde. Wat Hagenbach te boek stelde was geen Encyclopaedie, maar een Isagogiek en de werken van Pelt en Staudenmeier zijn reeds uit dien hoofde nooit in academisch gebruik gekomen voor de eerstbeginnenden, omdat ze werkelijk Encyclopaediën hadden geleverd. De Philosophie over eenig onderwerp ligt niet aan het begin, maar aan het einde van den weg, terwijl omgekeerd de Isagogiek *zóó* moet zijn ingericht dat ze werkelijk de neophyten inleide in de kennis der eerste

beginselen. Nu is het ongetwijfeld waar, dat een Isagogiek op grooter aftrek kan rekenen, overmits het getal der neophyten steeds aanwast, terwijl de diepere studie der Encyclopaedie lang niet allen toelacht, maar ook dit mag niet verleiden, om in strijd met den eisch der wetenschap te werk te gaan. Bij den academischen cursus behoort alle theologische studie met de Isagogiek te *beginnen*, terwijl de Encyclopaedie in eigenlijken zin eerst aan de orde kan komen, als reeds tamelijk degelijke kennis van de Theologie, als haar voorwerp, verkregen is. Encyclopaedie en Isagogiek verschillen alzoo in doel en wijze van behandeling geheel, en kunnen daarom niet in elkander opgaan. In Amerika heeft men dit dan ook gevoeld, en wat Schaff in zijn *Theologische Propaedeusis* gaf was metterdaad Isagogiek, uitgegeven onder een isagogischen naam, ook al moet toegestemd, dat Schaff het onderscheid tusschen Encyclopaedie en Isagogiek nog verre van helder inzag. In de Theologische Isagogiek moet daarom wel het kader der Theologie ingelascht, maar als overgenomen uit de Encyclopaedie; niet dus als iets dat de Isagogiek zelve uitvindt, maar als Lehnssatz uit de Encyclopaedie. De Isagogiek kan derhalve volstaan met, zonder breedvoerig betoog, het Organisme der Theologie, ook in verband met het organisme der wetenschap, uiteen te zetten. Doch, juist wijl zij Isagogiek is, kan *zij* niet, gelijk de Encyclopaedie, volstaan met dit bloot *formeel* te doen, maar is ze gehouden, ook de *materie* zelve in breede trekken op te nemen. Voorts heeft ze haar inhoud niet alleen aan de Encyclopaedie, maar evenzoo aan de *Historie der Theologie* en aan die van haar onderscheidene vakken te ontleenen, en deze in kort overzicht aan elk vak toe te voegen. En eindelijk heeft de Isagogiek uit de Theologische Bibliographie niet een complete index librorum op te nemen, maar wel in goede orde de titels van die boeken mede te deelen, die èn in het generaal, èn wat de speciale vakken aangaat, in bijzonderen mate de opmerkzaamheid verdienen. Een pas beginnend theoloog kent de boeken niet, en nu behoort de *Isagogiek* hem op de hoogte te helpen, door niet alleen de titels der voornaamste boeken op te noemen, maar ook van de voornaamste werken zooveel te zeggen, dat de beteekenis en waardij van deze geschriften hem duidelijk wor-

den, en hij in staat worde gesteld tot het doen van een keuze. Dit nu kan men doen, door bij elk vak de daarbij behorende boeken op te geven, of wel door achter de Isagogiek een soort *Bibliotheca theologica* te laten volgen, en naar de lijst der vakken achter elkander de titels der meest belangrijke werken, met de noodige aantekeningen, te laten afdrukken. Zulk een Bibliotheca zou voor de practijk nog meer nut kunnen afwerpen, indien met drie onderscheidene teekens ware aangegeven, welke boeken *de student* zich moet aanschaffen, welke werken elk zelfstandig optredend *theoloog* behoort te bezitten, en welke boeken aan te raden zijn aan hen, die in eenig speciaal vak zich nader wenschen te orienteeren.

§ 76. *De Theologische Hodegetiek.*

De Methodologie zet uiteen, langs welken weg in de onderscheidene vakken van Theologische wetenschap het onderzoek zich voortbeweegt of moet voortbewegen, om tot juiste kennis van het onderwerp te geraken. De Hodegetiek daarentegen is een paedagogische wetenschap, die antwoord heeft te geven op de vraag, op wat wijze een student studeeren moet, om op het snelst en zekerst in de Theologie in te leven en zich zelve tot theoloog te vormen. Methodologie en Hodegetiek mogen daarom nooit verward worden, al dient toegegeven, dat de naam van Methodologie evengoed dienst had kunnen doen voor wat thans Hodegetiek heet. Ook de Hodegetiek toch bedoelt zekere methode aan te wijzen, wel niet de methode van het wetenschappelijk onderzoek, maar dan toch de methode van studeeren. Ter voorkoming van misverstand is het intusschen raadzaam voor de twee onderscheiden begrippen ook tweeërlei naam te bezigen, en dan is ongetwijfeld Hodegetiek meer de eigenaardige naam voor de paedagogische studie, die aan de neophyten den weg wijst, dien ze te volgen hebben, en kan Methodologie als naam gemonopoliseerd blijven voor de vaststelling van de methode, die te volgen is bij het wetenschappelijk onderzoek.

Nu kan men deze Hodegetiek uiteraard ook in de Isagogiek opnemen, hetzij als aanhangsel, hetzij als integreerend deel ervan; maar ook zoo blijven beide toch in hun wezen verschillen. De

Isagogiek wijst op de kaart aan waar het land ligt, leert er u de geographie, de geschiedenis en de gesteldheid van kennen, terwijl de Hodegetiek u als gids dienst doet, om er heen te komen en er u op de hoofdwegen voor te gaan. Veel wat men dusver nog in de Encyclopædie opnam, hoort dus hier en niet in de Encyclopædie thuis. Met name de bespreking der propaedeutische studiën, die in sommige Encyclopædiën tot tweederden van het heele boek uitdijde, heeft met de Encyclopædische wetenschap niets uitstaande en moet in de Hodegetiek haar plaats vinden. Wie u ten gids zal strekken moet u niet alleen zeggen, hoe ge in het land zelf zult reizen, maar ook hoe ge er heen komt. — In de tweede plaats moet de Hodegetiek de lichamelijke, zedelijke, aesthetische intellectueele en geestelijke vorming, zoo vóór als na het aanvangen der theologische studie, tot een voorwerp van opzettelijk onderzoek maken. Met name de *geestelijke* oefening moet hierbij tot haar recht komen, daar niets zoozeer als het *illotis manibus* de Theologie verderft. Alleen wie de gemeenschap met het Eeuwige Wezen kent, zoekt en onderhoudt, kan theologie studeeren. — En in de derde plaats komt dan de aanwijzing, in welke volgorde en op wat wijze de academische studiën moeten worden aangevangen, voortgezet en ten einde gebracht. Hiervoor nu moet de methode principieel worden uiteengezet, d. w. z. gelijk ze naar eisch der zaak wezen moet. Iets wat intusschen niet belet, dat men, na de principieele uiteenzetting, ook een concrete leiddraad geve met het oog op bepaalde academische toestanden en usantiën in zijn eigen land. Bij deze handleiding dient dan tevens rekening gehouden met de vakken, waarin de theoloog ook buiten de Theologie te studeeren heeft; en voor deze zoowel als voor de onderscheidene theologische vakken is tevens aanwijzing van den voor elk vak te besteden tijd en van de te gebruiken handboeken noodzakelijk.

§ 77. *Theologische Bibliographie.*

Reeds in het eerste Deel van dit werk is er op gewezen, dat in de Isagogiek, of wil men in een Studenten-handboek, bibliographisch niet anders te geven valt, dan een korte lijst, liefst beredeneerd, van die weinige geschriften over elk vak, wier ken-

nis voor den theologie studeerende onmisbaar is; doch tevens opgemerkt, dat de eigenlijke boekenlijst te leveren is, niet door de Encyclopaedie, maar in de opzettelijke Bibliographie, die een vak van studie op zichzelf vormt. De poging van Lic. Reisse om bibliographisch eenigszins volledig te zijn, en toch zijn gevonden en gerangschikte stof in Hagenbach's 12^e editie saâm te stuwen, levert ons van de wanverhouding tusschen den Encyclopaedischen en den Bibliographischen inhoud het practisch bewijs voor de juistheid van dit beweren; èn in zooverre Lic. Reisse zelf de Boekenkunde in afzonderlijke hoofdstukken gaf; èn overmits de bibliographische inhoud, hoewel veel fijner gedrukt dan het overige, *de helft* van heel zijn boek in beslag neemt. Vandaar dat in dit *Aanhangsel* ook kortelijk te wijzen is op de eigenlijke Theologische Bibliographie, ook wel Bibliologie of Bibliognosia genoemd, die geheel zelfstandig, zij het ook in gebondenheid aan het Encyclopedisch kader, heeft op te treden. De jongste proeve hiervan gaf Dr. John L. Hurst, in zijn *Bibliotheca Theologica*. New-York 1883, een werk, dat ruim 400 blz. groot is, en toch slechts, als „*select Bibliography*”, weinig anders biedt, dan een zeer onvolledige lijst van gerangschikte titels, die hij uit andere Catalogi overnam.

Ook de Theologische Bibliographie kan men onderscheiden in een *absolute* en een *toegepaste*, waarvan de eerste in het gemeen te catalogiseeren heeft al wat uitkwam, zonder zich met eenige waardeering of eenig bepaald doel van onderzoek of bijkomende omstandigheid in te laten; terwijl omgekeerd de toegepaste Bibliographie niet slechts catalogiseert, maar ook waardeert, of ook naar geheel uitwendige kenmerken (incunabel, van eenzelfde drukker, bepaald soort papier enz.) rangschikt. Ook is ze in te deelen in een *generale* en *speciale* Bibliographie, waarvan de eerste alle tijden en vakken omvat, terwijl de tweede zich bepalen kan tot de Boekkunde van één enkel tijdperk, één enkel land, één enkel vak, één enkele soort, één enkel onderwerp. En in de derde plaats kan zulk een Bibliographie *volledig* of *uitgezocht* zijn, voor zoover ze òf alles opneemt òf het nuttelooze en waardelooze uitschiet. Een Bibliographie van de geheele Theologie is niet door één man te leveren, maar kan slechts de vrucht zijn van

de samenwerking van vakgeleerden, die bibliophilisch genoegzaam op de hoogte zijn, en naar ééNZelfde methode te werk gaan. Iets waaruit tevens volgt, dat de Bibliographie gebiedend eenheid van beginsel eischt, wjl alzoö alleen eenparigheid van het Encyclopaedisch kader en van de maatstaf van waardeering denkbaar is. De Bibliographie vraagt behalve de zakelijke ook een chronologische indeeling, die öf aan de drukkunst öf aan de materie ontleend kan zijn, en in de speciale Bibliographie weer voor elk vak verschillen kan. In idealen zin moet derhalve de eisch gesteld, dat ze voor elk vak en elk onderwerp de litteratuur volledig bijeenleze en classificeere; eerst hetgeen als Handschrift uitkwam, zoo in zijn voornaamste codices, als in zijn onderscheidene drukken; daarna de Incunabelen; en ten laatste de gewone drukken. Bij elk werk moet dan niet alleen de titel aangegeven, maar tevens de omvang in deelen, formaat en bladzijden, en dit, voorzooveel noodig èn met den vroegeren verkoops prijs èn met den prijs van thans. Bij de rarissima moet de prijs der laatste auctiën opgegeven, en vooral op welke Bibliotheek of in welke verzameling er thans exemplaren van te vinden zijn. Tevens hoort bij elk werk gevoegd: 1^o. een waardeering van zijn beteekenis, 2^o. opgave der recensien, 3^o. opgave der vertalingen, 4^o. opgave der drukken en 5^o. opgave der tegenschriften. De anoniem uitgekomene geschriften vereischen toelichting van het auteurschap. Uit de verzamelwerken moeten de afzonderlijke tractaten of studiën geclassificeerd elk bij haar eigen onderwerp. En eindelijk moet hetgeen in Tijdschriften voorkwam, bij de onderwerpen, waarop een en ander betrekking had, althans vermeld. Liep dan op zulk een wijze de *generale* Bibliographie haar pad af, dan behoort hetgeen over eenzelfde soort onderwerpen, scholen of dispu ten onder allerlei uiteenloopende rubrieken voorkwam, saâmgelezen teneinde de litteratuur over zulk een speciaal onderwerp te laten overzien. En ten slotte dient een alphabethisch register het geheel bruikbaar te maken. Overmits echter een Theologische Bibliographie in dezen idealen zin zich nog lang zal laten wachten, ware het zeer gewenscht, dat toch de *speciale* Bibliographie voor bepaalde vakken, onderwerpen of landen, thans reeds meer systematisch aan den arbeid toog, ten einde hetgeen als doel

voor oogen blijft staan, allengs nader te komen. Een uitgezochte, niet volledige, maar practisch bruikbare Bibliographie, die desnoods niet alle stof zelf opnam, maar ten deele naar reeds bestaande catalogi verwees, zou thans reeds zeer wel te leveren zijn.

§ 78. *De Geschiedenis der Pseudo-religie.*

Bij de bespreking van de *Elenctiek* (III. § 54) is er op gewezen hoe dit antithetische Dogmatologische vak de kennis van de Pseudo-religiën onderstelde. Het religieuze leven, zoo bleek ons daar, wordt beheerscht door gelijke tegenstelling, als we op ethisch terrein in het *heilige* en *zondige*, en op aesthetisch terrein in het *schoone* en *leelijke* voor ons zien treden, en die hier komt te staan als de antithese tusschen de *ware* en de *valsche* religie. Nu is het gemeenschappelijk uitgangspunt voor deze *ware* en voor deze *valsche* religie gegeven in de *Cognitio Dei concreata*, die zelve weer haar steunpunt vindt in den *sensus divinitatis*. Ontbrak dit aan beide gemeene terrein, zoo zou er van *Elenctiek* geen sprake kunnen wezen. Nu echter de zaak zoo staat, dat we èn in de Christelijke d. i. in de *ware* religie, èn in de pseudo-religiën twee ontwikkelingen uit éénzelfde beginsel voor ons zien, de ééne wel oorspronkelijk verdorven, maar straks in zuiverheid hersteld, maar de andere in haar onzuivere lijn doorgegaan, nu is antithetische bestrijding dezer pseudo-religiën van uit het Dogma alleszins denkbaar en derhalve plichtmatig, mits men er in slage, om in de pseudo-religiën, gelijk die zich aan ons voordoen, den samenhang met de *Cognitio Dei innata* nog te ontdekken en in haar verbastering na te speuren. Hier voor nu is een tweeledige arbeid noodig, de ééne ten einde ons de noodige kennis omtrent deze pseudo-religiën aan te brengen, en de tweede, ten einde in deze aldus gekende religiën den genetischen samenhang met de ingeschapen Godskennis te vinden. Van dit tweeledig onderzoek, hoort nu het eerste deel thuis niet in de Theologische, maar in de Letterkundige faculteit, en wel bij haar Ethnologisch-Historische groep, terwijl het tweede deel alleen van uit het Theologisch standpunt kan bearbeid worden, en deswege door ons onder de taak der *Elenctiek* werd opgenomen. Het studievak, dat we onder deze § bespreken, is alzoo geheel iets anders

dan wat de Elenctiek behoort te zijn. Thans komt ter sprake het onderzoek naar de wijze waarop de Pseudo-religieuze ontwikkeling, in haar verschillende vormen, zich aan ons voordoet en alsnog in haar verleden is na te speuren. Bij dit onderzoek nu heeft de Theologie het hoogste belang, omdat eerst hierdoor de Elenctiek zich van haar taak kan kwijten, en aan de Zending de noodige leiding kan geven. Doch ook afgezien van dit concrete belang is de bestudeering van deze pseudo-religieuze ontwikkeling voor den theoloog even leerzaam, als de bestudeering van de pseudo-ethische ontwikkeling, d. i. van de zonde, voor de kennis van het ethische terrein. Naardien de theoloog zich plichtshalve op het religieuze terrein beweegt, is reeds deswege een overzien van geheel dit terrein voor hem uiterst belangrijk. Eerst aldus komt de religie in haar algemeen-menschelijke beteekenis voor hem uit, en ook al moge de kennis dezer pseudo-religieuze ontwikkeling een enkelen onderzoeker zóó voor haar innemen, dat ze hem in het Buddhisme, Islamisme of Judaïsme doet vervallen, toch is deze kleinere schade van verre niet vergelijkbaar met de winste, die ons geboren wordt, als tegenover de ongenoegzaamheid en verkeerdheid van deze pseudo-religiën de idealiteit en zuiverheid der Christelijke religie te klaarder uitschijnt. Al behoort derhalve dit vak van studie in de Letterkundige en niet in de Godgeleerde faculteit, en al kan het, als uit het principium Theologiae niet af te leiden, niet in het organisme der Theologie opgenomen, toch dient het in dit aanhangsel zijn plaats te vinden. Immers de verwantschap spreekt hier zóó sterk, dat het in den regel ondenkbaar is, in deze studiën het rechte pad te loopen, tenzij men tevens Theoloog zij.

We wijzen voor dit vak den naam van „Geschiedenis van den Godsdienst” of „Geschiedenis van de Godsdiensten” af. Immers of de hoogleeraar Tiele al zegt, dat deze benaming door het gebruik vaststaat, daarom blijft het toch oncritisch het gebruik van dezen naam te bestendigen, waar hij zelf toestemt, dat alleen op monotheïstisch standpunt van *Godsdienst* sprake kan zijn, terwijl elders geen Godsdienst, maar *godendienst* bestaat, of hoogstens polydaemonische dienst. Het gebrek toch van zulk een onjuiste

benaming kan nog wel toegelaten, zoo die onjuiste benaming geen valsch beginsel binnenloodst, maar mag niet geduld, indien, gelijk hier, de in zwang gekomen naam de stoffe zelve van uw wetenschap vervalscht. Dat dit nu hier metterdaad geschiedt, valt kwalijk te loochenen. Wie toch van „Geschiedenis van den Godsdienst” of van „Geschiedenis der Godsdiensten” gewaagt, onderstelt daarmee dat er geen tegenstelling tusschen ware en valsche religie bestaat, maar dat we in de Christelijke religie hoogstens den meest volkomen vorm mogen begroeten, waartoe de religie na doorlooping van een langzaam proces gekomen is. In deze bewering ligt derhalve de ontkenning van het absoluut karakter der geopenbaarde Waarheid, en evenzoo de daarmee samenhangende ontkenning van de tegenstelling tusschen de ware en valsche religieuze ontwikkeling. Wie de Waarheid Gods, op grond van de ons gegevene Openbaring, belijdt, kan noch mag derhalve een benaming overnemen, die de loochening van deze Waarheid Gods onderstelt. Geen purisme, maar de handhaving of loslating van eigen standpunt, is hier in het spel, en niet het schema van Hegel, maar hetgeen Paulus in Romeinen I schreef, blijft hier het ons geboden program. Ter voorkoming van misverstand laten we uit dien hoofde het woord *Godsdienst* hier geheel schieten, en geven de voorkeur aan het woord: *Religie*, dat in zichzelf neutraal is. Tevens echter bepalen we dit woord nader door de voorvoeging van *Pseudo-religie*, opdat wel uitkome, hoe aan de Theologie haar eigen terrein behoort voorbehouden te blijven. De Geschiedenis der *ware* Religie, hoort niet hier, maar in de Theologie thuis, mits men als Theoloog maar niet aan de Kerk als Instituut blijve hangen, maar ook de *Ecclesia Christi* als *organisme* in rekening brenge.

Toch spreken we niet van „Geschiedenis der pseudo-religiën”, maar van „Geschiedenis der pseudo-religie in het enkelvoud. De vroegere gewoonte toch, om eenvoudig elke pseudo-religieuze formatie geïsoleerd en op zichzelve te beschouwen, laat de taak van dit studievak onafgewerkt. Wel moet hiervan uitgegaan, en zou dit studievak zijn grondslag in de werkelijkheid verliezen, zoo het niet begon met nauwkeurige kennisneming van den feitelijken toestand, waarin de onderscheiden pseudo-religiën zich

thans 'voordoen, en van het proces waardoor ze tot dien tegenwoordigen toestand kwamen. Alleen maar, hiermede is het doel nog niet bereikt. Hiermeê zou men wel kunnen volstaan, indien er alleen sprake ware van de eigenaardige religieuze ontwikkeling van een bepaald volk. De historie van zulk een volk toch verstaat men niet, zoo men niet ook notitie neemt van zijn „antiquiteiten”: en onder de antiquiteiten liet men nimmer na ook te spreken van de religieuze denkbeelden, voorstellingen en gewoonten, die vroeger bij zulk een volk bestaan hadden, of nog stand hielden. Dan echter is er slechts sprake van een hulpvak, of van een onderdeel der antiquiteiten. Heel anders echter komt de zaak te staan, zoodra de geschiedenis van de religieuze ontwikkeling als zelfstandig vak optreedt, en haar eigen voorwerp van onderzoek kiest. Dan toch blijkt reeds aanstonds, hoe de nationale grenzen en de grenzen eener religieuze formatie elkander volstrekt niet altoos dekten, en hoe alzoo de religieuze ontwikkeling vaak opkwam uit een beginsel, dat dieper school dan het beginsel van het nationale leven. Diensvolgens richt zich alsdan het onderzoek op die religieuze formatie zelve, en mag niet rusten eer het doorgedrongen is tot *het beginsel* waaruit ze opsproot en waardoor ze beheerscht wordt. En is op die wijs eenmaal de studie der religie uit het nationale antiquaire verband losgemaakt, en op een eigen basis gesteld, dan spreekt het vanzelf, dat men niet meer bij de coördinatie van deze onderscheidene formatiën en de haar eigenaardige uitgangspunten kan blijven staan, maar ook deze formatiën met elkander in verband heeft te brengen, om, uit het bijzondere tot het algemeene opklimmende, na te gaan, hoe de in het wezen der religie schuilende momenten zich in deze pseudo-ontwikkeling èn chronologisch èn naar de idee, in verband met de climatologische, ethnologische, nationaal-historische en incidenteele gegevens, deden gelden. Eerst op die wijze wordt de pseudo-religieuze levensuiting in haar geheel overzien, in haar eenheid gevat, en als een der machtigste factoren in het leven der menschheid begrepen.

Deze arbeid zou zich dan ook gereedelijk volvoeren laten, indien hij niet door twee ernstige bezwaren gedrukt werd, Het eerste bezwaar ligt in de ontstentenis van de noodige gegevens,

om de pseudo-religieuze ontwikkeling in het verleden behoorlijk te kunnen constateeren, en het tweede schuilt in de moeilijkheid, waarop men steeds stuit, om in een ons geheel vreemde religieuze formatie in te leven. Deze laatste moeilijkheid is zelfs zóó groot, dat het bijna nog aan geen enkelen Roomsche gelukt is, om zich een juiste voorstelling te maken van het wezen en streven van het Protestantisme, en dat wij onzerzijds er evenzoo bijna nooit in slagen, om in het wezen van de Roomsche Theologie in te leven. Is dit nu reeds het geval met formatiën, die aan onze eigen formatie zoo nauw verwant zijn, en waarmede we telkens in het leven in aanraking komen, hoeveel hooger rijst dit bezwaar dan niet, als er sprake is van het inleven in den Islam, in het Parsisme, of in het Buddhisme, en hoe bijna onvolkomenlijk wordt deze moeilijkheid dan niet, als het er op aankomt om zich in het wezen en streven van een uitgestorvene formatie in te denken, waaromtrent slechts uiterst gebrekkige berichten tot ons kwamen, soms enkel van de tweede en derde hand. De zekerheid der resultaten wordt hierdoor reeds op niet geringe wijze in de waagschaal gesteld, een kwaad nog verergerd door de omstandigheid, dat slechts zeer enkele geleerden zich *au fond* in deze studiën verdiepen kunnen, en de taal, die hierbij als vehikel moet dienen, veelal nog slechts zeer ten deele bekend is. En daarbij komt dan nog de eerste moeilijkheid, waarop we wezen, en die niet minder ernstig is, t. w. het ontbreken van schier alle betrouwbare gegevens, zoodra men de grens van de meêlevende natiën en de grens der hoogere historische ontwikkeling bereikt heeft. Achter het tijdperk, dat men gemeenlijk als historisch betitelt, of gelijk men het noemt in de prae-historische eeuwen, is letterlijk alles duisternis, en omtrent de pseudo-religieuze ontwikkeling van de volken, die hier versholten leefden, weet men zoo goed als niets. Staat het nu tevens vast, dat de convergentie van de takken eerst bij een doordringen *tot den wortel* bereikt wordt, en dat alzoo de gemeenschappelijke oorsprong van deze later uiteengegane formatiën alleen in den aanvang van ons menschelijk geslacht kan liggen, dan blijkt hieruit, hoe deze wetenschap schier alle noodige gegevens mist, om op empirische wijze hare taak te kunnen afwerken. Voor wie op Christelijk standpunt

staat, ligt hierin nu deswege geen onoverkomelijk bezwaar, overmits men dan althans een vast uitgangspunt in de geschiedenis van het Paradijs en den Zondvloed bezit, en door het in verband brengen met dat uitgangspunt van de latere formatie, waarin wij de pseudo-religiën zien optreden, in staat is, de ontbrekende verbindingslijnen uit te stippen. Mist men daarentegen dit vaste uitgangspunt, dan moet men zich wel wagen aan het altoos gevaarlijke proefstuk, om uit de idee der religie te concludeeren, en aan de religionsphilosophie de aanvulling te vragen van de leemte, die het historische onderzoek openliet. Zoo echter is nimmer vastheid te verkrijgen, en wordt deze, naar haren aard *historische* studie, geheel onder de heerschappij gebracht van de heerschende philosophische richting, gelijk dit thans bij vele geleerden met name het geval is met de Descendenz-theorie. Gevolg waarvan dan weer is, dat de dusgenaamde „Geschiedenis der Godsdiensten” in rechtstreeksche loochening en bestrijding van Gen. I—XI overgaat, het absolute karakter der geopenbaarde Waarheid ontkent, de tegenstelling tusschen *ware* en *pseudo*-religie wordt opgeheven, en in deze studie een macht verrijst, die het op nederwerping van de Christelijke religie toelegt, om ons onder haar schoonen naam niets anders te doen overhouden dan wat reflex is van de pseudo-religieuze denkbeelden van onzen eigen tijd.

Uit dien hoofde moet ook hier de scheiding tusschen de beoefening der wetenschap *op* het terrein der Palingenesie en *buiten* dit terrein doorgaan. Wie tot dit vak van studie komt, met de wetenschap van wat Gen. I—IX ons leert, met het program van Romeinen I, met de zekerheid, dat de ontwikkeling van het religieuze leven verdorven is, met de kennis van de tegenstelling tusschen een ware en valsche ontwikkeling van het religieuze leven, en met de vaste overtuiging, dat niet de *evolutie*, maar het *wonder* ons tot het bezit van de Christelijke religie gebracht heeft, moet de geschiedenis dezer *ware* religie wel aan de Theologie overlaten, en kan in deze studie niet anders opnemen dan de *pseudo*-religieuze ontwikkeling. Daarentegen wie *buiten* de Palingenesie staat, alzoo *niet* met Gods Woord rekent, van geen verderving zijner natuur weet, aan geen wonderen gelooft, en

alzoo in de Christelijke religie, op zijn wijze begrepen, slechts het product ziet van een proces, waarvan de vroegere stadiën in de overige formatiën voor ons liggen, die moet wel ook de Christelijke religie in de „Geschiedenis der Godsdiensten” opnemen, aan het begrip van evolutie vasthouden, en door hypothese aanvullen wat hem in de praehistorische ontwikkeling empirisch onbekend bleef.

Hieruit volgt natuurlijk geenszins, dat de vele kostelijke arbeid, die door *niet*-belijders van den Christus Gods op dit gebied geleverd is, daarom voor ons geen waarde zou bezitten, noch ook dat hun historische conjecturen eenvoudig over boord zouden te werpen zijn. Want wel dient hier zeer ernstig gewaarschuwd tegen de inbeelding alsof de detailstudie over deze verschillende pseudo-religiën reeds tot een genoegzame kennis van haar wezenlijk bestand zouden geleid hebben, Zooveel is hier te optimistisch gekleurd en zonder genoegzamen grond, als vaststaande aangenomen. Maar, onder dit voorbehoud, kan niet dankbaar genoeg de winste aanvaard, die het onderzoek van deze pseudo-religiën vooral in de vorige eeuw ons gebracht heeft. En wat de historische conjecturen van Hegel, Müller, Tiele, v. Hartman e. a. betreft, kunnen ook deze ons voor het uitstippelen van de verbindingslijnen tusschen Gen. IX en het ons historisch bekende geen geringen dienst bewijzen, ook waar de één den ander nog principiëel weerspreekt. Maar noch die winste in kennis van historisch detail, noch de hulpdienst die ons deze conjecturen bewijzen, mag ons ontslaan van de verplichting, om ook onzerzijds deze studiën zelfstandig te beoefenen, overmits het subjectieve element van den onderzoeker hier vooral van zoo grooten invloed is, en de positie, die de onderzoeker tegenover de Schrift en de Christelijke religie inneemt, in zoo menig opzicht geheel het onderzoek beheerscht.

§ 79. *De wijsbegeerte van den Godsdienst.*

Het laatste studievak, dat in dit *Aanhangsel* een plaats moge vinden is de „Wijsbegeerte van den Godsdienst”, die evenals de „Geschiedenis der Pseudo-religie” in de Letterkundige faculteit thuis hoort, maar onder haar *philosophische* groep. Van opneming van dit vak in het lichaam der Godgeleerdheid kan uiteraard geen

sprake wezen. Wel is dit voorgeslagen en beproefd, maar het gelukte nimmer anders dan op beding, dat eerst de Theologie zelve van haar principium werd gescheiden en beroofd van haar eigen aard. Handhaaft daarentegen de Theologie als haar *principium unicum* de Sacra Scriptura, dan kan van aanrijging dezer wijsgeerige studie aan het snoer harer studievakken eenvoudig geen sprake wezen. De „Wijsbegeerte van den Godsdienst” is een *wijsgeerige* studie, die niet hierin haar karakter teekent, dat ze formeel een methode volgt, die met de methode der Philosophie sterke overeenkomst vertoont, maar die zich eerst dan in haar eigenaardig karakter handhaaft, als ze zelve een *onderdeel* is van de Wijsbegeerte. In den horizon, waarop de Philosophie tuurt, komt een breede gaping, zoo ge de Religie, als hoogst belangrijk verschijnsel in het menschelijk leven, door een wolk omfloersen laat en aan haar waarneming onttrekt. Haar *templum*, om hier dit technische woord der augurs te bezigen, moet volledig zijn, en die volledigheid is ondenkbaar, zoolang de Religie buiten haar gezichtskring blijft. Ook dat deel der Wijsbegeerte, dat zich met het onderzoek der Religie bezighoudt, moet alzoo wijsbegeerte in eigenlijken zin zijn, en kan uit dien hoofde nooit anders dan bij de Philosophie worden ingedeeld. Er is een Philosophie van het Recht, er is een Philosophie van de Natuur enz., maar alle deze afzonderlijke Philosophiën zijn niets dan vertakkingen van *de* Philosophie; de Philosophie wordt eenvoudig leeggeplunderd, indien men alle deze bijzondere Philosophiën bij de overige faculteiten onderbrengt; en onze grootste wijsgeeren hebben dan ook steeds getoond, dat ze zich niet één van deze ooilammeren uit hun kooi lieten rooven. Dat desniettemin de wijsbegeerte van de Religie en de wijsbegeerte van het Recht meest in de Theologische en Juridische faculteiten gedoceerd zijn, en met het oog hierop ook Encyclopaedisch door de Theologie en de Jurisprudentie geannexeerd werden, is eenvoudig daaruit te verklaren, dat de Philosophie schier nergens in haar vollen omvang gedoceerd wordt, dat er desniettemin behoefte bestond aan onderwijs in deze speciale onderdeelen der Philosophie, dat dit onderwijs uitsluitend gezocht werd door aanstaande Theologen of Juristen, en dat in den

regel alleen Theologen en Juristen in staat waren, zonder zelf Filosoof van professie te zijn, nochtans deze vakken, met het oog op de Theologie en de Jurisprudentie, met genoegzame kennis van zaken plegen te beoefenen. Tegen deze gedienschtigheid der practijk bestaat dan ook geen overwegend bezwaar. Beter dat deze beide onderdeelen van de Philosophie op abnormale wijze, dan dat ze ganschelijk niet beoefend worden. Zelfs moet erkend, dat in deze beide vakken de band tusschen de Philosophie en hetgeen tot het domein der Theologische en Juridische faculteit behoort, zoo eng wordt aangetrokken, dat men metterdaad tegelijk Filosoof en Theoloog, of ook Filosoof en Jurist moet zijn, om naar eisch in het wezen van deze vakken te kunnen indringen. Het is in den *persoon* van den Rechtsphilosoof en Religionsphilosoof, dat het wetenschappelijk onderzoek van deze onderscheidene stoffen haar levenseenheid vindt. Encyclopaedisch daarentegen moet juist ter afwending van het misverstand, dat uit deze abnormale practijk zou kunnen voortvloeien, te ernstiger tegen de verflauwing van de grenzen der faculteiten gewaarschuwd worden. Zoowel de Philosophie van de Religie, als die van het Recht en van de Natuur, is en blijft nu eenmaal *Philosophie*.

Niet van Philosophie der Pseudo-religie, maar van Philosophie der Religie handelt dit studievak. Immers het voorwerp van het hier bedoeld wijsgeerig onderzoek is de Religie als zoodanig, nog geheel afgezien van hare differentieering in *ware* en *valsche* religie. De Religie is een der verschijnselen, die zich in de psychische levensuiting van onze menschelijke natuur, niet als incidenteel maar als normaal voordoen. Ons psychisch leven uit zich op intellectueele, op ethische, op aesthetische, en zoo ook op religieuze wijze. Die religieuze levensuiting staat in verband met de verhouding, waarin de mensch zich tegenover de natuur voelt staan; in verband met de verhouding, die bestaat tusschen den mensch en het Oneindige; in verband dus ook met de ontologische problemen; en niet minder in verband met de oplossing van het machtige raadsel, dat voor ons treedt in den Dood. Wel verre dus van op te gaan in zekere poëtische neiging of in een spel der phantasie, maakt de Religie veel meer den indruk van

in het centrum zelf van ons bewustzijn, en geheel dat bewustzijn en de voorstelling, die zich in dit bewustzijn vastzet, te beheerschen; in overeenstemming waarmede dan ook de Historie aantoon, wat geweldige factor in het historisch proces deze Religie steeds geweest is, en, hoezeer men haar ook poogde te neutraliseeren, ook in onze 20^e eeuw nog steeds blijkt te zijn. De Philosophie zou zich derhalve slechts ter helfte van haar taak kwijten, indien ze wel de natuur en de overige phaenomena van het menschelijk leven, maar niet de Religie onderzocht; zelfs zal voor elke Philosophie haar conclusie op Religieus gebied steeds toongevend blijven. De taak der Religionsphilosophie is derhalve, om, in zooverre dit mogelijk is, in het wezen der Religie logisch in te dringen, het logisch verband tusschen de Religie en de overige phaenomena van het psychische leven na te speuren, en eindelijk, om de *historie* der Religie bij het licht van haar *idee* te leeren kennen.

Bij dit onderzoek stuit ze intusschen aanstonds op de antithese tusschen de ware en valsche Religie. Loochent ze deze, en ziet ze in dit optreden van de ware Religie tegenover de pseudo-Religie niets dan inbeelding, dan kiest ze reeds hierdoor partij, stelt hetgeen zich als *ware* religie in onderscheiding van andere aanbiedt, schuldig aan pretentie, stelt zich als philosophie boven deze religie, en matigt zich het recht aan, om als philosophie over de onderscheidene religiën de vierschaar te spannen. Aanvaardt ze daarentegen deze antithese als werkelijk bestaande, zoodat metterdaad op religieus gebied *ware* tegen *valsche* religie overstaat, dan kan de religionsphilosoof zich tegenover deze antithese niet neutraal houden, moet voor zichzelf de ware religie als zijn persoonlijke religie belijden, bezit alzoo in zijn eigen religie de norma diiudicandi, en beziet nu geheel het veld der religieuze verschijnselen onder de heerschappij van deze tegenstelling. Vandaar dat de tegenstelling tusschen het wetenschappelijk onderzoek *onder* of *zonder* den invloed der Palingenesie ook hier doorgaat. Wie persoonlijk in zijn eigen zielsbesef niet de antithese tusschen zonde en heiligheid, geloof en ongeloof, verdorven en herschapen natuur, den ouden en den nieuwen mensch, een natuurlijk leven en een leven der

genade kent, en dus buiten Palingenesie staat, kan geen anderen eisch laten gelden, dan om uit de gegevens van zijn onherboren natuur de idee ook der Religie op te maken, en met den aldus verkregen maatstaf, alle religieuze verschijnselen, en zoo ook de Christelijke religie, te meten. Geen breuke, noch herstel van die breuke, in eigen zielsbesef kennende, moet hij dan in evolutie de oplossing zoeken voor de verklaring der schijnbare tegenstellingen; en wijl hij ook in de natuur geen breuke kan erkennen, moet ten slotte ook tusschen die natuur en zijn persoon een vergelijk gevonden, of doordien hij ook het religieuze leven naturalistisch verklaart, of wel doordien hij de natuur opneemt, en ten slotte oplost, in zijn ideeënwereld. Tot hoe weinig resultaat en vastheid dit experiment voert, heeft Dr. Heinrici (*Enc. d. Theol.* 1843, p. 236) niet te sterk uitgesproken, toen hij schreef: „Die Grenzen des Gebietes, das sie (die Relig. phil.) philosophisch durchdringen will, sind unbestimmt, die Voraussetzungen nach denen sie arbeitet, erhalten ihre Orientirung durch die philosophische Weltanschauung des Forschers. Daher hat die Religionsphilosophie bisher keine festen Umrisse und keine geschlossene wissenschaftliche Tradition. *Sie ist recht eigentlich die Disziplin der Hypothese*”. En dit kon niet anders. Immers, een filosoof, die de Religie onderzoekt, zonder zelf, persoonlijk, een bepaalde Religie te zijn toegedaan, moge daarom niet van alle religieuze indrukken en roerselen verstoken zijn, toch is het religieuze leven bij hem op zeer lagen trap blijven staan, het heeft zich niet in hem ontwikkeld, het mist zelfstandigheid, het kwam de embryonische phase in hem niet te boven. Dit maakt dat hij, de Religie onderzoekende, een onderzoek instelt naar allerlei phaenomena, waarvan hij de eigenlijke realiteit niet kent, die hem deswege vreemd blijven, en waarvoor hij de sympathie des levens mist. Poogt hij nu desniettemin in hun logischen inhoud in te dringen, dan ligt het voor de hand, dat hij de onderstellingen der Religie niet uit haar, maar uit zijn Ontologie en Metaphysica neemt, en zoo ten slotte de Religie verlaagt tot een *lageren* trap van philosophische ontwikkeling.

Leeft daarentegen de Religionsphilosoof zelf, actueel, en niet slechts potentieel, het leven der Christelijke Religie mede, zoodat de

Religie voor hem niet meer een onontwikkelde kiem is, maar een plant die haar blad en bloesem deed ontluiken, dan wordt het centrum van zijn eigen bewustzijnsleven hierdoor geheel beheerscht, is de antithese tusschen ware en valsche religie voor hem geen onzekere gissing meer, maar een ἀσάλευτόν τι in het centrum van zijn denkend bewustzijn, en kan hij het veld der religieuze verschijnselen niet anders dan onder de heerschappij van deze antithese bezien. Het verschil ligt dus hierin, dat de religieus onontwikkelde Religionsphilosoof het wezen der Religie uit de verschijnselen, door comparatieve studie, opmaakt, terwijl de religieus *rijk* ontwikkelde Religionsphilosoof de Religie in de eerste plaats uit zijn zelfkennis, en eerst in de tweede plaats uit de verschijnselen buiten zich opmaakt. Beide malen is neutraliteit, of wil men, volkomen objectiviteit, alzoo uitgesloten. Het verschil bestaat alleen hierin, dat de praejudiceering de eene maal ontleend is aan *philosophische*, en de andere maal aan *religieuze* veronderstellingen, d. w. z. dat ze de ééne maal komt uit het intellectueele, en de andere maal uit het religieuze leven zelf. Alleen dit laatste nu kan tot het doel leiden. De natuurphilosophie waagt zich aan een met onvruchtbaarheid geslagen pogen, indien zij niet met de realiteit der natuur begint te rekenen, gelijk die is. Ze heeft niet een denkbeeldige natuur te construeeren, maar de bestaande natuur, voor zoover deze een logischen inhoud heeft te verklaren. En zoo nu ook is het hier. De philosophie heeft niet uit hare Ontologie, haar Metaphysica en haar Psychologie zelve de Religie, met haar inhoud, en hare onderstellingen, te construeeren, maar ze heeft de *bestaande* religie, als een realiteit, voor zich te stellen, en in deze, voor zoover zij een logischen inhoud heeft, in te dringen, om dien logischen inhoud uiteen te zetten. Verder kan ze niet. Het mysterie der Religie ligt buiten haar bereik. Als Philosophie is ze aan het logische van den inhoud gebonden, en al wat zich niet in logische formule laat omzetten, ontsnapt haar.

Kant's tegenstelling tusschen de statutarische Religion en de *waarheid* der Religie, moet daarom afgewezen. De Religionsphilosophie heeft zoomin te zeggen, hoe de Religie zijn moet, als de Natuurphilosophie aan de natuur de wet stelt, en elke

pretentie van de Religionsphilosophie, alsof zij ons de principiele Religie zou doen kennen, om nu, met dit criterium in handen, de vierschaar over alle, en dus ook over de Christelijke religie, te spannen, leidt tot niets anders dan tot oplossing der Religie, eenerzijds in haar psychologisch constitutieve elementen, en anderzijds in philosophemena. De Christelijke religie vraagt niet aan de Religionsphilosophie, of ze zoo of *anders* moet zijn, maar ze leeft uit het besef van haar absoluut karakter, dient zich als de ware religie ook bij de Religionsphilosophie aan, en gunt aan de Religionsphilosophie geen ander recht, dan dat zij poge het wezen en de verschijnselen der Religie logisch op zulk een wijze te ontleden en te recomponeren, dat de Christelijke religie niet slechts in haar voortreffelijkheid, maar ook in haar karakter van antithetisch eenig ware religie doorzien worde. Dit echter is alleen mogelijk zoo de Religionsphilosoof zelf weet, „uit den dood in het leven te zijn overgegaan”, en is ondenkbaar zoo hij zelf òf sceptisch tegenover alle religie staat, òf wel zich vergenoegt met zekere religieuze en mystieke gewaarwordingen in haar embryonisch stadium.

Kan uit dien hoofde deze Encyclopaedie alleen met den Religionsphilosoof rekenen, die zelf religieus zuiver ontwikkeld, en alzoo belijder der Christelijke religie is, hiermeê is allerminst gezegd, dat de studiën der andere Religionsphilosophen in ons oog geen waarde zouden bezitten. Ook hier toch ligt een breed veld van onderzoekingen voor ons, dat niet rechtstreeks de antithese tusschen de ware en de valsche Religie raakt. Aan de ware en valsche religie beide toch is *het religieuze* voor wat zijn uitgangspunt, zijn energiën en zijn morphologische uitingen betreft, gemeen. Gelijk heiligheid en zonde beide *ethisch* zijn, en ons slechts de antithetische uitingen van eenzelfde grondkracht doen kennen, zoo ook is het hier. In de pseudo-religiën werkt geen enkele kracht en vertoont zich geen enkel phaenomenon, dat niet opkomt uit het wezen en uit de inwonende kracht van het religieuze leven. De geschiedenis der pseudo-religiën levert uit dien hoofde een uiterst belangrijke bijdrage voor de kennis van de morphologie der religie en van haar grondmotieven. Dit komt

daar vandaan, dat deze pseudo-religiën veel meer vertakt en gevarieerd zijn, en alzoo het phaenomenale leven der religie, zij het ook op verbasterde en averechtsche wijze, tot veel rijker ontplooiing hebben gebracht, dan dit bij Israel of in de Christelijke religie het geval kon zijn; juist zooals de criminaliteit ons veel gevarieerder inzicht gunt in de motieven en energiën van het zedelijk leven dan de levensuiting van den rustigen, geloovigen burger. Voor zoover nu de niet-Christelijke Religionsphilosophen dit breede veld onderzocht hebben, en aan de religieuze verschijnselen, deels uit dit pseudo-religieuze, deels uit het ware religieuze leven, in zulk een orde, rangschikking en samenstelling hebben voorgelegd, dat het chaötische overzienbaar werd, is het profijt van deze studiën ook voor ons niet gering, geheel afgezien van de waardeering, die door deze geleerden aan deze verschijnselen geschonken is. Wat zij echter niet konden geven, heeft de Christelijke Religionsphilosoof te leveren, hij namelijk heeft in deze systematisering van de phaenomenologie en morphologie der Religie alsnu de keur van *echt* en *onecht*, van normale en abnormale ontwikkeling, van het ware en valsche, in te brengen, en door de toepassing van deze religieuze keur op de analyse der religie hetzelfde te doen, wat de kunstenaar-philosoof doet ten opzichte van de philosophische Aesthetiek.

In hoeverre de Religionsphilosophie, aldus verstaan, ook een practisch resultaat zal afwerpen, is een vraag, die tot haar innerlijke waardij niets afdoet. De Philosophie doelt niet op practisch nut, maar gehoorzaamt eenvoudig aan den drang van den logos in ons, om den logos in het object in te denken. Ze geeft bevrediging aan de behoefte van ons bewustzijn, om in den logischen inhoud van het bestaande in te dringen en dezen logischen inhoud systematisch, te doorzien. Gelukt het derhalve aan de Religionsphilosophie, om het absoluut karakter der ware Religie ook logisch te doen uitkomen, des te beter, maar ook al bleek ze hiertoe onbekwaam, hierdoor zou zoomin hare belangrijkheid, als het absoluut karakter der Christelijke religie schade lijden. Immers de waarheid der Christelijke Religie rust voor niemands besef op philosophisch betoog, maar gaat aan alle philosophisch betoog vooraf,

voor wie gelooft, en zal nimmer door eenig philosophisch betoog voor wie *niet* gelooft, gevindiceerd worden. Ook zoo echter werpt deze studie der Religionsphilosophie dan toch het voordeel af, dat ze ons inzicht in het wezen, in de phaenomena, en in de morphologie der Religie verheldert; ons in staat stelt de aphoristische beschrijving der pseudo-religie tot historie te verheffen; en door haar verklaring, zoo van de werking der religie als van haar invloeden op de coördinate psychologische factoren en dus ook op heel ons menschelijk leven, aan de historie van dit leven een niet genoeg te waardeeren bijdrage levert voor de Historiographie, de Paedagogiek en de Staatskunde.

E I N D E.

INHOUD.

DERDE DEEL. — BIJZONDER DEEL.

	Bladz.
§ 1. Inleiding	I
§ 2. Uitgangspunt	4

EERSTE AFDEELING.

DE BIBLIOLOGISCHE GROEP.

§ 3. Deze groep als eenheid genomen . . .	6
§ 4. Deze groep in haar ontleding . . .	18

HOOFDSTUK I. DE CANONISCHE VAKKEN. . . . 22—61

§ 5. De canonische vakken als zoodanig. . .	22
§ 6. De algemeene Canoniek	27
§ 7. De bijzondere Canoniek	42

HOOFDSTUK II. DE EXEGETISCHE VAKKEN . . . 11—129

§ 8. De exegetische vakken als zoodanig . .	61
§ 9. De theorie der tekstcritiek	65
§ 10. De Philologia Sacra	78
§ 11. De Hermeneutiek	90
§ 12. De Exegese	108
§ 13. De Metaphrase	123

HOOFDSTUK III. DE PRAGMATISCHE VAKKEN . . 129—226

§ 14. De pragmatische vakken als zoodanig .	102
§ 15. De Archaeologia Sacra	134

	Bladz.
§ 16. De Historia Sacra	147
§ 17. Historia Revelationis	166
—————	
§ 18. Resultaat der Bibliologische groep .	180
—————	

TWEEDE AFDEELING.

DE ECCLESIOLOGISCHE GROEP.

§ 19. De Ecclesiologische groep als zoodanig	183
§ 20. De Ecclesiologische groep in hare ontleding	213
HOOFDSTUK I. DE INSTITUTAIRE VAKKEN . .	226—305
§ 21. De institutaire vakken als zoodanig.	226

EERSTE SECTIE.

DE DIATHETISCHE VAKKEN.

§ 22. Het Kerkrecht	231
§ 23. De Kerkelijke Geographie	248
§ 24. De Kerkelijke Oeconomie	252
§ 25. De Kerkelijke Archaeologie . . .	259

TWEEDE SECTIE.

DE HISTORISCHE VAKKEN.

§ 26. De historische vakken als zoodanig.	260
§ 27. De algemeene Kerkhistorie	268
§ 28. De bijzondere Kerkhistorie	276
§ 29. De chronologische indeeling der Kerk- historie	288

DERDE SECTIE.

DE STATISTISCHE VAKKEN.

§ 30. De Statistiek als zoodanig	293
§ 31. De algemeene en bijzondere Statistiek	297
§ 32. De getallen-Statistiek	300
§ 33. De historische Statistiek	303

HOOFDSTUK II. DE ORGANISCHE VAKKEN . . .	305—366
§ 34. De organische vakken als zoodanig.	305

EERSTE SECTIE.

VAKKEN RAKENDE DE KERSTENING VAN HET PERSOONLIJK LEVEN.

§ 35. De Christelijke Biographie	312
§ 36. De Christelijke karakterkunde . . .	315
§ 37. De beschrijving der Christelijke vroom- heid	318

TWEEDE SECTIE.

VAKKEN RAKENDE DE KERSTENING VAN HET GEORGANISEERDE LEVEN.

§ 38. Het Christelijk huisgezin	322
§ 39. Het Christelijk volksleven	325
§ 40. De Christelijke Staat	328

DERDE SECTIE.

VAKKEN RAKENDE DE KERSTENING VAN HET NIET-GEORGANISEERDE LEVEN.

§ 41. De Christelijke letterkunde	331
§ 42. De Christelijke wetenschap	339
§ 43. De Christelijke kunst	341
§ 44. Resultaat der Ecclesiologische groep	343

DERDE AFDEELING.

DE DOGMATOLOGISCHE GROEP.

§ 45. De Dogmatologische groep als zoo- danig	346
§ 46. De indeeling van deze groep . . .	359

HOOFDSTUK I. DE DIATHETISCHE VAKKEN . . .	366—395
§ 47. De Symboliek	366
§ 48. De Geschiedenis van het Dogma . . .	376
§ 49. De Patristiek	386
§ 50. De Statistiek van het Dogma . . .	393
HOOFDSTUK II. DE THETISCHE VAKKEN . . .	395—435
§ 51. De Dogmatiek	395
§ 52. De Ethiek	415
HOOFDSTUK III. DE ANTITHETISCHE VAKKEN . . .	435—484
§ 53. De Polemie	435
§ 54. De Elenctiek	445
§ 55. De Apologetiek	456
§ 56. Resultaat der Dogmatologische groep	465

VIERDE AFDEELING.

DE DIACONOLOGISCHE GROEP.

§ 57. De Diaconologische groep als zoodanig	468
§ 58. De indeeling der Diaconologische groep	481
HOOFDSTUK I. DE DIDASCALISCHE VAKKEN . . .	484—524
§ 59. De Didascalische vakken als zoodanig	484
§ 60. De Homiletiek	487
§ 61. De Catechetiek	503
§ 62. De Liturgiek	510
§ 63. De Prosthetiek	518
HOOFDSTUK II. PRESBYTERIALE VAKKEN . . .	524—535
§ 64. De Poemeniek	524
§ 65. De Kybernetiek	530
HOOFDSTUK III. DE DIACONALE VAKKEN . . .	535—545
§ 66. De Diaconale vakken als zoodanig	535
§ 67. De Prophylactiek	538

Bladz.

§ 68. De Boëthetiek	540
§ 69. De Lêpsiek	543

HOOFDSTUK IV. DE LAÏCALE VAKKEN	545—569
§ 70. De Laïcale vakken als zoodanig	545
§ 71. De instituaire Laïek	547
§ 72. De organische Laïek	550

AANHANGSEL.

Niet-theologische Vakken, die met het organisme der Theologie in enger verband staan.

§ 73. Deze vakken als zoodanig	554
§ 74. De Encyclopædie der Theologie	555
§ 75. De Theologische Isagogiek	557
§ 76. De Theologische Hodegetiek	559
§ 77. De Theologische Bibliographie.	560
§ 78. De Geschiedenis der Pseudo-religie	563
§ 79. De wijsbegeerte van den Godsdienst	569

