



BT 75 .K8 1910 v.4  
Kuyper, Abraham, 1837-1920.  
Dictaten dogmatiek









DICTATEN DOGMATIEK

VAN DR. A. KUYPER

---

LOCUS DE  
Salute, Ecclesia, Sacramentis.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN

NIET IN DEN HANDEL

TWEEDE DRUK

Met een woord vooraf van DR. A. KUYPER

---

BOEKHANDEL VAN  
J. B. HULST — GRAND RAPIDS





# INHOUDSOPGAVE.

## LOCUS DE SALUTE.

<b>Ritschl en de Ritschliaansche Theologie.</b>	<b>3</b>
I. Ritschls systeem.	3
II. Ritschls opgang.	8
III. Critiek op Ritschl.	10
<b>§ 1. Introductie.</b>	<b>15</b>
I. Samenhang v. dezen locus m. den locus de electione en d. locus de incar-	
II.       „       tusschen de potentieele en actueele gratie. 19. [natione. 16	
III.       „       „       dogmatiek en ethiek.	19,
IV.       „       „       den locus de salute en den locus de ecclesia. 19	
<i>Volgorde in dezen locus: het werk Gods over, voor, in, aan en door ons. 20.</i>	
<b>§ 2. De Gratia.</b>	<b>21</b>
I. De <i>bron</i> van alle genade vóór de grondlegging der wereld,	22
II.    in het eeuwige.	24
III. Oorsprong en oorzaak.	24
IV. Infra- en Supralapsariërs.	28
V. Verschil van concept en project. 30. [d. mensch, niet voor God. 33	
VI. De hypothese v. een niet-zondige wereldontwikkeling bestaat alleen voor	
<b>§ 3. De Foedere Gratiae.</b>	<b>35</b>
Het woord en het begrip „verbond” („testament”) in het O. en N. Test. 36	
De uitdrukking „unilateraal verbond”.	38
Verhouding tusschen werk- en genadeverbond.	38
De <i>Verbondssluiting</i> .	41
<b>§ 4. De Iustificatioe</b>	<b>45</b>
Het woord „rechtvaardigmaking”.	46
Iustus beteekent: A. absoluut goed: 48	
1 <sup>o</sup> . van God. 47, 48; 2 <sup>o</sup> . van Christus, 47; 3 <sup>o</sup> . van de menschen, 48.	
B. <i>sensu relativo</i> : 48	
onderdeelen: a. <i>sensu conscientiae</i> , 47; b. <i>sensu civili</i> , 46;	
c. <i>sensu iuridico</i> : 1. quod ad iudicem, 47; 2. quod ad scelus, 47;	
d. <i>sensu symbolico</i> , 46, 47 (als zoodanig ook opgevat bij Israel, 49):	
1. <i>sensu generali</i> (h. vasthouden v. Jehovah in tegenstell. m. d. afgoden), 47;	
2. v. d. lijdenden Ebed Jahweh, 47; 3. <i>practice</i> , h. wandelen in de wegen des Heeren, 47	
C. <i>sensu supremi iudicii</i> : 49	
a. <i>proleptice</i> ; b. <i>hic et nunc</i> , c. <i>finaliter</i> 50.	

Eerste stelling: De rechtvaardigmaking steunt finaliter op een <i>volmaakt goed zijn</i> .	50
Tweede „ : Noodig: rantsoen voor alle overtredingen en posit. sancties in Chr.	50
Derde „ : „ : te kunn. bewijzen, dat de oboedientia activa en pass. den uitverkorene toekomt. (1. Door de wedergeb. voor z. <i>zijn</i> ; 2. door h. geloof. voor z. <i>bewustzijn</i> .)	50
Vierde stelling: Dat de uitspraak in <i>supremo iudicio</i> alzoö vallen kan en moet is	
[door <i>genade</i> .	51
Bij het iudicium zelf van genade geen sprake.	
Bewijs dezer stellingen uit de H. S. (thetisch en hypothetisch oordeel).	52
De <i>Iustificatio</i> zelve.	54
Controvers met Rome.	57
De negen (45) trappen der <i>iustificatio</i> .	60
Is men rechtvaardig voor God <i>ante fidem</i> of <i>post fidem</i> ?	62
Comrie, Brakel, Van der Groe, enz.; Luther, Rome.	
Wie wordt gerechtvaardigd: de goddelooze of de heilige?	64
De rechtvaardiging v. d. geloovigen v. het Oude Test.	64
Verhouding v. h. O. tot het N. Test.	65.
De <i>causa movens</i> of <i>αίτια</i> en de dubbele factor er van.	67
De controvers: <i>a.</i> met Rome, 67; <i>b.</i> met de Rationalisten, 68;	
<i>c.</i> met de Socinianen, 68; <i>d.</i> de Arminianen, 68; <i>e.</i> de Lutherschen, 69.	
Osiander, de Ethischen, de Neo-Kohlbruggianen.	69
<b>§ 5. De Regeneratione.</b>	<b>70</b>
I. De stadiën der wedergeboorte ( <i>sensu generali</i> ) zijn	71
1 <sup>o</sup> . de ontvanging van het nieuwe leven: de wedergeboorte; ( <i>sensu potentiali primo</i> )	
2 <sup>o</sup> . de intreding v. h. nieuwe leven in de wereld; de bekeering; ( <i>sensu potent. secundo</i> )	
3 <sup>o</sup> . de voltooiing er van: de heiligmaking. ( <i>tractu temporis</i> )	
II. Historisch beloop.	72
III. De verdeeling in stadiën is noodig.	73
VI. De <i>causa movens</i> van deze werking in den mensch.	78
De mensch is geheel passief; geen <i>gratia praeparans</i> , sc. <i>quod ad effectum</i>	79
De <i>praedispositie</i> ligt in het foederale verband, 79	
in de <i>gratia communis</i> en in de persoonl. leiding. 80	
Passief, want de <i>gratia</i> is 1 <sup>o</sup> . <i>irresistibilis</i> , 2 <sup>o</sup> . <i>inamissib.</i> , 3 <sup>o</sup> . <i>in se perfecta</i> . 80	
In welke subjecten en op welken leeftijd de wedergeb. plaats grijpt.	81
Waarin de wedergeboorte bestaat.	81
Controversen.	83
<b>§ 6. De Vocatione.</b>	<b>84</b>
De naam en het begrip.	85
Het archetypische roepen.	85
De ectypische roeping:	87
1e. <i>vocatio ad officium</i> ; 87	

2e. vocatio ad salutem. 88

De vocatio interna en de conversio. 90

De voorstelling der Lutherschen, Mystieken, enz. en der Geref. 91

§ 7. De **Conversione**. 93

I. Naam en begrip in het O. en N. Test. 94

II. De onderscheiden zin v. h. woord „bekeering” in de H. S. 94

III. De zaak zelve. 96

IV. De beschouwing is quod ad originem. (Canones; in de Catech.: quod [ad essentiam.] 96

V. Bij de origo ligt de band tusschen de voc. en de conv. in de trekking. 96

§ 8. De **Fide**. 98

Etymologie van πίστις, אֱמוּנָה, geloof. 100

Sensu generali. 101

„Geloof” is de band, die den mensch in zijn bewustzijn verbindt aan

God, naar Wiens beeld hij geschapen is. 100

De basis voor h. geloof in de algemeen menschel. natuur. 101

Het geloof is geen facultas, maar een *virtus*, 101

onderscheiden in haar potentia, habitus en actus. 102.

Sensu generali eigen aan alle creatuur, waarin bewustzijn leeft. 102

De duurzaamheid v. h. geloof. 103 — [De engelen; Jezus. 103—

ἄπιστία, ongelooft. 103

„Geloof” is ook e. band tusschen d. mensch en zijn medemensch. 105

Tot het wezen v. h. geloof behoort de *κοινωνία*. 105

Het karakter van dit geloof is psychisch. 106

Gelooven en aanschouwen. 107

Het Wondergeloof. 107

„Geloof” aan de vervulling van ons ideaal op één lijn daarmede. 108

De H. S. over het wondergeloof. 108

Door de zonde draagt dit het karakter v. mirakelgeloof. 109

Dit mirakelgel. krijgt weer h. kar. v. h. wondergel. op het terrein der  
De manifestatie. 109 [partic. genade. 109

Het geloof bestaat in het bewustzijn, d.i.: zetelt in het *hart*. 110

Subject v. h. geloof is niet het hart, maar de persoon. 112

Het geloofsbewustzijn, zetelende in het hart, gaat over verstand en wil. 112

Tegenstelling tusschen fides en spes. 113

Geloof, hoop en liefde. 114.

Sensu specialí. 115

De toestand v. d. zondaar quod ad fidem vóór het werk der verlossing. 115

Het Zaligmakend Geloof. 117

De forma fidei in de schepping, door de zonde, bij de herschepping. 117

De werker v. h. geloof. 118

- De inplanting in Christus. Het geloof *potentia* et *actu*. 118  
 Zonder wedergeboorte en geloof geen zaligheid. 119  
 Het voorwerp v. h. zalmakend geloof. 121  
 Het geloof is uit het gehoor. 121  
 Tijdgeloof en Historisch Geloof. (Hooft onder het algemeen menschelijk geloof. 99) 122  
 Certa cognitio en certa fiducia. 122  
 Rome neemt in pl. v. de cogn. de ignorantia.  
 De onverliesbaarheid v. h. geloof. 127  
 De worsteling v. h. geloof. 128.  
 Effecta fidei. 129  
 De Poenitentia. 131

### § 9. De Sanctificatione.

133

- I. „Heiligheid” is het *κατὰ νόμον* laten werken v. d. *μίλη* v. ons orga-
- II. De etymologie 137 [nisme. 134]
- III. Levitische reinheid. 137
- IV. Naast *ἀγιασμός* en *ἁγιασύνη* ook *τελειοσύνη*. 138  
 Van wien en in welken zin de H. S. het woord „heiligen” bezigt. 139
- V. De *ἁγιασμός* onderscheiden in 1<sup>o</sup> heiliging, 2<sup>o</sup> heiligmaking. 140  
 Het verband van de beide begrippen. Neo-Kohlbr. en Pelagianen 142
- VI. De heiligmaking is de *συμμόρφωσις τῷ εἰκόνι τοῦ Θεοῦ*. 143.
- VII. Wie de heiligmaking werkt. 144
- VIII. De voorwerpen van deze genadedaad Gods. 145.
- IX. Waarin de sanctificatio bestaat. 147  
 Het sterven is de voleindiging v. d. heiligmak. voor het eeuwige leven. 147  
 Die heiligm. kan in het sterven op eens geschieden. 147  
*Σωτηρία, ἀπολύτρωσις, καταλλαγή*. 148  
 De preparatoire daad v. heiligmaking (beginsel der heiligm.) 148  
 a. immediate, metaphysisch gewerkt in de geloovigen; 149  
 b. mediis interpositis. 149  
 De „oude” en de „nieuwe mensch”. 150  
 De mortificatio heeft plaats 151  
 1<sup>o</sup>. principieel in de wedergeboorte;  
 2<sup>o</sup>. gradatim in de sanctificatio.  
 De *ἀπαρνησις* (verloochening). 151  
 Rome, de Perfectionisten, Method., Vegetariërs, enz.  
 Zondigt een kind Gods of niet? 153  
 De vivificatio werkt God 154  
 1<sup>o</sup>. immediate: hier en hierna maals door het inbrengen van den *habitus* in de ziel;  
 2<sup>o</sup>. mediate: door a. Zijn kerk en den levenskring,  
 b. de levenservaringen,  
 c. de prediking van Zijn Woord,  
 d. den mensch zelf als instrument.

De sanctificatio v. d. intellectus (φωτισμός).	154
De „ „ v. d. voluntas.	155
Quorsum sanctificatio tendat.	155
De terminus a quo en de term. ad quem der heiligmaking.	156
Het Perfectionisme.	

LOCUS DE ECCLESIA.

<b>§ 1. Naam en begrip.</b>	<b>3</b>
Etymologie en geschiedenis van „kerk” en „gemeente” ;	4
van עֵרָה, לְקָהָל, 11, מִקְהָלוֹת, „synagoge” 12, ἐκκλησία. 13	
De zaak zelf: de kerk is de reconstitutie v. e. gebroken geheel.	16
Controvers m. d. Mennonieten, enz.; geen nieuwe schepping.	16
De kerk in verband met de schepping.	17
In het Nieuwe Test. wordt de σωτηρία in rapport gebracht met den κόσμος	18
De uitverkiezing en de liefde naar den kosmos.	19
Hoe de H. S. dit leert. (De torenbouw van Babel. 24)	20
I. De kerk is een organisme.	26
II. Het organische en instituaire karakter der kerk.	27
III. De conditiën, waaronder de recompositie plaats grijpt, zijn:	27
1. Een tweede disjunctie v. d. saamvergaderde membra is onmogelijk.	28
2. De absolute ontwikkeling van dit totum is verzekerd.	29 [Theodicee. 29
3. Het gerecomponeerde totum beantwoordt a. h. doel v. h. oorspronkelijke: de	
<b>§ 2. Het critisch karakter der restitutio in integrum.</b>	<b>32</b>
Geen ἀποκατάστασις τῶν πάντων, maar een κρίσις.	34
Pantheïsme en Theïsme.	
Tweeërlei crisis: 1 <sup>o</sup> . ten opzichte v. h. menschel. geslacht naar de zedewet; 34	
2 <sup>o</sup> . „ „ v. d. kerk naar de wet der verlossing.	
De omvang v. h. organisme vóór en na de reconstitutie.	36.
De critiek <i>ex eventu</i> (ethisch) en <i>e principio</i> (theologie).	37
[Daarom kan de kerk beschouwd òf als uitvloeisel der verkiezing òf als saamvergadering op	
[aarde. (53)]	32
<i>De mediale consideratio.</i>	38
Supra- en Infralapsarianisme.	38
Gomarus, Maccovius; Walaeus, Polyander, enz.	
Infralaps.: de kerk een aggregaat; Supralaps.: de kerk een organisme.	42
Het standpunt der H. S.	44

De organische beschouwing is noodig voor de Theodicee.	44
1 <sup>o</sup> . Ter wille v. h. organ. karakter v. d. kerk moet de wedergeb. een proces hebben.	45
2 <sup>o</sup> . Een organisme moet <i>potentieel</i> in zich hebben wat <i>actu</i> er uit zal komen.	46
3 <sup>o</sup> . De worsteling v. Gods kinderen op aarde is voor de wedergeboorte van 't organische leven v. h. menschel. geslacht (sociaal, eth., intellectueel).	47
4 <sup>o</sup> . Ook uitvloeisel v. dien organischen eisch de stand der kerk op aarde, gegroepeerd in landen en natiën.	48
Spiritualisme, Methodisme, Anabaptisme.	49
De weg per <i>fidem</i> en (bij kinderen) de weg per <i>visionem</i> .	49
De <i>αἰσχρσις</i> is niet noodzakel. voor de zaligh., (H.S., 50; psych., 51.)	
maar ook weer niet overbodig voor de Theodicee	
Schriftuurplaatsen.	52
De kerk, h. <i>πλήρωμα</i> v. Chr. is geroepen de „veelvuldige wijsh. Gods” te doen kennen	
Het karakter der <i>ecclesia</i> is 1 <sup>o</sup> . glorians; 2 <sup>o</sup> . triumphans; 3 <sup>o</sup> . militans; 4 <sup>o</sup> . latens.	
De <i>ecclesia militans</i> .	54
<i>Ecclesia Visibilis et Invisibilis</i> .	55
Historische toelichting.	55
Er is eene <i>invisibilitas essentialis, formalis, relativa, accidentalis</i> .	56
<i>Invisibilitas essentialis</i> .	57
De kerk is object v. geloof.	59
De strekking v. d. kerk is, om in het visibile op te treden.	60
De <i>visibilitas</i> en de <i>invisib.</i> in de verschill. stadiën der kerk.	60
De <i>splendor ecclesiae</i> .	61
De <i>ecclesia</i> en het verbond.	61
<b>§ 3. De constitutio ecclesiae ligt in de decreten Gods.</b>	64
De oorsprong der kerk.	65
De Reformatoren; Coccejus; de Lutherschen; de Anabaptisten; de Calvinisten.	
De constit. eccl. in verband m. h. <i>decretum elect., creationis</i> en de const.	
[ <i>Mediatoris</i> .	68
De <i>essentia ecclesiae</i> .	67.
De <i>πρόγνωσις</i> .	69
Voor een kerk noodig: 1 <sup>o</sup> . <i>personae</i> met een bepaalde destinatie; 2 <sup>o</sup> .	
<i>ligamenta corporantia</i> ;	
3 <sup>o</sup> . <i>media gratiae</i> .	
De <i>existentia</i> der kerk. Udenam <i>fit ecclesia</i> ?	71
„Van den beginne der wereld”, <i>post lapsum</i> .	72.
De eccl. heeft eerst daar <i>existentia</i> , waar onderscheid bestaat tusschen het <i>genus humanum</i> en de <i>ecclesia</i> .	73
De kerk, aldus zichtbaar, behoeft dan nog niet instituta te zijn.	71, 75
De formatie der kerk en hare ontwikkeling in de geschiedenis.	75
Het patriarchale leven; 75 de stedelijke en nationale vorm.	76
Door Christus de kerk 1 <sup>o</sup> s v. het burgerlijke en nationale leven.	77
Het Caesaropapisme of Byzantinisme.	78
Rome; de Reformatie; Calvijn.	78
De Revolutie, 78; de leugen der volkskerk, 79.	

<b>§ 4. De attributen der kerk.</b>	<b>80</b>
A. Verschil tusschen notae en attributa.	81
Notae zijn kenmerken v. d. eccl. visibilis; attr. v. d. eccl. invisibilis.	
Kennis v. die attr. heeft alleen wie zelf membrum is v. d. eccl. invisibilis, daar zij voorwerpen zijn des geloofs. 81	
B. I. De unitas ecclesiae.	82
Deze unitas is essentialis, is de identitas v. d. kerk in al haar momenten en slaat dus niet op de eccl. visibilis. 83	
a. Unitas immanens:	
1. de unitas corporis; 84	
2. „ „ capitis; 85	
3. „ „ spiritus. 86	
b. Unitas exrens:	
1. de unitas fidei; 88	
2. „ „ charitatis; 89, 91	
3. „ „ spei. 89	
II. De sanctitas ecclesiae.	91
III. De catholicitas ecclesiae.	93
IV. De christianitas ecclesiae.	96
V. „Apostolisch.”	98
Herhaling, 100; antithese met de Roomsche kerk en de Anabaptisten. 101	
<b>§ 5. De existentie der kerk op aarde.</b>	<b>102</b>
Het uitwendige optreden der kerk is niet accidenteel, maar noodzakel. 103	
om de eere Gods krachtens de scheppings-institutie te handhaven. 104	
De noodzakelijkh. ligt niet in het salus electorum, 104; dit is gevolg. 107	
De wijze, waarop de kerk uitwendig optreedt	107
Het verschil tusschen de apparitio en de institutio. 107	
De apparitio. (Noodz.: altijd geweest en blijft t. h. einde der wereld. 111) Deze ontstaat	108
a. door de regeneratio electorum	} Kruispunt: 1o. de tabernakel; 2o. Christus. 109
b. en de revelatio veritatis Dei	
Het waarnemen v. d. apparitio hangt hiervan af: 111 (Praesente app., blijkende uit	
1e. of er al dan niet aesthetisch vermogen is;	[belijdenis en wedergeb.]
2e. „ „ „ „ „ een κλυσμα op de kerk ligt.	
De kerk v. Chr. laat een spoor achter in de algem. levensfeer. 111 (App. i. h. verl.,	
Openb. in pers., gezinnen, volkeren, enz.	[bl. u. d. instituten en levensvormen.]
De institutio. Contingent: niet altijd geweest; eerst met de komst van Christus. 113) 112	
De institutio toch noodig, daar zij, hoewel niet tot het wezen, toch tot het welwezen der kerk behoort	
Wordt daarom de app. niet gestuitt, dan leidt zij steeds tot de institutio. 112	
Deze institutio valt samen met h. optreden der kerk als wereldkerk. 113	
Tusschenschakel: de „volkskerk” in Israel.	114
De eenheid der kerk vóór en na Chr., in het O. en in het N. Test.	114

- § 6. **Het instituut der kerk onder de bedeeing der schaduwen.** 119
- De kenmerken van een instituut. 120
- Hoe het instituut in de kerk tot stand is gekomen. 121
- Het mag niet gezocht worden waar het nog niet bestond. (Voetius en Cocc.)  
„De Koning is nimmer zonder onderdanen geweest.” 122
- De gradueele ontwikkeling der waarheid bij de organische ontw. der kerk. 122
- Ook h. geloof in d. onontwikkelde waarheid (daar zij toch *essentieel* bestond) genoegzaam ter  
[zaligheid.
- I. Voor den val bezat Adam 1<sup>e</sup> de cognitio Dei innata; 123  
2<sup>e</sup> perfectam revelationem in natura;  
3<sup>e</sup> de communio personalis cum Deo.
- II. Na den val werkt 124
- 1<sup>e</sup> de traditie uit het paradijs; 124  
Bij haar oorsprong het zuiverst *a.* quod ad distantiam; *b.* q. a. tempus.
- 2<sup>e</sup> het semen religionis; 3<sup>e</sup> de openbaring Gods. 125.
- Tijdens en na Noach: 125
- 1<sup>e</sup> verbiedende geboden evenals op Sinai;  
2<sup>e</sup> het teeken des verbonds;  
3<sup>e</sup> voor het eerst de vorm der profetie.
- Van af de roeping van Abraham: 126
- Hier begint zich een eigen kring af te teekenen door
- 1<sup>e</sup> het sacrament der besnijdenis;  
2<sup>e</sup> de Christophaniën;  
3<sup>e</sup> h. begin der openbaring v. d. electie en de bestemming der kerk;  
4<sup>e</sup> de openbaring v. h. wonder in de geboorte van Izaak.
- Deze afscheiding v. Gods volk van de wereld wordt nog beperkt
- a.* door de wijze v. d. instelling der besnijdenis; 126  
*b.* door het gebeurde met Ismaël en Ezau. 127
- In Egypte door d. kastegeest de afscheiding volkomen. 127
- De evocatio van het geheele volk. 128
- Mozes, de doop in de Roode Zee, het sacrament v. h. pascha, enz.
- De institutio als zoodanig in de verbondssluiting op Horeb. 128
- Het karakteristieke ligt in het optreden v. h. *ambt* als representatie van den door  
het *sacrament* in het leven geroepen kring
- In Israel zijn kerk- en volksstaat één. 128
- Dit eene overgangsphase en eene schets van het geheele werk v. Chr. 128
- In de instelling en bedeeing v. Isr. lag (symbolisch) het volkomene afgebeeld;  
in de realiteit v. h. volk het onvolkomene. 129
- De volkskring van Isr. I. representeert het denkbeeld der uitverkiezing; 130
- II. biedt de reële geslachtslinie v. d. Chr. aan;  
III. geeft een tijdelijk geïnstitueerde kerk;  
IV. teekent den heelen loop der Christel. kerk; 131  
V. typeert het geloofsleven van elk Christen;  
VI. brengt de openbaring in het Schriftwoord tot stand;  
VII. beeldt de mysteriën zelve der waarheid af met dat  
v. d. Chr. als middelpunt.



De bedeeling van Isr. een kerkel. instituut niet in eigenl. zin, maar analogice.	132
De „volkskerk” van Israel.	132
Met de realiteit verdwijnen de skiatische vormen.	132
Rome; Judaïseerende secten, 133, Sabbathisme, 134	
<b>§ 7. Het instituut der kerk bij de vervanging v. d. schaduwen door de realiteit in Christus.</b>	<b>135</b>
De verhouding tusschen de „kerk” en de „βασιλεία τῶν οὐρανῶν”.	136
Het naam „koninkrijk der hemelen.”	137
Het koninkrijk v. Israel niet op ééne lijn m. d. rijken der wereld.	137
Praeformaties v. h. kerkelijk instituut in het optreden	
1 <sup>o</sup> . van Joh. den Dooper, 137; De schola, het proselietisme.	138
2 <sup>o</sup> . van Jezus zelf, 139. Zijn doop.	140
Hij blijft Zich onderwerpen a. h. wettig gezag v. d. nation. Joodsche kerk, 141 maar sticht toch een eigen ecclesiola in ecclesia.	142
De organisatie v. Jez. komt uit in het 3-, 12- en 70-tal v. Zijn <i>μικηται</i> .	142
Het college der <i>twaalven</i> en hun mandaat; 143 't coll. der 70.	144
De begiftiging met <i>χρισματι</i> en het geven v. e. formuliergebed.	144
Voltooiing van dezen aparten kring en losmaking van Israel.	145
Het hoogepriesterl. gebed; de instelling v. h. heil. avondm.; de stichting [d. kerk.	145
Totzelfstandig optreden geroepen door de omzetting v. <i>μικηται</i> in <i>ἀπόστολοι</i>	146
De zalving m. d. Heil. Geest tot dit ambt; 't nieuwe karakter v. d. doop.	146
Het exceptioneele karakter van de eerste organische ontwikkeling.	147
De apostolische phase met hare niphlaôth is niet duurzaam.	
Het apostolaat is de <i>normans</i> van de latere <i>normata</i> .	148
De woorden <i>ἀπόστολος</i> , <i>ἄγγελος</i> en <i>ἄγγελος</i> . Waarom <i>ἀπόστολος</i> en niet [ <i>ἄγγελος</i> .	148
In h. woord „ ” ligt een instituair en een exclusief begrip.	150
Deze naam is gegeven vóór de opstanding.	
Het getal der apostelen bij de eerste en bij de tweede missie.	
Het apostolaat is eene missio univoca; contr. met Rome, de Irvingianen, enz.	151
De autoriteit der apostelen.	152
Uit de apostelen mag men niet tot de gewone dienaren concluderen.	154
Het pseudo-apostolaat.	154
<b>§ 8. De institueering van de kerk des Nieuwen Verbonds.</b>	<b>155</b>
I. De institueering is plaatselijk begonnen en plaatselijk voortgezet.	156
De kerk van Jeruzalem was	
1 <sup>e</sup> . ecclesia generalis: 156	
Apostelen, doop, avondmaal, enz.	
De uitstorting des Heil. Geestes.	
2 <sup>e</sup> . ecclesia particularis. 157	
Personen, die er zich bij aansluiten;	
diaconaat, presbyteriaat.	

- Tweeledig karakter v. iedere kerk: 1<sup>o</sup>. gesticht door Jezus; 2<sup>o</sup>. geopend door  
[mensen. 158
- II. Hoe de kerk des N. Verbonds v. die des O. Verbonds is losgeweekt. 158  
Het Sanhedrin. 159  
De houding der apostelen tegenover het Sanhedrin; het Apostelconvent. 160  
Wegneming v. h. Sanh. en verwoesting v. d. tempel. 161  
Ketterijen: 1<sup>e</sup>. men wilde de besluiten v. h. convent te Jeruz. bindend maken  
voor *alle* Christenen; 2<sup>e</sup>. de Ebionieten, enz.
- III. De separatie. 161  
In Jeruzalem. 161  
Van uit Jeruz. 163  
1<sup>o</sup>. De vrienden van Jezus institueeren zich hier en daar;  
2<sup>o</sup>. de vervolging; 3<sup>o</sup>. het zenden van evangelisten.  
Het eigenaardig ambt v. d. evangelist. 164  
De macht der apostelen bestaat in het *διατάττειν*. 165
- IV. Het woord „kerk” drukt de *plaatselijke*, niet de landskerk uit. 166  
1<sup>e</sup> argument: geëischt door de ratio ecclesiae; 166  
Synagogen; „liefde-maaltijden”. 167  
2<sup>e</sup> „ : de ambten bewijzen hetzelfde; 167  
3<sup>e</sup> „ : ’t naamgebruik; 169  
4<sup>e</sup> „ : ook parochiën dragen den naam *ἐκκλησία*; 170  
5<sup>e</sup> „ : het hooge priesterschap van Christus; 171  
6<sup>e</sup> „ : de tegenstelling v. d. *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, waartoe de 171  
kerken behooren, met de *βασιλεία τοῦ κόσμου*.
- § 9. De energie, die in het ontstaan, bestaan, en voortbestaan v. d. 173  
plaatsel. openbaringen van het Lichaam van Christus werkt.
- De kerk, evenals het *huisgezin*, is een institutum divinum, 174  
niet, zooals Schleiermacher zegt, eene „religiöse Gemeinschaft”, 175  
nog minder een collegium met e. door d. s t a a t bepaalden vorm. 176  
De kerk is geen stichting, 176, ook niet een zedelijk lichaam; 177  
niet ontstaan door den wil van personen, gelden voor haar  
niet de menschelijke vormen v. h. Vereinsleben. 177
- De prima causa van hare actie schuilt in den Christus. 178  
Zijne energie werkt a. *rechtstreeks* ;  
1<sup>e</sup>. centraal (v. uit d. hemel): doordat Christus voortdurend Zijn offer brengt; 178  
2<sup>e</sup>. historisch (op aarde): door de instandhouding v. Zijn Woord en Sacrament; 179  
3<sup>e</sup>. charismatisch: doordat Chr. door den Heil. Geest wederbaart; 179  
4<sup>e</sup>. providentieel: door het prov. besturen v. natiën, enz. 180  
b. *per instrumentum fidelium*.  
Deze energie hebben zij in hun qualiteit van „geloovigen”. 180  
Zij berust op de unio mystica. 182  
Onderscheid tusschen wat de geloovigen kerkelijk en niet-kerkelijk doen. 182  
De organen voor de functiën in het organisme der kerk. 183

De tegenstelling tusschen geloovigen en ambtsdragers heeft geleid tot die tusschen den clerus en de laici (Rome.) 183

Ook de geloovigen — niet alleen de organen — bezitten een „officium”. 184

De kerkelijke energieën der geloovigen zijn vierderlei :

1o. het stichten van kerken, waar geen kerk is ; 184

De geloovige heeft zijn ambt reeds voor de uiterl. formatie er is.

2o. waar een kerk is, zich bij haar voegen ; 185

De forma van de kerk. 185

Praeformatie, schema v. d. kerk: de synagoge.

Synagoge dependebat sanctuario quod erat Hierosolymis, ecclesia vero dependebat nullo sanctuario in terra, maar wel van het sanctuarium daarboven. Uit die synagoge overgehouden: de praelectuur. 188

Wie zijn leden der plaatselijke kerk ? 189

Labadisme, Donat., Montan., Novatian., Anabapt. ;

Rome en de collegiale volkskerken.

De forma ecclesiae dekt op aarde de eccl. essentialis nooit volkomen,

1o. doordien de mensch *a.* nascitur infans, crescit in virum; *b.* nascitur in Het genadeverbond. 192 [familia; 191

De kerk heeft niet met het absolute karakter, maar alleen met de conditioneële forma van het genadeverbond te rekenen. 193

Wie aan de condities voldoet moet worden opgenomen.

2o. doordien h. werk v. Gods genade niet e. plotseling en ineens voldongen Men mag niet alleen heiligen wilt. opnemen. [werk is; 194

3o. omdat de mensch door leugen eene realiteit kan nabootsen; 194

4o. quia judicare de intimis nequit ecclesia. 195

3o. waar de kerk gedeformeerd is, haar reformeeren ; 196

1o. Het ideaal van de zichtbare kerk is de onzichtbare. 197

2o. Met dit ideaal voor oogen moet de kerk naar de 197 *notae externae* critiek oefenen op de realiteit.

3o. Dit moet geschieden

*a.* door keur (formeerd), *b.* door tuch t (medisch). 197

Hoe te doen met „dooplidmaten”, die geen belijdenis afleggen ? 198

De vorm, die het gebrekkige karakter v. d. kerk aanneemt, is

1o. de gedeeldheid ; 198

De conciliën. 199

2o. de impuritas ; 201

3o. de deformatie. 202

*a.* „ v. h. ambt ; 203

*b.* „ v. d. dienst des Woords ; 204

*c.* „ der sacramenten ; 205

*d.* „ „ barmhartigheid. 205

Wanneer de kerk hiervoor verantwoordelijk is. 206

Deformatie per defectum en per excessum. 207

Het terugbrengen tot de forma. 208

4o. [als lid eener kerk. haar bloei bevorderen.] 182

<b>§ 10. De notis ecclesiae.</b>	<b>211</b>
Het <i>dogma</i> v. d. notae ecclesiae	212
Kennis van deze notae werd eerst noodig door haeresie en schisma.	213
Oorsprong en geschiedenis van dit dogma.	214
In art. 29: 1 <sup>o</sup> . de notae ecclesiae formatae; 2 <sup>o</sup> . organismi ecclesiae; 213, 216	
3 <sup>o</sup> . de notae ecclesiae falsa e.	215, 216
Necessitas notarum organismi bij de formatie v. kerken.	215
<u>De notae van het organisme der kerk.</u>	<u>217</u>
Door hierop te letten komen we tot de catholicitas ecclesiae.	217
De not. organismi door reeds geform. kerken gebruikt bij h. keuren d. leden.	216
Maatstaf: de wedergeboorte, naar de uitwendige kenteekenen:	219
<i>belijdenis en wandel.</i>	
Deze notae moeten worden beoordeeld door de kerk in haar geheel (kerkeraad)	
daar 1 <sup>o</sup> . de individueel geloovige zijn broeder niet keuren kan; 219	
2 <sup>o</sup> . de belijdenis en wandel ook geveinsd kunnen zijn; 220	
3 <sup>o</sup> . bij het keuren onderling de verbondsleer en het zaad der kerk	
wegvalt.	220
Het Labadisme. 220 Wanneer de keur der geloovigen <i>moet</i> opkomen.	221
De notae ecclesiae <i>formatae</i> .	221
Notae: de <i>praedicatio verbi</i> en de <i>administratio sacramenti</i> .	
Gemeenschappel. karakter: 1 <sup>o</sup> . alleen a. d. kerk eigen, dus	
notae characteristicae sive specificae; 2 <sup>o</sup> . instrumenta	
actionis Christi; 3 <sup>o</sup> . formantes ecclesiam.	
Evangelisatiën. 222 De Vermittlungs-Theologen; Rome. 223	
De belijdenis. 223	
De notae necessariae sive characteristicae moeten <i>gelden</i> .	224
Geen notae <i>ecclesiae</i> zijn: 1 <sup>o</sup> . de disciplina; 225	
2 <sup>o</sup> . de diaconie; 226	
3 <sup>o</sup> . het regimen; 226	
4 <sup>o</sup> . de confessie. 227	
De notae ecclesiae, die de Roomsche kerk heeft voorgewend.	228
Het gebruik v. d. notae: 1 <sup>o</sup> . voor elke kerk, om zichzelf te keuren: 230	
2 <sup>o</sup> . voor den geloovige, om de kerk te keuren;	
3 <sup>o</sup> . voor d. kerken, om elkander onderling te keuren.	
<b>§ 11. De spuriis ecclesiae formis.</b>	<b>231</b>
De ecclesia deformata gaat over in eene ecclesia spuria,	232
wanneer zij bij reactie het ingeslopen kwaad systematiseert.	
Een zekere mate v. deformatie maakt de kerk niet tot een valsche. 233	
Bij h. breken met eene genootschapskerk verliest men daarom ook niet het ambt.	
Het verzet v. d. Roomsche kerk tegen de Reformatie. 234	
Bij de Manicheesche, Mormoonsche kerk, enz. geen sprake van de- of	
reformatie, omdat zij geen „kerk” is. 235	
„Ecclesia particularis in se completa est.” 235	
Deze stelling te verdedigen 236	
1 <sup>o</sup> . tegenover Rome en de Church of England;	

20. tegenover de Independentisten ; 30. de voorstanders v. d. landskerk.	
Van h. uit 't oog verliezen v. deze stelling is deformatie noodwendig gevolg.	136
Het correctief v. d. geloovige i. d. eccl. part. en v. deze i. h. kerkverband.	237
Dit wordt verwijderd door de vernietiging v. d. eccl. part. als completa.	237
Hierbij gaat het om een autoriteitsquaestie.	238.
De overheid op civiel en kerkel. gebied, 238 ; de hiërarchie, 239	
De ecclesia deformatata ontwikkelt zich tot de eccl. spuria	240
of <i>per excessum</i> de conscientieën bindent ter zaligheid a. haar praegnanten vorm: <i>ecclesia falsa</i> (Rome) ;	
of <i>per defectum</i> de conscientieën in 't geheel niet bindend ter zaligheid: <i>ecclesia simulata</i> (tegenw. genootschaps-kerken).	
De gronden hiervoor in de H.S.	241
Het motief van deze actie in de kerk gaat uit van Satan,	242
die dat bederf in haar brengt langs d. lijn v. h. <i>pseudo-</i> en v. h. <i>anti-</i> christel.	242, 241
Rome ligt op die lijn v. spuriëteit, die uitloopt op de anti-chr. kerk.	244
Het karakter der kerk wordt prijsgegeven ter wille van	244
I. de hiërarchie ;	245
II. de filosofie ;	246
1 <sup>o</sup> . De haeresie ; 2 <sup>o</sup> . de theologia naturalis ;	
3 <sup>o</sup> . de paganistische phil. ; 4 <sup>o</sup> . de God-loochening.	
III. de civiele macht.	248
Deformatie postuleert r e f o r m a t i e.	250
<b>§ 12. De ecclesiarum vita communi.</b>	<b>252</b>
De <u>Gereform. beschouwing tegenover a. die v. h. Independentisme</u> ;	253
b. van het standpunt v. d. <u>Roomsche hiërarchie</u> en h. Collegialisme.	255
Het kerkverband mag nooit <u>ex utilitate</u> beschouwd worden.	255
De <u>vita communis</u> zelf.	256
De <u>vita communis</u> ligt potentieel in het besluit Gods, maar komt actueel eerst tot stand door confoederatie en stipulatie.	
I. De <u>noodzakelijke</u> drangredenen tot die <u>vita comm.</u> liggen i. d. aard der kerk	258
1 <sup>e</sup> . Noodzakelijk voor de gemeenmaking der genadegaven ;	258
2 <sup>e</sup> . als correctief tegen Christel. eenzijdigheid door de <u>communio</u>	
3 <sup>e</sup> . voor de <i>μυστηρια εις τον κοσμον</i> ; 259	[sanctorum ; 259
4 <sup>e</sup> . voor de <u>gemeenschappelijke</u> belijdenis ;	261
5 <sup>e</sup> . om het nomadisch karakter der geloovigen ;	261
6 <sup>e</sup> . voor de bijlegging van geschillen.	261
II. De <u>accidenteelen</u> drangredenen liggen in de gesteldheden der kerken.	262
Finantieele nood. opleiding tot den dienst des Woords, enz.	
De <u>vita communis</u> is <u>o e c u m e n i s c h</u> van karakter.	262
De concilieën.	262
Nu bestaat de band alleen nog maar in het sacram. v. d. d o o p.	263
De <u>gradatiëen</u> van de <u>vita communis</u> zijn :	
I. <u>compleet</u> : synodaal verband, de synod. confoederatie ;	264

Voor de eccl. catholica niet mogelijk 1<sup>o</sup>. om de afstanden;  
 2<sup>o</sup>. om het taalverschil;  
 3<sup>o</sup>. om het verschil in levensusantiën.

II. *los* : correspondentie; 265

III. *minimaal* : stilzwijgende erkenning v. elkanders doop. 266

De plicht der kerk in het aangaan v. stipulatiën.

Aanwijzingen voor de *vita communis* in het Nieuwe Test. 267

### § 13. De *ecclesiae regimine*.

268

Onderscheid tussch. d. behandeling hierv. i. d. dogm. en bij h. kerkrecht. 269

Alle gezag op aarde, ook in d. kerk, vloeit voort 1<sup>o</sup>. uit de souver. Gods; 271  
 2<sup>o</sup>. uit het feit der zonde.

Middeellijk oefent God dit gezag over menschen uit door menschen. 273  
 Het intermediaire gezag zal weer verdwijnen. 274

Het gezag en het bestuur is ook noodig in de kerk, omdat de geloovige wel potentieel, maar nog niet actu *ὁ δούκται ἀμαρτάνειν*. 275

De *ἐξουσία* over de kerk is Christus gegeven 1<sup>e</sup>. als mensch; 276 (282)  
 2<sup>e</sup>. in verband met de *ἐξουσία* over heel de schepping. 277

Christus toch kon haar alleen uitoefenen 1<sup>e</sup>. als mensch zonder zonde; 279  
 2<sup>e</sup>. als mensch, die tevens der *Goddelijke natuur deelachtig* was,

dus 1<sup>o</sup>. overal tegenwoordig is met Zijn godheid, genade, waarheid en geest; 280

2<sup>o</sup>. die *ἐξουσία* alle eeuwen voeren kan, totdat h. regnum gloriae ingaat.

De *ἐξουσία* kon pas intreden na de *verzoeining*; hiermede vervielen tevens alle symbolen. 280

Het zelfst. optreden der kerk wachtte tot h. menschel. leven zijn zelfbewustzijn had bereikt. 280  
 Het regimen zelf. 281

1<sup>e</sup>. Alle regimen is eene quaestie van *potestas*. 281

2<sup>e</sup>. Alle *potestas* in Deo Solo est deposita. 281

3<sup>e</sup>. Deze *potestas* is gelegd op den mensch Chr. Jezus. 282

4<sup>e</sup>. Hoe Christus Zijn koningschap uitoefent. 284

I. Volgens de mystieken en de apocalyptische richtingen:  
 alleen, zelf, rechtstreeks. 284

II. Wel zelf, maar Chr. gebruikt daarbij ook hulp van menschen.

a. De Roomsche, Grieksche, Luth., Engelsche kerk,  
 die de lijn van *boven naar beneden* laten loopen. 285

1. De *potestas* der menschen is ministerialis, nooit magistralis. 287

2. Met „*ἐπὶ τὰ πόλι τῆ πέτρα*” is de belijdenis v. Petrus bedoeld. 288  
 Niet Petrus is het fundament der kerk. 290

b. De Apostolische, de eerste Chr. kerk, de Gereformeerden,  
 die de lijn van *beneden naar boven* laten loopen. 291

De *potestas* van Christus in Zijne kerk is:

1<sup>e</sup>. dogmatica (al wat betrekking heeft op het Woord);

2<sup>e</sup>. ordinans (regeling en bestuur der kerken);

3<sup>e</sup>. iudicans (discipline en regeering).

De *potestas ecclesiae* berust bij den *coetus fidelium*. 291

Deze is verplicht ambten in te stellen. 292

LOCUS DE SACRAMENTIS.

<b>Caput I. De Sacramento in genere. *)</b>	<b>3</b>
§ 1. De plaats der sacramenten in de dogmatiek.	3
§ 2. De mediis gratiae.	
De werking op ons bewustzijn <i>extrinsecus</i> . Deze geschiedt door de <i>zintuigen</i> .	
I. Wat <i>intrinsecus</i> op ons bewustzijn werkt.	8
II. Bij de werkingen <i>extrinsecus</i> staan gehoor en gezicht op den voorgrond. 8 Ideeel praedomineert het gezichtsorgaan, realiter het gehoor. 10	
III. Het Woord en het sacrament zijn beide eene symbolische vertolking van eene hemelsche zaak in aardsche vormen. 11	
§ 3. De Signo.	14
§ 4. De Verbo.	18
§ 5. De voce sacramenti.	20
Het woord komt in de H. S. niet voor; wel „ <i>ὑποτίθω</i> ” (Grieksche kerk). 21	
De afleiding en het kerkelijk gebruik van „sacramentum”. 22	
Oppositie tegen het woord. 25	
Het recht, waarmede wij het behouden. 27	
§ 6. De deelen van het begrip.	29
Zijn de sacramenten <i>signa</i> of <i>actiones</i> ? Controvers met Rome en Luther. 29	
Het sacrament is een <i>signum</i> , bestaande uit: 30	
de <i>actio Dei</i> , de <i>actio ecclesiae</i> , de <i>elementa aquae, panis et vini</i> ,	
het <i>verbum</i> , de <i>gratia significata</i> , de <i>actio fidelium</i> en den <i>effectus immediatus</i> .	
§ 7. De Actione Dei.	32
Het Woord geeft ons de analyse, het sacrament de synthese v. h. mysterie der	
De <i>actio Trium Personarum in Trinitate</i> . 33 [Heil. Drieëenheid. 32	
De <i>actio Dei Triunius quod ad decretum</i> . 37	
De <i>actio Dei Triunius per Mediatorem</i> . 38	
§ 8. De Actione ecclesiae.	41
I. Het sacrament hoort aan de kerk als organisme. 42	
II. Het is gebonden aan de zichtbaar geïnstitueerde kerk niet a. e. kring v. ge-	
III. Het sacr. is oecumenisch voor alle landen en tijden, 43 [loovigen. 42	
IV. De <i>actio eccl.</i> is niet een <i>actio in ecclesia</i> , maar <i>ecclesia ipsius</i> . 45	
V. <i>Ratio actionis eccl. est ut instituat, ut porrigat, ut tucatur sacramenta</i> . 47	
§ 9. De elementis sacramentorum.	49
I. Geen metamorphosis. God bindt Zijn wondermacht aan Zijne eigen grond-	
II. Het lichaam v. Chr. is niet alomtegenwoordig. 52 [ordinantiën. 50	
III. In het sacrament treden deze elementen op in relatione. 52	
<i>cum Creatore</i> als de symbolische aanduiding v. d. zuivering, instandhouding en bezieling van ons geestelijk wezen;	

\*) Aldus in te vullen. Cf. pag. 180, regel 8 v. o

cum creatura als de aanduiding van wat God in het zichtbare bezigt als voertuig om op ons geestelijk wezen te werken ;  
 c. foed. gratiae „ eene representatie v. d. Middelaar, Wiens zuiverende, voedende en bezielende werking, beginnende bij de ziel, ook doorwerkt op h. lichaam.

§ 10. De verbo sacramentali. 57

- I. De werking v. h. sacramenteele woord in verband met de elementen op ons
- II. Geen tooverformule, waardoor de elem. worden veranderd. 60 [bewustzijn. 58
- III. De formule zelf. 60.

§ 11. De Actione fidelium.

De actio fidelium is een integreerend deel van het sacrament. 63

De ambtsdrager neemt het sacr. alleen als „geloovige“.

De fideles zijn de *uitwendige* bondelingen, als electi genomen, met de praesump-Ban en tijdelijke censuur. 72 [tie van electie. 64

3<sup>e</sup>. de acceptio sacramenti (receptio bij den doop en sumptio bij het avondmaal),

4<sup>e</sup>. de coadministratio (censuur). 73

§ 12. De effectu sacramenti.

Het sacrament doet altijd zijne werking, òf ten zegen òf ten vloek. 76

Positief is het eene actio Mediatoris in Corpore Mystico per Spiritum Sanctum, waardoor

Chr. Zich zelve en al Zijne genadegaven concentrisch aan den geloovige mededeelt en in Negatief is 't het tegenovergestelde. [hem doet werken.

Het exceptioneele karakter v. h. sacrament. 78

Het gradueele der werking. 80

Catechismus, Confessie, Avondmaalsformulier. 80

Met „h. lichaam en bloed v. Chr.“ bedoeld Zijn corpus crucifixum, niet glorificatum. 81

§ 13. De sacramentis praevis. 82

I. Controversers met de Roomsche en Luth. kerk, Coccejus en anderen. 83

II. Het begrip v. sacrament en v. werkverbond sluiten elkander uit. 84

De boom des levens en de boom der kennis, des goeds en des kwaads waren wel signa, geen sacramenta. 84 Evenmin de rokken van Adam en Eva. 87

De regenboog is het signum van de algemeene genade. 86

Voor de bijzondere genade als *praefiguratieve typen*. 88

v. de doop: de zondvloed en de doorgang door de Roode Zee;

v. doop en avondmaal: het druppelen v. d. wolkkolom, het eten v. h. manna en het drinken van het water uit den steenrots.

*Praesacramenten* waren: 90

de besnijdenis, 91 en het pascha. 94

Caput II. De sacramento Baptismi. 97

§ 14. De nomine. 97

Βαπτίζεν van βάπτειν (בָּטַל): 1<sup>o</sup>. indompelen; 2<sup>o</sup>. verven van stoffen. 97

Vandaar βάπτισμα geen aspersion, maar immersio.

Sacramenteel en figuurlijk gebruikt: 1<sup>e</sup>. de eigenlijke zin v. d. doop (Matth. 28: 19);

2<sup>e</sup>. de doop v. d. Heil. Geest; 3<sup>e</sup>. de lijdensdoop; 4<sup>e</sup>. de mystieke doop. 99

Vroeger: baptisma fluminis, flaminis, sanguinis, luminis et lacrimarum. 98



- § 15. De ritus baptizandi origine. 100  
 Het natuurlijk gebruik van het water. 100  
 Het gebruik op afgodisch en heilig terrein. 100  
 De proselietendoop. 101  
 De profetische symboliek. 102  
 De lustrationes in Israel. 102  
 De doop van Johannes. 103
- § 16. De institutione baptismi. 105  
 Deze geschiedt rechtstreeks door den Middelaar kort vóór Zijn hemelvaart. 105  
 Vindt haar achtergrond in den doop, dien Jezus zelf onderging. 106  
 De doop van Jezus' discipelen. 108  
 Het verband tusschen den waterdoop en den doop met den Heil. Geest. 109
- § 17. De baptismi administratione. 111  
 I. De onderdorpeling door besprenging te vervangen, volgens de H. S. niet  
 II. Een drievoudige besprenging niet noodzakelijk. 112 [ougeoorloofd. 111  
 III. Verband tusschen h. water v. d. doop en de doopsformule. 112  
 IV. De doop moet plaats hebben in coetu fidelium. 112  
 V. Aan den doop vooraf; formulier, stipulatiën en gebeden; na den doop: dank-  
 VI. Den persoon, die den doop bedient, stelt de kerk aan. 113 [zegging. 113
- § 18. De significatione symbolica baptismi. 115  
 I. Het waterbad beeldt af de afwassching van de onreinheid onzer ziel. 116  
 II. Alleen per tertium compar. representeert h. water h. bloed v. Chr., niet sym-  
 III. De doop, symbool v. d. afwassching der zonde als 116 bolisch. 116  
 A. vrucht v. e. zondige existentie, beeldt af de wedergeb. (vernieuwing v. die ex.); 117  
 B. uiting v. e. verdorven natuur, „ „ de inlijving in Chr. (gemeenschap a. e.  
 [zuivere menschel. nat.); 117  
 C. schuld constitueerend, beeldt af de rechtvaardigmaking (boeting der schuld). 118  
 IV. „Βαπτίζοντες ἀλλήλους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ enz.“ 118
- § 19. De actione in baptismo. 120  
 A. a parte Dei (per Mediatorem): confirmatio fidei door het inbrengen van den  
 Heil. Geest als Spiritus Communions.  
 Inwendig: 1<sup>o</sup>. intrinsecus door h. geven v. initiatief voor h. besef van te  
 behooren tot de communio sanctorum (a. d. wedergeb., die het geloof  
 actu of potentia bezit);  
 2<sup>o</sup>. extrinsecus door het geven v. h. b e s e f daartoe te behooren  
 (alleen aan wie het geloof actu bezit).  
 Uitwendig: door inlijving in de ecclesia instituta. 14  
 De werking door h. woord en de elementen v. h. sacrament, waarbij de  
 Middelaar Zich bedient van door Hem verordende ambtsdragers.  
 B. a parte fidelium: het zich openbaren als behoorende tot het Lichaam van  
 Christus en het zoeken v. d. gemeenschap van dat Lichaam in het uit-  
 wendige. 120  
 De gratia mystica wordt *afgebeeld* i. h. sacr.; geen reëel verband (Rome  
 en Luth.). 125
- § 20. De effectu baptismi. 126

- De doop is het *zegel* v. d. levenden God op de opneming in het genadeverbond. 127  
 Drieërlei mogelijk: 1<sup>e</sup>. dat d. doopsgenade en h. doopsteeken elkaar vergezellen; 129  
 2<sup>e</sup>. dat de verborgen genade werkt, terwijl het teeken ontbreekt;  
 3<sup>e</sup>. dat het teeken er is zonder de verborgen doopsgenade.
- De doop is *teeken* v. h. overgaan uit den onverzoenden in d. verzoenden levenskring. 129  
 Daarom afwassching (potentieel) van 1<sup>e</sup>. de erfzonde, 2<sup>e</sup>. alle daadwerkelijke zonden.
- De H. S. gebruikt voor het overgaan van terrein in terrein: *ἀγιάζειν*. 130  
 Daarom draagt de doop een o e c u m e n i s c h karakter. 132  
 De doopspraktijk, 133; vereischten voor de erkenning v. d. doop v. alle kerk of kerksgelijke, 134; d. herdoop eene ongerijmdheid. (Bapt. en Anab.) 134  
 „Bad der wedergeboorte” en „de vraag om eene goede consciëntie naar God”. 135
- § 21. De baptismi subjecto. 136  
 I. Als subj. mag alleen erkend de wederg. uitverkorene, die h. geloof bezit. 137  
 II. De doop zoo bij volwassenen als bij kinderen nooit anders dan hypothetisch. 138  
 Wie de fides potentialis i. d. jonge kinderen der geloovigen veronderstelden en wie een afwijkend gevoelen hadden. 139  
 Conclusie. 145  
 De Drie Formulieren over d. kinderdoop. 145 De tweede doopvraag. 146  
 Bij de kinderen moet geoordeeld naar den regel v. h. verbond; bij de volwassenen naar belijdenis en wandel. 146  
 De testes (peters en meters). 150
- Eerste appendix. 152  
 Gevoelens omtrent den doop v. d. Grieksche, de Roomsche en de Luth. kerk, van de Socinianen, de Wederdoopers, de Remonstr., de Labadisten, de Collegianten of Rijsburgers, de Kwakers en de Hernhutters.
- Tweede appendix. 156  
 Exegese van 1 Cor. 15 : 29 („voor de dooden gedoopt”).
- Caput III. De sacramento Sacrae Coenae. 158**
- § 22. De voce sacrae coenae. 158  
 De naam „Heilig Avondmaal” boven alle andere de voorkeur. 158  
 De *ἀγάπαι*. 161.
- § 23. De institutione sacrae coenae. 163  
 Deze is geschied door den Middelaar 163  
 in aansluiting aan het voorloopig sacrament van het pascha. 165  
 De strijd der Quartodecimanen. 165  
 De gang van de viering van 't paaschfeest. 167  
 De instelling van het pascha. 168  
 Het is een typisch sacrament, niet een symbolisch. 170  
 De voetwassching is een *ὑπόδηγμα*, geen sacrament, 170

§ 24. De elementis.	172
I. Bij d. doop één, bij h. avondmaal twee. Dit wordt hierdoor geen dubbel sacram.	173
II. De geaardheid der beide elementen: brood en wijn.	174, 177
III. Als regel; <i>natuurlijk</i> brood en <i>nat.</i> wijn.	176 [beduidenis.
in het ongedeesemde v. h. brood en het gemengde v. d. wijn geen symbol.	
IV. Door de bijeenvoeging der elementen is het avondmaal een maaltijd.	178
§ 25. De actione in sacra coena.	180
Van God Drieëinig (Vader).	180
De relatie tusschen het signum en de gratia.	181 [sacrament, 181
Van den Middelaar (Zoon): uitwendig: 1 <sup>o</sup> . onmiddellijk: zoenoffer en instelling v. h.	
2 <sup>o</sup> . midd.: a. per ministros, b. per fideles; 181	
inwendig, onmiddellijk: door den Heil. Geest.	182, 187
Het verbum sacramentale. (Formule vastgesteld iure ecclesiae.)	182
Τὸυτό ἐστι τὸ σῶμα μου, enz. door Rome en Luth. sensu proprio, door de Geref.	
sensu tropico opgevat.	182
§ 26. De re significata.	184
Deze is de unio mystica 1e. cum Christo Capite, 2e. per Caput cum membris.	
§ 27. De effectu sacrae coenae.	187
Het avondm., de onderhoud v. d. gemeenschapsband, sterkt h. geloof i. h. centrum.	187
De werking op den geloovige en op den ongeloovige.	189
De geloofssterking mag niet gezocht in de elementen v. h. sacram.; contr. met Rome	
Deze hangt bijzonderlijk aan de menschelijke natuur van Christus.	190 [en Luther. 189
De gemeenschap is met Christus incarnatus et mactatus.	
In hoeverre men zich die versterking bewust is.	190
De geloofsversterking in de Formulieren van Eenigheid.	190
§ 28. De subjecto sacrae coenae.	192
Elke bediening van het avondmaal is hypothetisch.	
Requisita: 1 <sup>o</sup> . gedoopt (als uitverkoren en wedergeboren beschouwd); 193	
Heeft Judas ook aan het avondmaal aangezeten?	
2 <sup>o</sup> . een aetas competens en eene geestelijke verlichting; 194	
3 <sup>o</sup> . niet gecensureerd: a. positive: openbare belijdenis als toegang; 194	
b. negative: niet onder de 1. censura	
(Poenitentia tollit censuram.) ecclesiae, 2. censura conscientiae.	
Het „eten van een oordeel” is het versterkt worden in zijn ongelooft en vijandschap	
tegen Christus.	195.
In hoeverre het brengen v. h. avondmaal naar zieken en stervenden met de H.S.	
niet in strijd is.	195
<b>Caput IV. Geschiedenis van het dogma van het sacrament.</b>	<b>196</b>
Overzicht:	196
(ongeveer)	
1. Tot op 200. § 1. Vóór Augustinus.	De <i>Διδάχνη</i> . 198
	Justinus Martyr. 199
2. 200—450.	Tertullianus. 200
	Cyprianus. 202

		Origenes. 204	
		Cyrellus, Damascenus, enz. 205	
	§ 2. Augustinus.		207
3. 450—1100.	§ 3. De Middeleeuwen :	Paschasius, enz. 211	211
4. 1100—1500.		Lombardus. 215	
		Thomas Aquinas. 216	
		Concilie van Trente. 220	
		Gerson, Wickleff, Huss, enz. 221	
5. 1500—1650.	§ 4. De Reformatie :	(Rome: kerk = intermedium tusschen God en de menscher.)	222
		A. Luther. 223	
		Luthersche belijdenisschriften. 227	
		B. Zwingli. 228	
		C. Calvijn. 231	[kerken. 234
		Confession. Actestukken der Geref.	
	§ 5. De Wederdoopers :	Menno Simons, enz.	239
6. 1650—heden.	§ 6. Van de Reformatie tot op onzen tijd.		246

LOCUS  
DE  
SALUTE.



## *Ritschl en de Ritschliaansche Theologie. 1)*

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

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

Wij zullen nu drie vragen beantwoorden:

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

---

### 1. *Ritschl's systeem.*

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

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

---

1) Voordat prof. Kuyper tot de behandeling van dezen locus overging gaf hij eerst over Ritschl en zijne theologie eene korte uiteenzetting.

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

##### 5. Wat is nu voor Ritschl de kerk?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. *Ritschl's opgang.*

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

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

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

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

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

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

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

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

### III. *Critiek op Ritschl.*

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

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

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

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

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

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

Dit wat het formeele deel betreft.

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

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

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

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

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

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

Nog eene enkele opmerking ten slotte:

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## LOCUS DE SALUTE.

(SOTERIOLOGIE).

### § 1. *Introductio.*

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

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

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

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

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

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

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

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

### Toelichting.

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

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

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

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

Zelfs in onzen Heidelbergischen Catechismus is het Roomschespoor nog merkbaar.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Breder is hiervan reeds gehandeld in de Introductie.)

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

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

1<sup>e</sup> Daar het decreet de bron en de wortel van alles is, moet het niet na de Christologie, maar voor de creatio en dus bij den locus de Deo behandeld.

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

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

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

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

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

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

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

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

1<sup>e</sup> gratia profluens e decreto

2<sup>e</sup> gratia praeparans

3<sup>e</sup> regeneratio

4<sup>e</sup> daarna pas die materiën, die men gewoonlijk onder dezen locus behandelt.

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



## § 2. *De Gratia.*

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

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

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

### Toelichting.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

het motief in God zelf liggende uit te drukken zijn : in het O. T. יָצַח וְהִצָּח ; in het N. T. εὐδοκία, πρόθεσις, προγνώσις, προκρίσις, ἔκλεξις, βουλὴ en θελημα.

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

Beteekenis der verschillende woorden.

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

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

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

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



*Ef. 3 : 9 en 10.* Door de Supralapsariërs verkeerd geëxegetiseerd. Het 10<sup>e</sup> vs. begint met ἴνα; onmiddellijk gaat vooraf τῷ τῶ πάντων κτίσασθαι; nu zeggen de exegeten onder de Supralapsariërs: dit hoort onmiddellijk bijeen en hiermee moet bij de vertaling gerekend. Maar dit mag niet. ἴνα hoort bij φησὶς en vs. 9b is appositie bij Θεῶ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Het decretum Gods brengt ook dezen eisch, dat wij de Creatio en Salvificatio niet zullen opvatten mechanisch, als los naast elkander staande, maar organisch en dus met elkaar in verband staande. Dit komt het sterkst uit bij de virtutes Dei. Gewoonlijk zegt men : in het werk der schepping komen de virtutes Dei uit. Maar die schepping is mislukt en daarop had de herschepping plaats bijna zonder die virtutes ; toch is dit geheel onjuist. Niet eerst een regnum naturae en dan een regnum gratiae, waarin de virtutes Dei slechts een weinig indringen ; neen, juist in het regnum gratiae treden de virtutes Dei eerst recht in het licht. Bijv. *Almacht Marc. 10 : 27 ; Luc. 1 : 37 ; Ef. 1 : 19—21* ; in deze plaatsen ontmoeten wij de almacht in haar zenith ; *Sapientia Rom. 11 : 38*. (*βῆθος* = zenith der wijsheid) ; *1 Cor. 1 : 24 ; 1 Cor. 2 : 7, 8* (de *δῶξ* Gods bleef nog verborgen bij de schepping ; dit is slechts duidelijk voor hen, aan wie zij is geopenbaard) ; *Ef. 3 : 10 ; Openb. 7 : 12 ; Aeternitas Joh. 1 : 14 ; Ef. 1 : 1—8* (de volle beteekenis van de eeuwigheid Gods wordt alleen geteekend in deze twee plaatsen, beide handelende van het Regnum Gratiae). Wanneer onze Catechismus dan ook de 12 geloofsartikelen aldus verdeelt : 1<sup>e</sup> van God den Vader of onzen Schepper ; 2<sup>e</sup> van God den Zoon of onzen Verlosser ; en 3<sup>e</sup> van God den Heiligen Geest of onze Heiligmaking, dan bedoelt hij daarmee niet de schepping en verlossing los naast elkaar te plaatsen. Toch is deze verkeerde opvatting gevoed, doordat men de creatie als iets afzonderlijks heeft beschouwd. En dit nu mag niet ; men moet 't decreet laten uitvloeien zóó, dat alles met elkaar in verband staat. Eerst zoo komt de Drieëenheid Gods tot haar recht. De Vader schiep niet buiten den Zoon en de Zoon verlost niet buiten den Vader, maar de drie Personen doen alles gezamenlijk.

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

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

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

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

4<sup>e</sup> De uitgaande daden Gods zijn altoos gemeenschappelijk aan de 3 Personen.

5<sup>e</sup> De *ἀκμὴ* van de niet-zondige wereld staat ook in verband met de realiseering van het Verlossingswerk. Wanneer wij *Ef. 1 : 21* zien, dan blijkt, dat de Middelaar in verband wordt gebracht met de „*ἀρχὴ, δύναμις, ἐξουσία* en *κυριότης*”.

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

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

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

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

### § 3. *De Foedere Gratiae.*

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

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

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

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

### Toelichting.

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

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



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

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

In *Hebr. 9 : 15—12* echter wordt διαθήκη in dezer voege besproken: Paulus vat de woorden van Jezus in *Matth. 26 : 28* en *1 Cor. 11 : 25*, hoewel bij ons vertaald door testament, toch alle op als synoniem met berith uit het O. Test. Nu levert dit in het Grieksch geen bezwaar, omdat verbond en testament beide διαθήκη beteekenen, maar voor ons is het bezwaarlijk. De mediaal-term voor ons is: dispositie, eene beschikking, men maakt die bij beide. Door „verbond” en „testament” altoos te vertalen door „dispositie” komen wij op weg, om tot den wortel van deze zaak door te dringen. Het eigenaardige van een testament is het maken van eene beschikking, die dan pas kracht krijgt, als de mogelijkheid van veranderen ophoudt; het karakter van een testament is dus niet alleen een dispositie, maar eene *onveranderlijke* dispositie. (*Hebr. 9 : 16, 17*).

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

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

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

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

Verhouding tusschen werk- en genadeverbond. Volgens sommigen is het werkverbond door de zonde verdreven en is het genadeverbond daarvoor in de plaats getreden. Daartegenover stellen wij het werkverbond is

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[Dit bedoelt Joh. 1 : 16, 17 ook; de νόμος is de thorah, het spiegelbeeld; de ἀλλήθεια is de wezenlijke zaak, waarvan de thorah het spiegelbeeld was. 1 Joh. 1 : 1, 2, (ἑωρακκαμέν, ἐψηλάφησαν) 'f zelfde].

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

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

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

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

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

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

---



#### § 4. *De Justificatione.*

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

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

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

### Toelichting.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Justus* beteekent:

A. *absoluut goed*. Zoo komt het voor ten 1<sup>e</sup> van den Heere onzen God: a) als Wetgever, om uit te drukken, dat zijne geboden met de eeuwige idee van het goede overeenkomen. *Ps. 118 : 172*; b) als Rechter, dat Hij Rechtvaardig oordeelt, d. w. z. dat Zijn oordeel stipt overeenkomt met de eeuwige idee van het goede in zijn wet neergelegd. *Jer. 11 : 20*; c) als Wreker zie *Jes. 45 : 25* d) als ondergeschikt aan zijne genade. *Ex. 34 : 6 en 7*, *Ps. 112 : 4*, *116 : 5*. (Die den schuldige geenszins onschuldig houdt = rechtvaardig)

Ten 2<sup>e</sup> van Christus *Jes. 53 : 11*; *Zach. 9 : 9*; *Hand. 3 : 14*; *1 Petri 3 : 18*; *1 Joh. 2 : 1*.

Ten 3<sup>e</sup> van de menschen en wel in *Hebr. 12 : 23*.

B. *sensu relativo*; onderdeelen:

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

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

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

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

⌘ *sensu generali* (het vasthouden van Jehovah in tegenstelling met de afgoden) *Ps. 1 : 5 ; 14 : 5 ; 115 : 11*,

⌘ van den lijdenden ebed Jahweh,

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

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

### C. *sensu supremi judicii.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De Schrift leert dit :

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

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



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

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

- 1<sup>e</sup> In den patriarchalen tijd door aankondiging;
- 2<sup>e</sup> In het stadium van Israël door symbolische schilderij;
- 3<sup>e</sup> In Christus en zijne apostelen door openbaring.

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

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

*Hab. 2 : 5* zelf bezien. In vs. 3 staat „want 't gezicht zal nog tot een bestemden tijd zijn ; het ׀׀׀ is het thetische oordeel Gods. Altoos is dit zoo ; de profetie ver- toont het supremum judicium om het in de plaats te stellen van het oordeel, dat ons verdoemt. Nu was tijdens Habakuk het thetische oordeel : alles is verloren ; de Chaldeën hebben het gewonnen ; maar vroeger was voorspeld : gij zult het ten laatste winnen en de Chaldeën zullen het verliezen ; maar het duurde zoo lang en daarom geloofde Israël het niet meer. Nu zegt God : het komt toch, maar niet op den tijd, waarop gij het gaarne zoudt willen ; maar op den bestem- den tijd, op het tijdstip, dat Ik bepaalde; niet vroeger, maar ook niet later. En meent gij al, dat het toeft, dit is zoo niet, neen „het rent snuivend tot zijn einde”. Dat wil zeggen : het gaat niet langzaam, maar het is een proces, het een kan niet komen, als het andere er nog niet geweest is, maar het „chazon” rust niet voor het zijn einde bereikt heeft. Het is dus niet zoo maar eens bepaald en op een goeden dag zal Ik (God) het eens uitvoeren ; neen — het is een snuivende wind, die jaagt en drijft naar de vervulling. Denkt men over God dan moet dit, altijd theïstisch, nooit deïstisch zijn. In ׀׀׀ ligt dan ook de vervulling, het kan niet uitblijven. En als het voor uw gevoel nog toeft, dan moet gij er toch aan vasthouden, dat het komt en dat vasthouden moet geschieden door het geloof ; want het komt eens, daar kan niets aan veranderd worden. — Zie, zijn (Chaldeër) ziel denkt al, dat hij 't gewonnen heeft en beroemt zich nu al ; maar dat is door Mij verworpen, dat zal leugen blijken te zijn en verkeerd gaan, dat is voor hem wel these, maar voor Mij slechts hypothese. Doch hij, die in subjectieve vastigheid verkeert, die hypothetisch vastblijft, die ontkomt zijn dood en zal leven (׀׀׀ is vast zijn van Gods zijde). En hieruit nu wordt afgeleid, hoe hypothetisch ook de belofte Gods zij, zij leeft toch. — Voor onzen toestand is het nu ook zoo. Wij onheiligen dwalen en denken : het gaat mis. Toch is er een ׀׀׀, dat wij rechtvaardig zullen zijn en dat komt, zegt de Heere ; onder alle ellende door spoedt het naar zijne vervulling ; er is volharding der heiligen ; en indien die bevinding nu nog toeft, blijft toch vasthouden, want gewisselijk : dat beeld van den rechtvaardige komt en of de opgeblazene daar nu als overwin- naar staat met ongerechtigheid, dat gaat weg ; door uw geloof kunt gij er komen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Er is tweeërlei wijze om de scala salutis op te zetten: de 1<sup>e</sup> zooals zij in het eeuwige decreet bij God ligt (ratione ordinis); de 2<sup>e</sup> zooals zij in het kind van God uitgewerkt wordt (ratione temporis). Nu heeft men, als men de scala ratione temporis volgt, eerst de κλησις, dan de subjectieve δικαιοσυη en ten laatste de δόξασις. En dit nu is hier bedoeld. Ratione ordinis heeft men: προσωριση δικαιοσυη, ανηγγελησις, κλησις, subjectieve δικαιοσυη enz. Ten 2<sup>e</sup> wat betreft het ontbreken van de αγιασμός moet gezegd, dat de αγιασμός is een deel van de δόξασις. De δόξασις heeft nl. twee zijden: a) eene inwendige zijde, de αγιασμός; b) eene uitwendige zijnde, de απολύτρωσις.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Zoo de derde trap der justificatio.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

en eerst als Christus in den  $\kappa' \delta \eta \varsigma$  gepredikt heeft, zijn zij tot een staat van heerlijkheid gekomen. Veel zwakker, maar toch iets hiervan heeft ook Coccejus. Hij zegt: de geloovigen van het O. T. hebben wel eene aanduiding van heerlijkheid gehad, maar toch zijn zij onder de vreeze des doods en de macht des duivels gebleven. Eerst toen Christus de macht des duivels verbrak, heeft genade de zielen verkwikt en is het geloof aan de vergeving der zonden doorgewerkt. Zij be-roepen zich op *Rom. 3 : 18*; „ $\pi \acute{\alpha} \rho \epsilon \sigma \iota \varsigma$ ” staat er, en niet het gewone woord „ $\acute{\alpha} \varphi \epsilon \sigma \iota \varsigma$ ”.  $\Pi \acute{\alpha} \rho \epsilon \sigma \iota \varsigma$  beduidt dan: er is nog geen vergeving der zonde, omdat Christus zijn offer nog niet gebracht had; maar omdat God zeker wist dat Christus het brengen zou, daarom deed God toen, alsof Hij de zonde der uitverkorenen niet zag.

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

*Hebr. 7 : 22.* Jezus heet de  $\epsilon \gamma \gamma \omega \varsigma$  van een beter  $\delta \iota \kappa \alpha \dot{\iota} \rho \eta$ , hier moet dus een ander  $\delta \iota \kappa \alpha \dot{\iota} \rho \eta$  tegenover staan.

*Acta 13 : 39. Coloss. 2 : 14.* Die  $\delta \acute{\omicron} \gamma \mu \alpha \tau \alpha$  zijn de instellingen onder de wet van Mozes; die waren geschreven; zij stonden als een aanklacht tegenover Israel; maar nu heeft God dat handschrift aan het kruis genageld en het weggenomen.

*2 Cor. 3 : 9.* De oude bedeeing wordt genoemd de bedeeing der verdopenis, de nieuwe bedeeing de bedeeing der rechtvaardigheid. *Rom. 8 : 15*  $\pi \nu \epsilon \dot{\upsilon} \mu \alpha$   $\delta \omicron \nu \lambda \iota \kappa \acute{\alpha}$  onder het O. en  $\pi \nu \epsilon \dot{\upsilon} \mu \alpha$   $\nu \acute{\omicron} \rho \theta \epsilon \sigma \iota \nu \acute{\alpha}$  onder het N. Verbond. *Hebr. 2 : 15.*

Deze tegenstelling hangt saam met de principieele vraag, is het Evangelie door Johannes gepredikt of reeds in het paradijs, m. a. w. bestond de kerk reeds van Adam af, of pas sedert Christus?

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

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

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

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

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

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

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

### 3. De Controvers.

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

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

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

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

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

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

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

*d. Met de Arminianen.* Zij staan weer anders. Zij rekenen wel met Christus bij de justificatio, maar evenals de Socinianen ontkennen zij den genoegzamen grond. Christus heeft niet voldaan, maar God is over Christus voldaan. God vond de daad van Christus zoo schoon, dat Hij er genoeg mee nam niet-tegenstaande het ongenoegzame. Ook hier dus acceptilatieleer. Ten 2<sup>e</sup>. De Arminianen oordeelden, dat God daarom de bekeerden als justificati aanzag, omdat onder de Nieuwe Bedeeing één opus in plaats van de opera is geko-



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

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

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

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

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

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

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

## § 5. *De Regeneratione.*

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

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

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

### Toelichting.

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

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

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

Confessie.

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

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

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

*Catechismus.*

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

45<sup>e</sup> vraag — tot een nieuw leven — tractu temperis.

73<sup>e</sup> vraag — hier wordt de wedergeboorte geheel genomen voor de verzoe-ning en zuivering van het wegnemen der zonde, niet van het positieve begrip — nieuwe leven.

*Canones van Dordt.*

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

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

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

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

§ 8 der Rejectie — de bekeering er weer bij.

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

II *Historisch beloop.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Titus 3 : 4, 5.* Ook hier is geen sprake van de prediking. Alleen wordt er een justificatio genoemd en gezegd: opdat die justii ook erfgenamen zouden worden, is verschenen de goedertierenheid van God onzen Zaligmaker en Zijne Liefde. En alleen die barmhartigheid is oorzaak van het bad der wedergeboorte en van de vernieuwing des Heiligen Geestes.

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

Als 2<sup>e</sup> reeks komen in aanmerking al die plaatsen, waar gesproken wordt van het uit God geboren zijn. *Joh. 3 : 6 ; 1 Joh. 2 : 29* *πρὶν δικαιοσύνην* is de vrucht; de stam waaraan zij geteeld is, is de wedergeboorte en de wortel is God zelf (*ἢ κττω*); *1 Joh. 3 : 9* „ἀμαρτίαν εἰ ποιεῖ” is weer de vrucht; stam is

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

1 Joh. 4 : 7. Vrucht is 1<sup>e</sup> ἀγάπη, 2<sup>e</sup> kennisse Gods; dus niet eerst de kennisse Gods door de Schrift maar eerst de wedergeboorte; de oorzaak ligt weer in ἐκ τοῦ Θεοῦ.

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

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

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



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

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

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

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

*2 Cor. 2 : 16.* Van wedergeboorte wordt in tweeërlei zin gesproken; ten 1<sup>e</sup> in primordialen en ten 2<sup>e</sup> in generalen zin.

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

*Ezechiël 37.*

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

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

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

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

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

8<sup>e</sup> *Reeks.* Het weer indragen van het goddelijk bewustzijn in den mensch. *Jer. 31 : 33.*

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

Tegenover deze almogende werking Gods wordt de mensch in den meest

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## § 6. *De Vocatione.*

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

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



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

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

### Toelichting.

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

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

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

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

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

In dezen zin genomen gaat de *κλησις* aan elke genadedaad Gods aan een mensch vooraf, en heeft dus vóór de wedergeboorte plaats. Deze *κλησις* is voor alle uitverkorenen gemeen. De *κλησις* in anderen zin geldt niet alle uitverkorenen (b.v. niet de jonge kinderen, die vroeg sterven en geen bewustzijn nog hadden) maar hen, die een bewustzijn hebben. Buiten de uitverkorenen gaat zij tot niemand uit. Het scheppende roepen Gods met *קָרָא* uitgedrukt in *Ps. 33 : 6; Ps. 105 : 16; Jes. 44 : 7.* Vandaar gaat het roepen Gods ook uit tot de onbewuste schepping *Ps. 50 : 4. Matth. 2 : 15 coll. Hos. 11 : 1; Joh. 11 : 43* door zijn roepen wekt Jezus Lazarus op van de dooden. Toegepast op de herschepping in *1 Thess. 5 : 24* (was het ectypische roepen bedoeld dan zou er *κάλεισθε* gestaan hebben; uit de bijvoeging *ὡς καὶ ποιήσει* blijkt, dat het scheppende roepen bedoeld is.) *Rom. 11 : 29* (bij de archetypische roeping geen sprake van berouw) *9 : 11—13* (het ectypische roepen is niet bedoeld, want ten 1<sup>e</sup> zij waren nog niet geboren: ten 2<sup>e</sup> wegens 't verband „niet uit de werken, maar uit den roepende”) *2 Petri 1 : 10* de *κλησις* gaat aan de *ἐκλογὴ* vooraf, dus niet het ectypische roepen. *1 Petri 2 : 9.* Ook de roeping in archetypischen zin *Openb. 17 : 14.* Met Christus strijden de *κλητοί*, *ῥεκτεοί* en *πιστοί*; nu hooren tot de

zaligen ook de kinderen, tot wie geen roeping kwam; voorts eerst *κληροί* dan pas *ἐκλεκτοί* en tengevolge hiervan zijn zij *πιστοί* geworden. *Rom. 8 : 39, 80.* De tegenstanders zeggen door de *κλησις* (het ectypische roepen) komt de *δικαίωσις*. Maar juist omdat hier het archetypische roepen is bedoeld, valt hun stelling. Hierom zegt Voetius ook bij de wedergeboorte — „voorwerpen er van zijn de geroepenen”. Dit schijnt te strijden. Maar als men slechts denkt: eerst het woord dan het feit, dan is de oplossing gevonden. „Het woord eerst” staat tegenover de Pantheïsten. Zij zeggen: God scheidt onbewust; is de zaak er, dan komt de gedachte, het woord. — Daarom hadden wij deze volgorde kunnen nemen: eerst de *κλησις* archetypa, dan de regeneratie en dan de *κλησις* ectypa. Maar om zooveel mogelijk de oude dogmatici te volgen, is het niet geschied en wegens het verband tusschen het archetypische en ectypische roepen.

#### *De ectypische roeping.*

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

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

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

Wat nu die ectypische roeping betreft, moeten wij onderscheiden tusschen tweeërlei ectypische roeping: 1<sup>e</sup> de *vocatio ad officium*, 2<sup>e</sup> de *vocatio ad salutem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Voorts begint de *conversio* in het diepste puntje van ons hart en trekt van daar uit een lijn naar God toe; terwijl de *vocatio* juist omgekeerd van God uitgaat naar den mensch toe. Dus roeping en bekeering zijn twee afzonderlijke daden Gods. Het doel der *vocatio* is bereikt, als er gekomen is  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\hat{\eta}$ , terwijl het eindpunt van de *conversio* bereikt is, als er is  $\delta\pi\kappa\alpha\omicron\hat{\eta}$ . Wat hebben wij te

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## § 7. *De Conversione.*

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

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

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

### Toelichting.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. Bij de origo ligt de band tusschen de vocatio en conversio in de trekking,  $\text{עֲלֵנוּ אֵלַי}$ ,  $\text{קָרָא}$ . Hoogl. 1 : 4; Hos. 11 : 4; Joh. 6 : 44; 12 : 32; Gal. 1 : 4. Zij is daarom een mediaal begrip, wijl de impulsus movens uitgaat van den roepende.

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

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

## § 8. *De Fide.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Toelichting.

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

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

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

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

אֱמוּנָה (אָמַן = vast zijn, fundament, basis zijn). Waarschijnlijk is ook het groundbegrip van dezen stam: binden. Wij vinden nl. אָמַן naast אָמַן (cf. אָמַן) = binden. Een fundament nu bindt de deelen van het huis saam. In 't Grieksch is gedoeld op een willekeurig omgeslagen band. Dat zit in den Hebreewuschen stam niet, daar is 't een band, die noodzakelijk vanzelf bindt. Vandaar

אֱמוּנָה = zuil, אֱמוּנָה = foedus, verbond, wat twee partijen saambindt; אֱמוּנָה = opvoeding, אָמַן = architect. אָמַן = getrouw אָמַן = de trouw.

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

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



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

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

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

1<sup>e</sup> waarin bestaat die band?

2<sup>e</sup> welk bewustzijn van dien band kan er in het afbeeldsel wezen?

De 1<sup>e</sup> vraag raakt 't zijn, de 2<sup>e</sup> 't bewustzijn.

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

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

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

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

1<sup>e</sup> dat ze hebbe kracht in zich ;

2<sup>e</sup> dat er bestaanswijze van die kracht zij ;

3<sup>e</sup> dat die kracht door de bestaanswijze zijn virtualiteit naar buiten openbare in daden.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Het karakter van dit geloof.

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

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

In Adam zijn die twee in harmonie.

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

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

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

1<sup>e</sup> zon, maan en sterren (bestaande dingen) te aanbidden.

2<sup>e</sup> zich een zichtbaar wezen te maken (beeld).

3<sup>e</sup> de symboliek te zoeken, waarin men het somatische en het psychische saam zoekt te houden.

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

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

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

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

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

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

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

Hoe moeten wij 't wondergeloof dan beschouwen?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wat zegt de Heilige Schrift over dit wondergeloof?

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zoo houden wij 't spraakgebruik van de Schrift vast, zonder daarom te verwaarloozen de roeping van 't bewustzijn van de Westersche wereld om discursief te denken, dat ons leert, wat de  $\text{הוֹדוּת}$  zijn.

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

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

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

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

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

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

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

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

De zaak is zoo:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

*Het Geloof sensu salvifica.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Het voorwerp van het zaligmakend geloof.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Certa cognitio en certa fiducia.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hiertegenover nu hielden onze gereformeerden de voorstelling der Schrift:



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2<sup>o</sup>. dat er een reden is, waarom God hen in het genadeverbond gesteld heeft.

3<sup>o</sup>. dat de doop aan het zaad der kerk toekomt;

4<sup>o</sup>. dat alle geloof een „gave Gods“ is, die lang reeds werkt, eer wij het zien.

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

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

#### *De onverliesbaarheid van het geloof.*

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

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

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

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

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

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

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

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

*Effecta fidei:*

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

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

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

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

3<sup>e</sup> Cf. Catechismus vraag 53 en 54. Daarin ligt 't 3<sup>e</sup> en 4<sup>e</sup> effect. Effect van het geloof is besef van de inwoning des Heiligen Geestes in ons, cf. *Rom. 8: 26-29.*

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

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

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

Het 4<sup>e</sup> vloeit voort uit het 2<sup>e</sup> gelijk het 3<sup>e</sup> uit het 1<sup>e</sup> effect. Het vloeit uit het wezen des geloofs aldus voort: de zonde atomiseert en stuit de gemeenschap met God. Waar nu het geloof in Christus het bewustzijn wordt van de herstelde gemeenschap, daar is niet alleen een hoofd, maar ook een lichaam teruggevonden. In de gemeenschap der kerk (der heiligen) kent den mensch zich als geloovige.

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

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

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

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

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

### *De Poenitentia.*

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

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

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

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

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

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

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

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

Wat is eerst, de poenitentia of het geloof?

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

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



## § 9. *De Sanctificatione.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Toelichting.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. De Ethymologie.

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

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

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

In het Hebreeuwsch *שׁ* met de *ו* er voor; *ישׁע* = heil; redden, welvaren, ongestoorde ontplooiing van het leven.

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

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

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

*ἱερός*, oorspronkelijk was het *ἱσχυρός*, na het uitvallen van de *σ*: *ιχυρός* en vandaar *ἱερός* = sappig, krachtig.

In het Hebreeuwsch *קָרַשׁ* en *קָהָר* = waar de glans op ligt; in tegenstelling met *טָמֵא* = wat dof is; *קָרַשׁ* is een stam, die in de radix alleen heeft *רֶשׁ* beteekenende het frissche, het ongestoorde groen.

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

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

## III. Levitische reinheid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Resumptie:

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

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

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

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

e. Al wat voor het hemelsche dient, is קִרְשָׁה wat er buiten valt, is 't onheilige.

Wij krijgen dus 1<sup>e</sup> een heilig volk, heilige profetie, heilig altaar, heilige tempel, heilige kerk.

2<sup>e</sup> Heilig is al wat van de wereld gedeponceerd wordt voor God. Dus de Sabbath, Priesters, de wassing, de קִרְשָׁה (ook de volken, die onder den ban komen), offeranden enz. enz.

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

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



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

1<sup>e</sup> Van die daad Gods, waardoor Hij in Zijn decreet gedeponeerd heeft de uitverkorenen, 2<sup>e</sup> van die heel andere daad Gods, waardoor Hij de heiligheid in de personen van Zijn uitverkorenen inbrengt.

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

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

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

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

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

Judas vs. 1. Hierin schuilt een critische quaestie. In onze gewone vertaling wordt gevolgd de lezing ἁγιασμένους en dat nu heeft ook de 1<sup>e</sup> beteekenis.

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

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

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

- a. de electio, constitutio Mediatoris, exeuntio Mediatoris met inbegrip van de opstanding,
- b. alle daden Gods in den persoon van zijne uitverkorenen, die het leven en het bewustzijn van dat leven constitueeren, dus de wedergeboorte, roeping, bekeering en het geloof.

Door deze reeks goddelijke daden worden al zijn uitverkorenen *ἀγιοι*, ook zelfs waar nog geen sprake was van *ἀγιασμός* in de 2<sup>e</sup> beteekenis, welke pas begint, nadat het geloof in de bekeering is uitgekomen.

Van die *ἀγιασμός* in den 2<sup>en</sup> zin is locus classicus : *1 Thess. 5 : 23*. Men kan pas geheiligd worden, als men staat op het terrein van heiliging. Verder *1 Thess. 3 : 13*. Hier wordt bedoeld op de *προσπίτ* van den Heere Jezus. Dan eerst in volstrekten zin is de heiliging volmaakt.

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

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

*Rom. 6 : 19. 1 Thess. 4 : 4, 7, 2 Thess. 2 : 13* (*ἐῴλητο* representeert de heiligmaking in den 1<sup>en</sup> zin; en dan de heiligmaking in den 2<sup>en</sup> zin : *ἡ ἀγιασμός*). *Hebr. 12 : 14* en *15* (ook hier doelt het op de wegneming van den *μελωσμός*).

Welk is het verband van deze beide begrippen ?

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

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

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

VI. De heiligmaking in praegnanten zin is herschepping, terugbuiging van het ingebogene, en het weer inbrengen in den heiligen stroom. Daarom heeft de heiligmaking te doen met het beeld Gods. Daarin ligt het project, waarnaar elk mensch in de schepping is geïnstrumenteerd.

Niet ieder individueel, is naar het beeld Gods geschapen, maar God schiep de menschelijke natuur naar Zijn beeld. Er staat dan ook: „Laat Ons menschen (אָדָם) maken naar ons beeld.” Vandaar dat eigenlijk alleen het hoofd der menschheid rechtstreeks naar het beeld Gods geschapen is. Wij bezitten het beeld Gods in verband met ons hoofd Adam cf. *Gen. 5 : 1—3*. Zij werden geschapen gelijkvormig aan het beeld van Adam.

Maar, zoo werpt men tegen, staat daar niet: „naar zijn zondig geworden beeld”? Zeker, wij ontkennen dit ook niet, maar sla eens op *1 Cor. 15 : 49*, waaruit blijkt, dat de individuën dragen het εἶμα van hun hoofd. Dat wij nu het beeld van Christus dragen moeten, wordt door den apostel als parallel daarmede gesteld. God stelt ons in Christus weer een hoofd der menschheid, weer een menschelijke natuur. In dien zin wordt de Christus ons voorgesteld als τὸ εἶμα cf. *2 Cor. 4 : 4*. Adam was εἶμα τοῦ Θεοῦ, maar hield het op te zijn. De Middelaar Christus is dat εἶμα; niet de Ἀόγος, de 2<sup>e</sup> Persoon.

*Coll. 1 : 15*: Hier is sprake van den Middelaar, blijkens het voorafgaande, en dus niet van den Ἀόγος.

(Dat men tot een tegenovergestelde verklaring kwam, komt daardoor, dat men verkeerdelijk het relatief pronomen liet relateeren op het volgende: het relatief pronomen relateert echter altijd op het voorafgaande.)

*Hebr. 1 : 3* geeft in de Hollandsche vertaling denzelfden klank; ook is van den Middelaar sprake; van den Middelaar is de achtergrond de Ἀόγος, als τὸ ἀπρόχριστον.

Waar Christus nu het beeld Gods geworden is, ontstaat de noodzakelijkheid, dat wij aan dat beeld van Christus gelijkvormig moeten worden. Cf. *Rom. 8 : 29*. Hier staat uitdrukkelijk „naar het beeld van den Messias” en niet „naar het beeld van God” *1 Cor. 15 : 49*).

*2 Cor. 3 : 18*. Ook hier is sprake van ons hoofd blijkens het Κόσμος. In de Openbaring van Johannes wordt groot gewicht gehecht aan het beeld, dat gesteld wordt naast den profeet zelf (d. w. z. het beeld van den valschen profeet wordt gesteld naast den profeet zelf). Eindelijk wijzen wij op de woorden van onzen Heere: „Die Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien.”

Hieruit vloeit een gewichtige gevolgtrekking voort, die niet is uitgesproken in onze gereformeerde dogmatiek, nl. of Adam in denzelfden zin beelddrager is als Christus? Voor wat τὸ εἶμα zelf betreft, bestaat er geen verschil (ware gerechtigheid en heiligheid had Adam; Christus kon het dus in geen anderen zin zijn. Beide malen is het ook in de menschelijke natuur). Maar er is geen prin-

cipieel verschil, wat betreft den toestand van het *εἶκόν τοῦ Θεοῦ*. In Adam ni. rustte het *εἶκόν* in de menschelijke natuur zelve, en had zijn stand buiten God; 't was aan de menschelijke natuur overgelaten. In Christus echter rust het *εἶκόν* in dezelfde menschelijke natuur, maar die menschelijke natuur rust nu niet in zich zelf, maar wordt gedragen door den 2<sup>en</sup> Persoon. Gevolg hiervan is, dat Adam dat *εἶκόν* kon verliezen, het kon verkeeren in zijn tegen-deel. Dat nu kon bij den Middelaar niet, omdat 't gedragen werd door het subject van een Middelaar. Wie als geloovige het beeld van Christus mag dragen, bezit een onverliesbaar goed. Dat is de perseverantia sanctorum.

Deze *συμμόρφωσις τῷ εἰκόνι τοῦ Μεσιτου* is daarom het eigenlijke wezen van de heiligmaking, in den zin, gelijk wij ze hier hebben; want de heiligmaking is: precies zoo zijn, als God wilde in de schepping, dat wij zijn zouden. Heilig zijn — beantwoorden aan Gods ordinantie, en dat met bewustzijn. Beantwoordt men werkelijk aan het beeld Gods, dan is men heilig.

#### VII. Wie werkt de heiligmaking?

De werker is eeniglijk en alleenlijk God, van het eerste begin tot 't allerlaatste einde. Edoch — God brengt een deel immediate, een ander deel mediate (door de geloovigen) tot stand, en dit niet synergistisch, alsof God de helft deed en de mensch de helft, neen maar door de geloovigen als instrument in Gods hand. Deze genadedaad wordt in de Schrift teruggebracht tot God Drieëinig, maar beurtelings met onderscheid tusschen wat elk der drie Personen doet, en tevens zóó, dat de Heilige Geest meer op den voorgrond treedt (De heiligmaking is niet uitsluitend 't werk van den Heiligen Geest, want alle opera exeuntia zijn den drie Personen gemeen).

1 *Thess. 5 : 23*. *Sensu generali* wordt aan God de heiligmaking toegekend. Er gaat vooraf een reeks van vermaningen aan de geloovigen om zich zelf te heiligen, tot vers 21. Nu luidt vers 23: *Ἀλλὰ εἰς τὸ Θεός*, afgezien van alle middel en instrument, is de auctor primarius; de God der *εἰρήνη* (d. i. de harmonie tusschen God en het schepsel) die God, wil de apostel zeggen, vare voort in het werk der heiliging van uwe personen. *Ὁλοτελεῖτε* wijst op een weg, die afgeloopen wordt, waarbij een uitgangspunt is, en een terminus ad quem. *Ὁλόκληρον* ziet op een portio, op een erfdeel, op een samenhangend geheel, dat door het lot is toegewezen. Alles wat God den mensch heeft toebedeeld in dit leven en hierna vormt zijn *κληρονομία*. Die heiligmaking, zoo gaat de apostel nu voort, moge zijn doorgaande tot de voleindinging in de trappen, en tevens (dát is de juiste vertaling) moge zij geheel hun wezen aangrijpen. De *ἀγιασμός* zal het initium nemen in het bewustzijn, van daar gaat zij over op het geheele psychische en somatische leven, d. i. op het geheele *κληρονομία*, wat den persoon gegeven is, en wel zoo, dat hun persoon niet aan zich zelf worde overgelaten, maar

in Gods hand gehouden, met dat gevolg, dat zij in de parousia van Christus ἀμέμπτως zijn, (NB. De ἀγιασμός heeft zijn τέλος in den dag des oordeels).

Evenzoo in *Ezech. 36 : 25, 26, 27* wordt die daad van heiligmaking geheel toegeschreven aan God den Heere. (Eerst de negatieve daad, dan de positieve daad en om aan te duiden, dat God de Werker blijft, zegt ons vers 27: Ik zal de bewerker er van zijn, dat gij heilig wandelt en Mijne inzettingen bewaart en doet).

De derde locus classicus is *Ef. 2 : 10*, waarin wij vinden de geheele heiligmaking in haar oorsprong, voortgang en voltooiing.

Voorts *Joh. 17 : 17*. Uit de diepste bron, de fontein van alle goed, uit den Vader wordt de heiligmaking hier afgeleid. *Ef. 5 : 26, 27* : zij vloeit ons toe door Christus en niet rechtstreeks uit den Vader. Evenzoo *Hebr. 13 : 16*. Maar toch in engeren zin is de Heilige Geest de naaste werker. *Rom. 15 : 16*. Niet dat de Heilige Geest iets meer toebrengt aan het werk, maar de Heilige Geest is de naaste werker, d. w. z. Hij voert, als inwonende in de kerk, in het hart der geloovigen den wil van den Drieëenigen God uit. De Heilige Geest heet de Heilige Geest, niet, gelijk men wel zegt, omdat Hij de Heiligmaker is, maar omdat het de Heilige Geest is, met wien onze persoon in ons binnenste persoonlijk omgaat, door welchen omgang van persoon met persoon de heiligheid uitkomt; Hij wekt de heiligheid in ons op. De Zoon nam onze natuur aan; de Heilige Geest onzen persoon.

Die werking van den Heiligen Geest is intusschen nooit uit Zich zelf. Hij gaat uit van den Vader en den Zoon, en krachtens dat oeconomisch verband, kan Hij nooit anders werken dan uit den Vader en door den Zoon. Cf. *Joh. 14 : 16*. God is auctor; de mensch komt hierbij voor onder de rubriek „media”.

VIII. Wie zijn de voorwerpen van deze genadedaad Gods? Tot op zekere hoogte gaat er eene heiligende werking Gods uit op alle menschen, nl. in de algemeene genade. Vóór den zondvloed was de uitwerking der ongerechtigheid toemeloos; na den vloed is de werking der algemeene genade grooter. Er moet echter onderscheiden tusschen de algemeene genade en de hier te bespreken sanctificatie. De sanctificatio doelt altijd op het τέλος: het gelijkvormig maken aan den Middelaar en de *υιοθεσίαι*, het stellen van Gods kinderen in de priesterlijke eere.

Het antwoord op de gestelde vraag (wie de voorwerpen zijn) kan niet luiden: de uitverkorenen, daar toch niet in al Gods uitverkorenen de heiligmaking wordt gewerkt. Wél kunnen alleen de uitverkorenen voorwerpen van de ἀγιασμός zijn, maar ze worden het na de wedergeboorte en bekeering en dus als het geloof aanwezig is. Voorwerpen van heiligmaking kunnen zij eerst worden van het oogenblik af, dat het geloof in hen gewerkt is. Eerst moet het instrument voor het gas opgehangen in mijn kamer, daarna pas kan het gas ontstoken.

Intusschen geldt dit in dien strengen zin niet van allen, die voorwerpen van

heiligmaking zijn. De eisch, dat zij tot geloof en bekeering gekomen zijn, is niet een eisch, die bij allen doorgaat.

Voorwerpen van de heiligmaking zijn daarom : wedergeboren uitverkoren. En in zoverre het de heiligmaking in dit leven aangaat, alleen de uitverkorenen, die tot wedergeboorte en bekeering gekomen zijn. Die voorwerpen zijn niet heilig; neen, in *ἀγκισμός* ligt juist 't begrip, dat zij, hoewel wedergeboren, nog behept zijn met de *μολυσμός τῆς ἀμαρτίας*. Dit brengt ons op de quaestie van *Rom. 7*. Deze quaestie kan men in deze vraag saamvatten : spreekt Paulus van zich zelf, gelijk hij het in zich bevond vóór zijn bekeering of daarna? Steeds is door Arminianen en Pelagianen geantwoord : Paulus spreekt over zijn toestand vóór zijn bekeering. Maar Augustinus, alle orthodoxen en zoo ook alle goede exegeten zeiden : het geldt hier Paulus ná zijne bekeering. De juistheid der Gereformeerde opvatting blijkt nog hieruit : *a.* de tempora praesentia geven den toestand aan, waarin hij zich bevindt ; *b.* in vers 17 stelt hij het *ἑγώ* tegenover zijn verleden ; *c.* het slot „wie zal mij verlossen” (*ῥύσεται*) slaat op zijn verlossing van het lichaam des doods. De verlossing van de zonde had hij blijkens het volgende reeds ervaren ; *d.* Paulus spreekt een reeks van zaken uit, die niet alzo in den onwedergeborene zijn, maar waarvan juist in den onwedergeborene staat 't tegendeel uitkomt (cf. vers 15, 16, 19, 21). Hieruit blijkt dus, dat wat in deze pericoop gezegd wordt, niet vallen kan onder hetgeen een onwedergeborene ervaart.

Hoe komt het, dat velen tot zulk eene verkeerde voorstelling als hierboven genoemd kwamen?

Zie vers 5 en 6, waar Paulus de tegenstelling maakt, tusschen zijn verleden en zijn heden. Vooral kwam men er toe door vers 14 (*πεπραμένος* enz. zag men aan voor een nadere uitlegging — waar het vroeger was een *δουλεύειν* enz.). Die schijnbare tegenspraak ontstaat, doordat Paulus het subject *ἔγώ* wisselen laat, evenals in *Gal. 2 : 20* (de eene maal is het in Christus, de andere maal buiten Christus gerekend). Hetzelfde in vers 17 en 20. De onderscheiding van dat ik, in en buiten Christus gerekend, maakt hij in vers 18. Dat subject *ἔγώ* neemt hij tot op zekere hoogte neutraal met twee variatiën, de eene maal nl. het neutrale *ἔγώ* met het leven in Christus (vs. 18) de andere maal het neutrale *ἔγώ* met het leven in zonde (vs. 21).

Paulus abstraheert dus zijn subject *ἔγώ* en neemt het beurtelings in gemeenschap met Christus en met de zonde. Dr. Kohlbrugge (leerrede over *Rom. 7 : 14*) heeft tegenover Da Costa aangetoond, wat de juiste exegese van dat hoofdstuk was. Hij zegt, dat een kind van God nog ligt onder de zonde, en wijkt daarvoor van de waarheid af, want is *ἔγώ* = „kind van God”, dan is het niet neutraal, maar in organisch verband met Christus, en is *ἔγώ* = „verkocht onder

de zonde", dan is het buiten Christus. — Ons leven ligt buiten ons zelf in Christus Jezus.

De sanctificatio is dus een werk, dat van uit Christus in het subject van het kind van God wordt ingebracht op het oogenblik, dat hij in zich zelf nog verkocht is onder de zonde.

Deze daad van sanctificatio kan bij een kind van God nog samengaan met de burgerlijke genade, maar ze vloeien daarom niet samen. Een kind van God wordt op tweeërlei wijs bewerkt: aan den eenen kant door de bijzondere genade en aan den anderen kant door de algemeene genade.

Die twee vloeien evenwel niet in elkaar. Burgerlijke gerechtigheid wordt niet gewerkt door den inwonenden Heiligen Geest, maar extrinsecus; en niet in de gemeenschap met Christus, maar met het sociale leven in het rijk der natuur; en voorts de rechtschapenheid richt zich niet op God, maar op de goedkeuring der medeburgers.

IX. Waarin bestaat de sanctificatio?

De genadedaad van de sanctificatio *ἐλαττελήε* geschiedt op een moment, waarop te weinig gelet is, nl. op het moment van het sterven. Niet alleen werkt God bij den dood van Zijn kind negatief, door hem zijne vuile kleeren uit te trekken. — neen, maar ook positief, door hem met fijn lijnwaad te bekleeden. Het antwoord van den Catechismus op vraag 42 „de doorgang tot het eeuwige leven” is niet vol genoeg uitgedrukt; er moet gezegd: „de voleindiging van de heiligmaking voor het eeuwige leven”.

In onze oude dogmatieken richtte men bijna alleen 't oog op de personen in hun aardsche leven na de bekeering. Daardoor verdoolde men in allerlei onduidelijkheden. De Schrift leert echter, dat de heiligmaking begrepen moet in verband met den dood en met de wederkomst des Heeren. Doel van de sanctificatio is, om hetgeen rechtvaardig is verklaard in het decreet, nu ook geheel zonder vlek of rimpel af te leveren. 't Uitgangspunt moet daarom gekozen in het sterven. Al wat daaraan voorafgaat, is slechts voorbereiding, beginsel. In dat sterven draagt die genadedaad der sanctificatio dit dubbele karakter; het is het absolute afsterven van den ouden, en het absolute aandoen van den nieuwen mensch.

Kan in het sterven die heiligmaking op eens geschieden? Ja, want *a.* er zijn zoovelen die als zaad der kerk wegsterven, zonder dat er sprake is geweest van een actief geloof. En toch moet ook een klein kind, om den Heere te kunnen zien, heilig gemaakt zijn. *b.* Wij hebben geen recht om als iemand sterft te zeggen, dat hij verloren is, wijl wij niet weten, hoe God nog in zijn jongste ure hem kan wederbaren. Wij kunnen wel zeggen van iemand, dat hij bekeerd is, maar het contraire oordeel voegt ons niet. En als God

iemand in zijn sterfensstonde wederbaart, dan wordt ook de daad der heiligmaking volvoerd in het oogenblik van zijn sterven.

Het meest algemeene begrip van de heiligmaking valt in de ἀπολύτρωσις. Wij moeten echter wèl uiteen houden σωτηρία, ἀπολύτρωσις en καταλλαγή.

De ἀπολύτρωσις in den algemeenen zin — het van de zonde afkomen met al hare gevolgen. Dit maakt, dat de ἀπολύτρωσις in de Heilige Schrift verschillende beteekenissen hebben kan, naarmate zij geheel of gedeeltelijk voorkomt. Zoo komt bv. in *1 Cor. 1 : 30* slechts een stuk van de ἀπολύτρωσις voor [De Catechismus heeft ingelascht: „volkomen” (verlossing), maar dit had in den tijd van de vervaardiging van den catechismus den zin van „voltooid”] — het ziet op de aflooping van het proces. *Rom. 8 : 23*, ἀπολύτρωσις is ook hier: de eindelijke aflegging der zonde, evenals *1 Cor. 1 : 30*. Τιθεσία is niet de aanneming tot kinderen (wèl de openlijke betooning van de aanneming tot kinderen) maar: het stellen in kindsrang. In *Ef. 1 : 14* en *4 : 30* komt ook ἀπολύτρωσις in gelijken zin voor. Dit zijn de vier plaatsen, waarin het die specifieke beteekenis heeft. In wijderen zin komt ἀπολύτρωσις voor als de geheele verlossing aanduidende. Cf. *Rom. 3 : 24*. Gelijk nu de ἀπολύτρωσις, specifico sensu, genomen kan van de toekomstige verlossing, zoo kan zij ook gebezigd worden voor de voltooide verlossing. *Ef. 1 : 7* nl. in ethischen zin. *Col. 1 : 14* en *Hebr. 9 : 12*.

Καταλλαγή echter kan alleen gebezigd sensu ethico. Nu staan ἀπολύτρωσις sensu ethico en καταλλαγή zoo tegenover elkaar, dat de ἀπολύτρωσις ziet op ons, de καταλλαγή op God. Καταλλαγή komt driemaal in de Heilige Schrift voor: *Rom. 5 : 11*; *11 : 15* en *2 Cor. 5 : 18 en 19*. In *Rom. 5 : 11* is het de voltooide zaak door het toedekken van de zonde verkregen. *Rom. 11 : 15* is het gebezigd, als 't middel om weer vrede Gods over de heidenen te brengen. *2 Cor. 5 : 18, 19* is voor de καταλλαγή het duidelijkst: zij strekt daartoe, dat God weer van ons krijsge, wat Hij van ons hebben moet.

Die ἀγισμός nu is niet beperkt tot de finale daad in het sterven. Bij velen laat God haar beginnen lang vóór het sterven: dat is dan een beginsel der heiligmaking.

Welke daad van heiligmaking, de praeparatoire of de finale, kunnen wij het best dogmatisch uiteenzetten? Alleen de eerste, d. w. z. de praeparatoire, want van de finale daad weten wij niets. Van de praeparatoire daad wordt in de Schrift uitvoerig gehandeld. Die praeparatoire daad nu valt in tweeën uiteen: a. als immediate gewerkt in de geloovigen alleen. Zij volgt het geloof, door een verborgen werk van den Heiligen Geest in de ziel. 't Is dus een methaphysische daad buiten ons bewustzijn omgaande.

b. Maar ten 2<sup>e</sup> kan zij ook gewerkt mediis interpositis, en dan grijpt ze



plaats sensu ethico: als God middelen gebruikt om op ons te werken. Dit geschiedt echter ook door den Heiligen Geest. Alle werking van buiten gaat gepaard met de inwendige bewerking des Heiligen Geestes.

Hoe werken die media interposita? God de Heere gebruikt den persoon van Zijn kind zelf, om als medium, zelf op zich zelf te werken.

*Phil. 2 : 12, 13* μετὰ φόβου καὶ τρόμου. De mensch komt dus in de heiligm<sup>ak</sup>ing als 2<sup>de</sup> oorzaak, altoos instrumenteel, nooit als auctor voor. *Rom. 6 : 19, 22*. Er is een zoodanig gebruik te maken van de μέλη dat het effect er van ἀγιωσύης is. Vs. 22 noemt de ἀγιωσύης als het doel, waarheen het κερπὲν φέρειν streeft. Evenzoo *2 Cor. 7 : 1; 1 Thess. 3 : 13; 1 Thess. 4 : 4, 7; 1 Tim. 2 : 15; Hebr. 12 : 14* enz.

Hieruit blijkt dus, dat 't kind van God voor zijn eigen heiligmaking instrumenteel gebezigd wordt, en wel door God den Heere. Hoe kan dat? De ἀγιωσύης is een inklevende hebbelijkheid in heiligen zin. Er zijn in onze natuur neigingen, trekkingen, levensrichtingen, die in ons vormen een zekere continuïteit. De Pelagianen zeggen, dat wij op elk oogenblik neutraal zijn. Dit is niet zoo, er is ἔθως (iets dat in ons is gaan zitten) in ons, het χαρακτηρ.. Die neigingen nu waren in Adam heilig. Sinds den val sloeg dat om; nu zijn zij in ons ten kwade. Ἀγιωσύης is dat werk Gods, waardoor die trekkingen en neigingen, die habitus in ons, van kwaad weer goed worden. Heiligmaking is niet, dat wij eens goed werk doen, maar het is het opschieten in ons van het ingepante nieuwe leven met takken en vruchten.

Die heiligmaking nu wordt gewerkt: in de eerste plaats, doordat God, door een nieuwe genadedaad, uit den wortel der wedergeboorte, den eisch van het nieuwe leven laat opwerken. God brengt hierdoor in ons teweeg de helling naar God toe. Cf. Dordtsche Leerregels (cap. over de bekeering): „willig maken ten goede”.

Hierbij komen: *a.* Eene wechselwirkung tusschen vrucht en takken. Als ik iemand opvoed als kind en wen het aan het gebruik van vloecken, of aan sterken drank, dan komt in hem een zeker ἔθως, de macht der gewoonte: een wechselwirkung van zijn daden op den ἔθως ontstaat. Zoo ook gaat het in het goede: Waar het κερπὲν φέρειν, de goede werken komen door de heiligmaking, daar hebben die goede werken de macht om de neiging, dien ἔθως in ons te versterken, waardoor de goede overbuiging van den tak verzekerd wordt. Niet alleen is er actief een wechselwirkung van de κερπὲν op den tak, maar ook is er *b.* een ἔθως in ons gewerkt door de invloeden van buiten die wij passief ondergaan. Daarom eischt God van Zijn kinderen, dat zij zich aan die onheilige invloeden zullen onttrekken, en de heilige invloeden zoeken waardoor het kind van God in zich den ἔθως ten goede bevordert. En eindelijk:

God heeft niet te doen met een mensch zonder wereld in zijn bewustzijn, maar met een zondaar, die een wereld in zijn bewustzijn heeft. Die wereld nu deugt niet. In die wereld van zijn bewustzijn staat hij zelf als de uitnemende persoon. In die wereld is een wet, die ingaat tegen Gods wet, een apotheek, inhoudende een redmiddel tegen alle geestelijke krankheden enz., dat hem nog meer bederft; en in die wereld glinstert iets heerlijks, dat zijn hart van God aftrekt. Die wereld oefent invloed op hem ten kwade. En nu is het God de Heere, die in zijn bewustzijn inbrengt een nieuwe wereld, waarin hij niet meer staat als de hoofdpersoon, maar waarin Gods heerlijkheid schittert. Daarom laat God aan Zijne kinderen het Woord prediken, om door die prediking die andere wereld in hen te sterken.

➤ Als men spreekt van: „de oude en nieuwe mensch” moet men hierbij niet de vraag stellen: „Is het kind van God de oude mensch of de nieuwe?” De uitdrukking „mensch” in „oude mensch” beteekent de menschenlijke natuur en niet het ik. Het kind van God is hetzelfde individu als de verloren zondaar. Dus hetzelfde ik, hetzelfde subject blijft. Dat de Heilige Schrift *ἄνθρωπος* bezigt, is om aan te duiden, dat wat met „oud en nieuw” aangegeven wordt, niet doelt op iets van den mensch, maar op de levensbeweging van zijn gansche menschenlijke wezen. (Bij een boom kan de rups in de bladeren zijn, dan is het kwaad maar in een deel van dien boom; maar 't kwaad kan ook in stam en takken zitten; dan is het in geheel 't wezen van den boom). De zonde immers is niet iets buiten den mensch, noch ook een gif in den mensch ingebracht, maar het eigen bederf van zijn heele menschenlijke natuur. Daar er nu moet onderscheiden worden bij de hamartologie tusschen „mensch” en „menschenlijke natuur”, moet dat ook geschieden bij de soteriologie. Mijn ik, het ik van nature, ontvangt een verdorven menschenlijke natuur, dat is de „oude mensch”. Schik ik mij volkomen in die natuur, heb ik er vrede mee, dan blijf ik de oude mensch. Komt er echter een bovennatuurlijke werking in mij, dan ontstaat de nieuwe mensch. De oude mensch wordt in de Heilige Schrift genoemd *σάρξ* (Rom. 8 : 6, 7); *σῶμα ἀμαρτίας* (Rom. 6 : 6) *σῶμα τοῦ θανάτου* (Rom. 7 : 24) *μίλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (Col. 3 : 5); *ἀπόλειψ* (2 Petri 2 : 9); *ἀμαρτία* (Rom 7 : 13, 14). En dit alles saamgevat in „de oude mensch”: Rom. 6 : 6. Col. 3 : 9 Ef. 4 : 22.

De dooding van den ouden mensch en de opstanding van den nieuwen mensch loopen altoos parallel. Dit komt daar vandaan, dat de mortificatie en vivificatie tweeërlei benaming zijn voor eenzelfde zaak. Er leven in ons twee personen naast elkaar en er heeft geen persoonsverwisseling in ons plaats. Maar het is hetzelfde levensorganisme, dat bij de vivificatio van negatief in positief wordt herleid.

Die *mortificatio* heeft plaats: 1<sup>e</sup> in de wedergeboorte *principieel* en 2<sup>e</sup> *gradatim* in de sanctificatio. *Rom. 8 : 12, 13* (gradatim); *Col. 3 : 3, 5* (vs. 3 het principieele ἀπεθάνετε). Die mortificatio wordt in de Schrift telkens in rapport gebracht met het kruis van Christus. Vooreerst sensu meritorio; 2<sup>e</sup> sensu operativo; 3<sup>e</sup> quod ad instar. D. w. z. 1<sup>e</sup> Christus verwierf ons door Zijn kruis die vrucht; voor 2<sup>e</sup> zie men den Catechismus „wat nut ons de opstanding uit den doode?” en 3<sup>e</sup> wordt gedurig in de Schrift het kruis van Christus als beeld gebruikt, waaraan wij moeten beantwoorden. Onze oude mensch moet met Hem gedood, gekruist en begraven worden.

*Rom. 6 : 5, 6 ; Gal. 6 : 14, 15.* Hier wordt ons het kruis van Christus als de ζωὴ voor 't leven van Gods kind voorgehouden. Intusschen mag dit niet veruitwendigd, alsof het eenvoudig beeldspraak is, aan het kruis van Christus ontleend. Christus heeft onze menschelijke natuur, gelijk zij van Adam op Maria kwam, aangenomen. Hij zelf werd voor de besmetting bewaard door de ontvangenis van den Heiligen Geest; maar desniettemin had Hij dezelfde menschelijke natuur. Door nu die menschelijke natuur, beladen met den toorn Gods, op het kruis te dragen, heeft Hij niet zich zelf, maar iets van ons daarop gedragen; en dat niet als een bundel, een last van ons; neen, Hij zelf droeg de natuur, die wij ook dragen.

Gelijk Hij in den dood gaan moest, zoo ook moeten wij van diezelfde, met Gods toorn beladen menschelijke natuur, afstand doen, zullen wij waarlijk kinderen Gods zijn.

Dit is een actie, die op tweeërlei wijze plaats heeft: *a.* doordat wij aan Hem gebonden zijn door het geloof en daarom in Hem sterven op Golgotha, waar dezelfde menschelijke natuur stierf. *b.* Naardat wij in die menschelijke natuur omwandelen is het onze geestelijke daad, om ons los te maken van die menschelijke natuur.

Het eigenaardige woord hiervoor de ἀπαρρησις (verloochening).

Den eisch tot verloochening vinden wij *Matth. 16 : 24.* Wat maakt Rome hiervan? Rome's anthropologie is: God scheidt in den aanvang een menschelijke natuur, bestaande uit twee deelen, lichaam en ziel, die tegenover elkaar staan; het lichaam als het gevaarlijke element en de ziel als het goede. De ziel kreeg een toom (justitia originalis) om de gevaarlijke werken er onder te houden. Zonde is, dat de op het paard zittende ruiters de teugels wegwerpt, en meent het zelf, zonder teugels te kunnen. Is die teugel weg, dan gaan lichaam en ziel tegen elkander in. De herscheppende genade nu helpt de ziel weer op het paard. Nu is de mortificatio: dat men dat lichaam tot zwijgen brengt, want het kwaad zit in de σαρκίς. Vandaar het monnikenwezen, het vasten enz. Daaraan kende Rome een meritorium toe. Aldus komt men vanzelf

tot de conclusie, dat naarmate men het lichaam, nullificeert, hooger in heiligmaking staat. Vandaar zelfkastijding.

Op dezelfde lijn liggen de mystieken, vooral in de school van de Perfectionisten (Fénélon), die hierop toepasten, dat ook de ziel die werking moest ondergaan. Zoo kwam men tot de volkomen onaandoenlijkheid. Totdat men ten laatste zei: men moet ook de liefde Gods niet meer behoeven; bidden moet ik ook niet meer doen; ik moet nergens meer om geven; ook in het geestelijke; van niets moet ik meer genieten; als een doode onder de levenden moet ik verkeerem. Het was maar om te komen op het punt, dat de mensch niets is. In onzen tijd zien wij hetzelfde bij de Methodisten, afschaffingsgenootschappen, vegetariërs enz. Hieraan meet men dan den stand van een christen af. Ook sommige gereformeerde mystieken maken van de verloochening een op zich zelf staande daad waartoe alleen de allerheiligsten komen. Van lieverlee komt men dan allengs tot het stellen van mijlpalen, waarlangs elk kind van God komen moet, zal 't goed zijn. Het is een voorbijzien van de principieele potentieele daad Gods in de wedergeboorte en van de gradueele.

De *waarachtige* verloochening is ook tweeërlei nl. principieel en gradatief. De verloochening hoort tot de sanctificatie, wat de gradatieve werking betreft en tot het geloof, wat de principieele werking aangaat. De wortel van de verloochening, die 't bewustzijn raakt, ligt in het geloof. De zondaar, die niet tot geloof kwam, trekt partij voor zijn ik tegen God. De zondaar, die tot geloof kwam, trekt partij vóór zijn God tegen zijn ik; en dat laatste nu is verloochening. Het is het principieele prijsgeven van zijn eigen ik.

Ten 2<sup>e</sup> heeft die verloochening een gradatief karakter, wat weer tweeërlei zin heeft: Zij raakt *a.* het bewustzijn, *b.* de uitwerking ervan in het leven.

Ad *a.* De gradatie bestaat hierin, dat alle geloof in het eerste moment wel het rijkst is in spankracht, maar volstrekt niet in klaarheid. Wel komen er momenten in het later leven, waarop het geloof tot nieuwe helderheid komt. En waar nu dat geloof doorbreekt tot een hooger klaarheid, en in die klimming een *εποχή* bereikt heeft, daar oefent het een dubbele werking: *α.* een besef van verzegeling ('t positieve); *β.* een besef van het te niet doen van zijn eigen ik ('t negatieve). De verloochening en verzegeling komen principieel tot stand bij de eerste inwerking van het geloof; maar er is gradatie, en dit moet goed ingezien.

Ad *b.* De uitwerking ervan in het leven ziet men daarin, dat men de zaak Gods en die van zijn broeder liever heeft dan zijn eigen zaak. Aldus komt het afzien van alle creatuur, de ware lijdzaamheid enz.

Ter bestrijding van de Roomsche en mystieke opvatting, halen wij hier aan: *1 Cor. 15 : 10 ; 1 Tim. 4 : 4, 5. Ef. 5 : 29. Col. 2 : 23.* Uit deze plaatsen blijkt,

hoe er in alle schepsel Gods hetzij vleesch, of wat ook, op zich zelf geen kwaad is, maar dat alleen het kwaad in het verkeerde gebruik is gelegen. Heb ik een leeuwentemmer, die met ijzeren bouten de tanden uit den muil van den leeuw slaat, en er dan bij gaat staan, dan heerscht hij niet werkelijk, — neen, maar dan eerst is hij machtig, als hij er bij durft staan, terwijl het beest nog al zijn tanden heeft. De levende niet de doode (Rome) menschenlijke persoonlijkheid moet onder 't bedwang van onzen geest en wil staan.

Zondigt een kind Gods of niet? *1 Joh. 3 : 9 ; 5 : 18.* Een mensch, die wedergeboren is, kan niet zondigen, wijl het zaad Gods in hem blijft. Ook *Rom. 7* zegt de zonde, die in hem woont, zondigt. Vrage dus, hoe moeten deze krasse uitdrukkingen verstaan? De onderscheiding tusschen oude en nieuwe mensch leidt tot de 2<sup>e</sup> onderscheiding tusschen ons ik en onze menschenlijke natuur, gelijk wij boven zagen. Zoolang ons ik, vóór onze bekeering, met onze menschenlijke natuur gehuwd was, zoolang moest ook van elk kind uit dit huwelijk geboren, gezegd door die menschenlijke natuur: „dat is mijn kind”. Zijn echter het ik en de menschenlijke natuur gescheiden, dan gaat dit niet meer, — en de ἀπαρνησις, dat is de principieele scheiding. Of nu die gewezen vrouw nog haar oude (eigen) naam draagt, doet er niets toe. Dit maakt ons tot kind van God: dat wij komen tot finale scheiding van de menschenlijke natuur. Daarom zegt Paulus (*Col. 3*) „gij zijt gestorven” d. i. gij zijt als niet meer bestaande voor de menschenlijke natuur (afgestorven aan de menschenlijke natuur en aan de wetsgerechtigheid). Een kind van God is een eunuch geworden in zijn eigen menschenlijke natuur tegenover zijn ouden mensch, en daarentegen tegenover zijn nieuwen mensch is hij zaaddragend geworden (*1 Joh. 3 : 9*). Zoo zegt ook Jacobus het met hetzelfde beeld.

Al is het, dat ik met die menschenlijke natuur niet meer in die relatie kan treden, toch blijft zij in mijn huis wonen, en als ik kinderen heb door het σπέρμα τοῦ Θεοῦ (d. i. goede werken doen), dan bederft die vrouw deze kinderen. Daarom zeiden onze ouden terecht, dat onze beste werken nog blinkende zonden voor God zijn. Alleen — zij worden door Christus ontsmet, door Zijn bloed, en daardoor alleen zijn het goede werken. *Jes. 64 : 6 ; Rom. 7 : 21, 22. Openb. 3 : 4.*

Daardoor kan er nu in dat huishouden een twist komen over de heerschappij. De oude vrouw kan een tijd lang de baas worden.

Cf. Mozes bij de steenrots; Aäron bij het gouden kalf; David bij Bathseba; Salomo bij zijn duizend vrouwen; Petrus bij zijn verloochening.

Maar *Spr. 24 : 16* biedt den rijken troost, dat de rechtvaardige zevenmaal zal opstaan; de goddelooze blijft liggen; dat zien wij dan ook bij Petrus; zijn geloof zou niet ophouden cf. *Joh. 8 : 21.*

Paulus zegt *Rom. 6 : 12*: Zoolang ik τῆς ἀμαρτίας ben, is de ἀμαρτία mijn κύριος. Het kind Gods heeft tot zijn κύριος, zijn Heer en Heiland. Gaat dus een goddelooze in den weg der zonde, dan heeft hij geen ontkomen.

Valt een kind Gods in zonde, dan roept hij echter tot zijn κύριος, die ook komt om hem terug te halen.

*Vivificatio.* Zij wordt gewerkt immediate, in zooverre God, deels hier, deels hier namaals den habitus inbrengt in de ziel; mediate voor zoover God gebruikt als medium *a.* Zijn kerk en de levenskring; *b.* de levenservaringen, die Hij geeft, door tegenspoed te doen lijden en *c.* doordien Hij mij Zijn Woord laat prediken en hierdoor ons het beeld duidelijker voor oogen stelt, waarnaar wij moeten vervormd worden. Dat heet in de Heilige Schrift een opwassen, groeien. De volle mensura nl. van den κινὸς ἁγιογραφίας is gegeven in Christus cf. *Ef. 4 : 15 ; 1 Petri 2 : 2 ; 2 Petri 3 : 18.* *d.* De Heere volvoert haar ook in zoover Hij als werker mij als Zijn instrument voor mijn eigen heiligmaking gebruikt. Cf. voor die opera bona onze belijdenis: „Wij zijn hiertoe gehouden in Gods boek.”

De actie van ἁγιασμός in positieven (vivificatio) en negatieven zin (mortificatio) omvat den geheelen persoon van den mensch, en werkt dus op zijn twee vermogens, nl. intellectus en voluntas (hierbij niet te voegen de neigingen enz. als in de oude dogmatieken). Intellectus en voluntas omvatten het geheele terrein. *1 Thess. 5 : 23* (den geheelen mensch).

Voor zoover de ἁγιασμός het intellect raakt, heet zij φωτισμός. Er is tweeërlei φωτισμός: een, die op het geloof en een, die op de ἁγιασμός betrekking heeft. De eerste leert mij eenerzijds mijne verlorenheid en anderzijds de heerlijkheid van de genade in Christus. Hoe rijker het inzicht hierin is, hoe voller het geloof. De tweede leert mij het inzicht in de ondeugendheid van mijn ik, en het inzicht in den wil en de ordinantiën Gods.

Daarom is in engeren zin het Evangelie inhoud van de prediking voor het geloof, en de wet inhoud van de prediking voor de sanctificatio.

De wet Gods toch heeft drieërlei usus: *a.* om de verlorenheid te openbaren; *b.* om παιδαγωγός εἰς Χριστόν te zijn en *c.* om mij, nu in het geloof staande, den weg te wijzen, waarop ik Gode dankbaarheid bewijzen kan.

De φωτισμός kan nu in dezen zin een gemeene φωτισμός zijn, *Joh. 1 : 9 ; Hebr. 6 : 4.* Hier hebben wij de speciale φωτισμός die of principieel (*Hebr. 10 : 32*) voorkomt, of gradatief (*Ef. 1 : 18*). 't Standpunt van een kind van God tegenover de wet is in *Ps. 119* gegeven. Bij den usus tertius loopt de mensch naar de wet toe en omhelst haar.

Een goede conscientie voor God te hebben (cf. *1 Tim. 1 : 5 ; Hebr. 10 : 22 ; 1 Petri 3 : 16, 21*) behoort bij den φωτισμός [want de conscientie is een actus, en dat van het bewustzijn]. Hieruit volgt, dat een bona conscientia is: vrij in

zijn bewustzijn voor zijn God te staan. En dat deels principiëel voor wat den persoon betreft, deels voor elke daad. Die bona conscientia is vrucht van den φωτισμός. Vervreemden wij ons van den Heiligen Geest, dan wordt zij weer mala.

De sanctificatio raakt nu ook de voluntas Cf. *Col. 4 : 12 ; Hebr. 13 : 21 ; 1 Joh. 2 : 17* enz.

In welk rapport staat nu de voluntas tot het intellect? De voluntas zelf is een vermogen. Hiermee is dus maar één ding gegeven nl. dat zij kan draaien om de spil waarom zij draaien moet. In mijn wil zitten geen neigingen, maar de spil, waarom de wil loopen moet, is het dictamen intellectus. Nu is het de Heilige Geest (φωτισμός), die den wil weer om haar spil doet loopen. Onze neigingen zitten noch in het bewustzijn, noch in den wil, maar in ons wezen. Zij kleven in ons ik.

Gemeenlijk zegt men, dat de sanctificatio ook werkt op het lichaam, op onze neigingen, onze hartstochten. Dat is ook zoo; maar men mag ze niet coördineeren met het intellect of de voluntas. In een machine moet onderscheiden tusschen de raderen en de tegenhoudende werkingen. In ons wezen zijn er zoo ook allerlei stroomingen gekomen, die tegen God ingaan. Is nu het werk Gods in ons gekomen, dan is het ook een gevolg van de sanctificatio, dat ook die tegenhoudende werkingen in ons verdwijnen. — Tengevolge daarvan krijgt het lichaam andere behoeften, komt er een andere levenstoon en houdt het lichaam op tegen te werken. Leeft iemand lang in den weg van de heiligmaking, dan zijn er temperamenten, waarbij een heilig leven ook een andere uitdrukking op het gelaat teweeg brengt.

Dat komt vanzelf het meest voor bij den zondaar, die voorheen zeer goddeloos heeft geleefd; bij wien dan het ergerlijke in de uitdrukking des gelaats weggaat; bij de vrouw ziet men dit in den regel meer dan bij den man.

Quorsum tendit sanctificatio? Zij strekt in absoluten zin om de rechtvaardigmaking waar te maken. De zondaar, gerechtvaardigd, moet als een heilige afgeleverd. Maar waartoe strekt zij dan in dit leven? Antwoord: In geen enkel opzicht voor zijn zaligheid, wijl hij die heeft in Christus; maar wel strekt zij:

1<sup>o</sup> om in deze wereld, die in het booze ligt, de macht Gods te openbaren, en deugd, gerechtigheid en goede werken midden in het rijk van Satan te laten uitbreken.

2<sup>o</sup> tot steun van het zwakke geloof. Anders viel men weer tot het ongelooft. Die heiligmaking kan ook wel eens terugtreden, opdat men zijn geloof niet zou laten rusten op de heiligmaking.

3<sup>o</sup> om anderen voor Christus te winnen. Dus als medium voor bekeering,

4<sup>o</sup> om in het leven hiernamaals, buiten de zaligheid, nog eene vreugde en genieting van God te ontvangen. Die leven ontving op aarde en geen hei-

ligmaking kreeg, zou een ongelukkig mensch zijn. Maar de Heere God is vrijmachtig in het toebedeelen van een verschillend lot; de een kent lijden en strijd — ook na de bekeering; de ander vreugde. Maar ook hiervoor komt het loon na dit leven.

Wat is de maat der heiligmaking? Is er necessitas van de goede werken? Elk antinomiaan (Ansdorf) zegt: „Nee, zij doen kwaad, want elk goed werk brengt verleiding tot de zonden van zelfverheffing mede”.

In het Antinomianisme zit dus een diepe waarheid. Dit neemt niet weg, dat de oorzaak van die zonde der zelfverheffing in ons zit. Daarom, de causa moet weggenomen; zij zit niet in de goede werken maar in ons.

Deze sanctificatio heeft een maat; een terminus a quo en een terminus ad quem. De terminus ad quem ligt in het voltooide beeld van Christus. *Ef. 4 : 13, 5 : 26, 27.* Terminus a quo ligt in de regeneratio.

Omdat dit zoo is, moet uiteraard die sanctificatio eene innerlijke volkomenheid in het project hebben. Bij een organischen groei ligt in de kiem het project van de volkomenheid. Daarom noemt de Heilige Schrift *ἐλαττελής* enz. al datgene, wat met de werking van die maat begonnen is. Voorts zal er een groei zijn, dan moet alles tegelijk naar boven; al de leden van het lichaam geleidelijk, wijl het naar één project gaat. Dat is, wat onze ouden zeiden: „Volmaakt in de deelen, maar niet in de trappen.” Zoo is het ook in het leven van de kinderen Gods. Men heeft zich dus af te vragen, of men *aller* zonde vijand is, en lust tot *alle* gerechtigheid heeft. Vandaar dat iemand, die een sterk Sabbattist is, daarin nog geen bewijs geeft van het kindschap Gods; alles moet gehaat, wat strijdt tegen God. Maar er is ongelijkheid in de trappen, en dat wel op drieërlei wijs: *a.* de bedeeeling waarin men leeft, is onderscheiden. Wij leven nu in een hoogere trap van bedeeeling door het Pinksterwonder. *Zach. 12. Joël 2 : 28, 29.* *b.* Er is verschil van trappen tusschen den een en den ander in dezelfde bedeeeling, b.v. tusschen een bekeerden Europeaan en Indiaan; zoo ook tusschen een ontwikkeld en onontwikkeld mensch. *c.* Er is verschil bij elk mensch in zich zelf, in zoover hij begint met *υήπιος* te zijn en daarna eerst *τέλειος* wordt.

Wat het Perfectionisme betreft, moet beleden, dat het beginsel zelf, nl. dat men in dit leven reeds komen kan tot eene volkomen heiligmaking, indruischt tegen de geheele heilsleer.

De sanctificatio is niet het opklimmen langs een ladder, maar zij is het door een koord van boven opgetrokken worden uit het moeras, waarin wij liggen. En nu is er tweeërlei manier: of dat God hem opeens optrekt (bij de kinderen en bij hen, die dadelijk sterven, geschiedt dit), — of dat God hem eerst naar den kant en dan van den kant, in *ictu mortis*, naar boven trekt. — Het is niet zóó



dat als men lang genoeg leefde, men eindelijk wel boven zou komen, neen, in dit leven, hoe lang ook, blijft het slechts een beginsel. De fout der Perfectionisten is dus, dat zij dat kleine stukje der heiligmaking aanzien voor de geheele heiligmaking. 't Is dus geen verschil in het aantal trappen, maar in het verkeerde verstaan van het wezen der heiligmaking, en het niet-rekenen met het lichaam der zonde. In onze menschenlijke natuur op aarde kon alleen Christus op aarde de heiligmaking in hare volmaaktheid verwerven. -- De meer uitwendige Schriftuurlijke argumenten tegen hen, vindt men in het Onze Vader en in *Rom. 7*. Voorts in *1 Cor. 13 : 9—11*; *Phil. 2 : 11—13*; *Jac. 3 : 2*; *1 Joh. 1 : 8, 8, 10*; Catechismus vraag 114.



LOCUS  
DE  
ECCLESIA.



## LOCUS DE ECCLESIA.

### § 1. *Naam en Begrip.*

„De naam „*Kerk*” drukt niet haar wezen uit, maar slechts een modaliteit van haar bestaan. Dit komt het sterkst uit in de woorden van den grondtekst der Heilige Schrift: „לְקָהָל” en „ἐκκλησία”; maar, zij het ook meer zijdelings, toch ook in ons woord „kerk” en „gemeente”.

Het groundbegrip van al deze uitdrukkingen is een saamvergadering van gequalificeerde personen, die eerst *door* en *in* deze saamvergadering als eenheid optreedt, maar zonder dat door dit begrip op zich zelf nog iets, wat dan ook, omtrent het wezen en het karakter dezer eenheid wordt uitgesproken. Tot die nadere bepalingen geraakt men eerst, door te letten op de qualiteit der te vergaderen personen; op Hem, die ze vergadert, als ook op het doel, waarmee deze saamvergadering plaats grijpt.

Nu zijn de te vergaderen personen membra disjecta van een vroeger gaaf totum.

Hij, die deze membra disjecta recomponeert, is de Schepper van het totum, en

het doel van deze saamvergadering is, het totum, dat verloren ging, opnieuw als organische eenheid in het leven te doen treden, en dat wel op zulk een wijs, dat

1<sup>e</sup> een tweede disjectie der membra voor altijd zij afgesneden.

2<sup>e</sup> de absolute ontwikkeling van dit totum verzekerd zij.

3<sup>e</sup> dit aldus gerecomponeerde totum volkomenlijk beantwoorde aan het doel, waartoe God het oorspronkelijk geheel, vóór zijn uiteenvalling, schiep.

Dit oorspronkelijk geheel nu, was het genus humanum, gelijk God dit schiep naar Zijn beeld, en waarvan de enkele personen de organische deelen zijn. Dit genus humanum moet hierbij begrepen, gelijk het in de oorspronkelijke schepping geponeerd is, en alzoo genomen in noodzakelijk verband met het leven van den geheelen κόσμος.

Dit organisme is verstoord en in membra disjecta uiteengevallen, toen het den band doorsneed, waarmee het aan God hing, en alzoo van God

afviel, zoodat nu de heugenis van het oorspronkelijk geheel in de stukgestooten scherven nog wel naleeft, en ten deele zelfs in die membra disjecta een heimwee naar recompositie werkt, maar zóó, dat de eigendunkelijke en ondoeltreffende pogingen om deze eenheid te herstellen, slechts uitloopen op nog erger ontbinding.

Hij, die de weêr bijeenbrenging van deze membra disjecta alleen volvoeren kan, is niet de mensch, ook niet de machtigste wereldveroveraar, maar God, die als Schepper niet varen laat het werk zijner handen, en die alsnu in het wondere product zijner kerk de teloor gegane eenheid herleven doet, en dat wel herleven doet, niet zooals ze was, toen ze brak; maar nu onbreekbaar; en het doel, waarmede Hij deze weêr saambrenging van de gebroken scherven tot stand brengt, is niet op zichzelf de redding van den zondaar, maar de redding van hetgeen door de zonde voor God en voor de eere zijns Naams teloor ging."

### Toelichting.

Bij de bespreking van deze § zullen we eerst den naam beschouwen, die de zaak, waarover deze locus handelt, aanduidt. We gaan dan achtereenvolgens na de namen: *kerk*, *gemeente*, *ἑκκλησία*, *קְהָל*, *קָהָל*, *synagoge*, en dit doen we niet alleen etymologiae causa, maar vooral historiae causa, omdat altoos uit den naam iets omtrent de zaak te leeren valt; immers, de namen der dingen zijn niet contingent.

Waar we dus historisch te werk gaan, d. w. z. niet willekeurig een begrip aan den naam hechten, daar moeten we teruggaan in de historie, die in den naam gepreciseerd ligt.

We staan evenwel hier voor de moeielijkheid, dat we hier met een tweeërlei, ja, met een drieërlei naam te doen hebben. Met de namen „kerk” en „gemeente” is nog niet de historische oorzaak aangegeven, omdat de kerk niet opkwam in Nederland, maar in die plaatsen, waar Hebreeuwsch en Grieksch werd gesproken. Bij het opsporen van de oorspronkelijke beteekenis der woorden „kerk” en „gemeente”. hebben we dus alleen een indice voor wat de Nederlanders in dat begrip legden, toen zij met de kerk in aanraking kwamen.

Sprekende we nu eerst over de woorden „kerk” en „gemeente”. Hierbij valt te letten op tweeërlei:

1<sup>e</sup> op de origine van die woorden,

2<sup>e</sup> op het onderscheiden gebruik dier woorden.

1<sup>e</sup> Het woord „kerk” komt van het Grieksche „τὸ κερικκον.” In de Grieksche christelijke wereld namelijk, gaf men aan de plaats, waar de gemeente samenkam, den naam van „τὸ κερικκον”, of wel „ἡ κερικάκη” (nl. δόμος); alleen dus

aanduidende het huis, waar de gemeente saam vergaderde. Een huis, dat b.v. aan een persoon toebehoorde, die den naam Alexander droeg, heette „τὸ Ἀλεξάνδριον.” De plaats nu, waar de gemeente vergaderde, hoorde den Heere toe, was zijn eigendom, en werd diensvolgens met den naam „τὸ Κυριακόν” aangeduid.

Dat gebouw op zichzelf nu, was hol, niemand woonde daarin, maar dat huis openbaarde zich dan eerst als τὸ κυριακόν, wanneer de gemeente vergaderd was. Vandaar dat dit woord werd overgebracht op de gemeente zelf, omdat in dat gebouw de gemeente als gemeente gezien werd.

Alzoo beteekende τὸ κυριακόν :

- 1<sup>e</sup> het gebouw,
- 2<sup>e</sup> de gemeente.

De eerste overbrenging van het christendom onder de Germanen, Britten enz. had plaats vanuit de Grieksche wereld. Bisschop Ulfilas bracht het eerst de West-Gothen met het Christendom in aanraking. Al die volken werden door Grieksche predikers en zendelingen gekerstend, en voornamelijk geschiedde dit in de derde en vierde eeuw van uit Constantinopel. Die zendelingen deden op de plaatsen, waar zij predikten eveneens de κυριακόν bouwen. Zoo ging die term over, en werd in onze taal : „kerk”. De overgang geschiedde geleidelijk. In het Oud-Hoogduitsch werd het : „chiriacha”. De beginletter van κυριακόν kreeg een onderscheiden uitspraak, nu eens als k, dan als kh, dan weër als tj (cf. Kikero en Cicero). Zoo was in het Oud-Friesch *kerk* = *tsjerke*, en hieruit verklaart zich tevens, dat *kerk* in het Slavisch heet : zerkow (spreek uit : tserkow).

Naast het woord kerk, staat de naam : gemeente. Door de voorvoeging „ge” of „ga” drukt dit woord uit de verzameling, hetgeen we nog waarnemen in woorden als „gebroeders, genooten” enz. Gemeente duidt alzoo alleen aan : *de gemeenschap*, de enkelen als geheel gedacht.

*Kerk* en *gemeente* geven dus iets geheel verschillends te kennen, en etymologisch heeft *kerk* met *gemeente* niets te maken. Etymologisch heeft kerk ook niet met ἐκκλησία te maken, terwijl gemeente hetzelfde uitdrukt als ἐκκλησία, ἑκκλη. Vroeger nu werd *kerk* uitsluitend gebezigd voor het gebouw en voor de gemeente als collectief begrip, dat de personen aangaf, die tot dat gebouw behoorden. Vandaar dat de samenstellingen met het woord kerk zien op het gebouw ; denken we slechts aan de uitdrukkingen : *kerspel*, *Kirchweihe*, en dit leeft nog zoozeer na, dat men nooit zal spreken van „geliefde kerk”, maar steeds van „geliefde gemeente”.

2<sup>e</sup> moeten we letten op het onderscheiden gebruik dier woorden.

De vertaling van het woord ἐκκλησία is oorspronkelijk geschied door kerk, terwijl קָהָל en עֵבֶר werden overgezet door: vergadering. Zoo heette het: „Roep een heilige vergadering uit”, en zoo werd steeds gesproken van *de vergadering*, niet van *de kerk* van Israël

Dit bleef, totdat de Reformatie zelf een vertaling leverde. Toen werd de vertaling van kerk voor het woord ἐκκλησία uitgeworpen, en daarvoor in de plaats ging men nu gebruiken het woord gemeente. In zoverre was dit juist, als inderdaad ἐκκλησία étymologisch niet samenhangt met kerk, maar met gemeente. Taalkundig was dit dus goed gezien.

Maar toch lag in die verandering een *dogmatische* bedoeling. Men had zich n.l. meer en meer aangewend om aan den naam kerk een hiërarchisch begrip te hechten. Zoo sprak men van de *kerk van Rome*, en dacht dan steeds aan de hiërarchie. Evenwel dit was onjuist. De oorspronkelijke beteekenis van *Roomsche kerk*, is de *plaatselijke* kerk van Rome en de intentie was, dat de kerk van Rome een metropolitaansch zeggenschap had over de andere kerken. Doch, *ecclesia Romana* was steeds de plaatselijke kerk van Rome. De paus was in de Middeleeuwen predikant van de kerk van Rome. De eminentie van den paus was alleen, dat hij opvolger was van Petrus in die plaatselijke kerk. Men sloot zich dus aan bij de plaatselijke kerk van Rome. Maar dit begrip van *plaatselijke kerk* ging te loor, terwijl het begrip van kerk overging in dat van *hiërarchie*; en dit geschiedde:

1<sup>e</sup> door het begrip van de ecclesia representativa, d. i. *de clerus* (de indeeling was in laici en clerus, en de clerus, de ecclesia representativa, was de kerk).

2<sup>e</sup> doordat van lieverlede het begrip van *kerk* werd overgebracht op de pyramidaal opklimmende hiërarchie, d. i. de ecclesia representativa van de Wereldkerk.

Waar de Reformatie die hiërarchie omver wierp, moest vanzelf het woord weêr op den voorgrond treden, waarin de geloovigen werden uitgedrukt, en dit was het woord *gemeente*.

Men meed dus om dogmatische redenen het woord *kerk*.

Zoo heeft men dan bij de vertaling van het Nieuwe Testament daaraan een schriftuurlijken grondslag pogen te geven. Rome b.v. sprak altijd van: „die zijn kerk gekocht heeft”, enz., d. w. *de hiërarchie*, en daarvoor zette men nu *gemeente*. Het Roomsche kerkrecht werd dus omver gegooid. Het gold alzoo een hoofdzaak.

Toch heeft men het woord *kerk* niet laten glippen.

Men had daartoe allicht kunnen komen in den strijd tegen Rome, maar door twee zaken werd het woord behouden:



1<sup>e</sup> het woord *kerk* stond in de 12 Artikelen des Geloofs: „Ik geloof in één, heilige, algemeene, christelijke *kerk*” en hier liet men het woord staan.

2<sup>e</sup> men begreep, dat het onmogelijk was, om aan Rome dat woord over te laten, en haar alzoo de eer te gunnen, dat zij, de Roomschen, de kerk waren. Men moest zelf de ware kerk zijn. Vandaar de tegenstelling, die men kreeg tusschen de ware en valsche kerk, in welke onderscheiding het woord moest gehandhaafd blijven.

Onze vaderen hebben dan ook in de Geloofsbelijdenis overal het woord *kerk* bijgehouden.

Cf. Art. 27: „Wij gelooven en belijden een eenige katholieke of algemeene kerk . . . . Deze kerk is geweest van het begin der wereld af” enz.

Art. 28. Hier wordt éénmaal het woord *vergadering* genoemd: „Wij gelooven, aangezien deze heilige *vergadering* is een vergadering dergenen, die zalig worden, en dat buiten dezelve geen zaligheid is, dat niemand, van wat stand of betrekking hij zij, zich behoort op zichzelf te houden.” Doch dan wordt verder weêr het woord *kerk* gebruikt: „Maar dat allen schuldig zijn, zichzelf daarbij te voegen en daarmede te vereenigen, onderhoudende de eenigheid der *kerk*.”

Art. 29 handelt over het onderscheid en de merkteekenen van de ware en de valsche *kerk*. Ook hier is dus het woord behouden.

Art. 30 handelt over de regeering der *kerk* door kerkelijke ambten.

Art. 31. In dit art. wordt van de Dienaren, Ouderlingen en Diakenen gezegd, dat ze tot hun ambt behooren verkozen te worden door wettige verkiezing der *kerk*.

Art. 32 handelt over de orde en discipline of tucht der *kerk*.

We merken dus op, dat in de artikelen des Geloofs nergens het woord *gemeente* voorkomt, eenmaal het woord *vergadering* (art. 28) en verder steeds het woord *kerk*.

Hierbij moeten we wel in aanmerking nemen, dat onze Statenvertaling dagteekent van het jaar 1637, en dat de bijbels, die vóór dien tijd gebruikt werden, uit Eeden of Zwitserland waren. In die bijbels nu was reeds het woord *gemeente* ingedrongen, maar nog niet met kerkrechterlijke bedoeling.

In de belijdenis van à Lasco stond: *vergadering*, vandaar dat we dit woord in Art. 28 van onze Confessie aantreffen.

Als we nu de kerken-ordening opslaan, merken we op, dat hier het begrip van deze woorden door elkander schuift, zoodat daaruit geen definitie valt af te leiden.

In art. 1 wordt gezegd: „Om goede orde in de *gemeente* Christi te onderhouden, zijn daarin noodig de diensten, sacramenten” enz. Onder de *gemeente*

*Christi* wordt hier verstaan: *al de geloovigen door het geheele land*. Juist dus het tegenovergestelde van wat tegenwoordig het collegiale stelsel doet, dat aan de plaatselijke kerken den naam *gemeente* en aan het geheel den naam van *landskerk* toekent.

In art. 4, handelende over de beroeping van dienaren, wordt gezegd, dat deze bestaat: „Ten laatste in openlijke bevestiging voor de *gemeente*”. Uit deze zinsnede blijkt, dat *gemeente* in de K. O. evenzeer voor de plaatselijke kerk wordt gebruikt. Toch blijkt uit dit art., dat het plaatselijke begrip bij voorkeur met „kerk” werd uitgedrukt, want het spreekt van „kerken onder het kruis”.

In art. 5 wordt gesproken van die dienaars, „die nu alreede in den dienst des Woords zijnde, tot een andere *gemeente* beroepen worden, waaruit weder blijkt, dat *gemeente* evengoed als *kerk* plaatselijk kan worden genomen.

Iets verder wordt gezegd van iemands deugdelijk recht van presentatie of eenig ander recht: „voorzooveel het stichtelijk kan worden gebruikt, zonder nadeel van Gods *kerk* ;” — *kerk* dus gebezigd in haar algemeen begrip. In ditzelfde art. 5 komt ook nog eenmaal „kerk” voor in de plaatselijke beteekenis: en ten beste van de *kerken* noodige orde te stellen.”

In art. 9 wordt gesproken van den *kerkediens*t, waaruit blijkt, dat ook het instituut *kerk* wordt genoemd.

In art. 10 wordt gesproken van den *kerkeraad*. Nu is de *kerkeraad* altijd de raad van een plaatselijke kerk; had dus in den tijd, toen de kerkenordering werd opgesteld, reeds het collegiale begrip geheerscht, zoodat het algemeene door *kerk*, en het plaatselijke door *gemeente* werd aangeduid, dan had de synode *kerkeraad* en de *kerkeraad gemeenteraad* moeten heeten.

Uit het constante gebruik van *kerkeraad* blijkt dus, dat, hoewel onvast, toch in hoofdzaak het woord *kerk* gebruikt werd, om het plaatselijke aan te duiden.

In art. 11 wordt gesproken van „den *kerkeraad* als representeerende de *gemeente*”. Het is merkwaardig, dat hier de raad der kerk gezegd wordt de *gezamenheid der geloovigen te representeeren*.

In art. 19 wordt voor het plaatselijke weer *gemeente* gebruikt, wanneer er er staat: „De *gemeenten* zullen arbeiden, dat er studenten in de Theologie zijn, die door haar onderhouden worden.”

Deze aanhalingen uit de kerken-ordening doen ons alzoo duidelijk zien, dat zij geen vast spraakgebruik volgt. De woorden *gemeente* en *kerk* worden promiscue, zoowel voor het geheel als voor de deelen gebruikt. Waar echter noodzakelijk moest gekozen worden, wordt steeds *kerk* genomen om het plaatselijke aan te duiden, zoodaals blijkt uit de woorden: *kerkeraad*,

kerken onder het kruis enz. *Gemeente* beteekent dan, de geloovigen: die tot die kerk behooren.

De bijoorzaak, die op deze aangelegenheid heeft ingewerkt, ligt in de verhouding van de kerk tot de overheid. De meeste dorpen toch, danken hun opkomst aan de kerk. Oorspronkelijk werd eerst ergens een kerk gebouwd; rondom die kerk begonnen zich menschen te vestigen; dit aantal nam toe en zoo eerst kregen die menschen rechten ook in het burgerlijke.

In de Middeleeuwen was de toestand dan ook zóó, dat de burgerlijke en de kerkelijke gemeente volkomen één waren. Een ketter werd in den kring der burgers niet geduld. Zelfs was de gemeente, als kerk gedacht, hoofdzaak. Men beschouwde de overheid als behoorende tot de kerk, en deze raad van schepenen enz. zorgde niet alleen voor het aanleggen van straten enz., maar ook voor het bouwen en onderhouden der kergebouwen.

Het begrip gemeente was dus oorspronkelijk een kerkelijk begrip.

Toen nu de Reformatie kwam, eischte men allerwege, dat de overheid weër zou worden christelijke, gereformeerde overheid. Alle inwoners moesten weër hooren bij de ware kerk, en de valsche laten varen; vandaar dat de Roomsche kerken zoo maar werden opgeruimd. Men was van oordeel, dat gedeeldheid niet te pas kwam, en zeer zeker had de Gereformeerde overheid, indien zij dit slechts in haar macht had gehad, alle Roomschen uit het land gedreven. Eerst bij de Pacificatie van Gent en later bij den vrede van Munster werden de Roomschen in het land geduld, maar tot op dien tijd toe wilde men maar ééne, ware religie, en dit werd zoo ver gedreven, dat er zelfs geen Lutherschen mochten zijn. Het Middeleeuwsch begrip werd dus volkomen gehandhaafd, en het was eerst door den aandrang van de groote massa, dat men hierin toegaf bij de Pacificatie van Gent. Mannen als Petrus Datheen en Moded bleven zich echter ten sterkste tegen deze pacificatie verzetten en kwamen op tegen het beleid van den Prins van Oranje.

Door deze oorspronkelijke, zuiver Roomsche opvatting, die tijdens de Reformatie algemeen was, is het gekomen, dat onze stedelijke overheden, b. v. in Amsterdam, de kerken als hun eigendommen bezaten. Voor het beheer dier kerken stelde de vroedschap den kerkmeester aan. Die toestand, dat het burgerlijk bestuur de kerken onderhield, heeft geduurd tot Lodewijk Napoleon die de kerken deelde onder de Roomschen en de Gereformeerden. Sommige kerken, b. v. die van Noordwijk, werden zelfs in twee helften gedeeld. In Amsterdam b. v. werden toen die kerken overgedragen aan den kerkeraad van Amsterdam.

Het begrip „*gemeente*” kon dus aanvankelijk èn burgerlijk èn kerkelijk gebruikt worden; maar, zoodra er Remonstranten, Mennonieten — allerlei

secten opkwamen, kon men de burgerlijke gemeenschap nog wel „gemeente”, maar niet „kerk” noemen. Indien men wilde onderscheiden dan moest het kerkelijke „kerk” heeten. Inderdaad kwam er een gemeenteraad tegenover den kerkeraad, en nu blijft dan ook dit onderscheid tusschen de burgerlijke overheid en de kerkelijke overheid, tusschen gemeenteraad en kerkeraad.

In dit onderscheiden gebruik dier twee woorden schuilt een gevaar. Zooals we zagen, werd oorspronkelijk, tijdens de Reformatie, *kerk* en *gemeente* promiscue gebruikt. Zoo vinden we ook nog gedurig in de belijdenis van à Lasco: „de vergadering, welke *gemeente* of *kerk* heet”. Gaat men nu echter onderscheid maken tusschen „kerk” en „gemeente”, dan loopt men het groote gevaar, om een instrument te worden van de hiërarchie, doordat men de kerk gaat noemen voor het kerkelijk bestuur, de hiërarchie. Bij Rome is het dien weg opgegaan. Rome erkende op het laatst geen plaatselijke kerk meer. Tot op nu toe kent het niets dan kerspelen en parochiën. Rome kent echter geen *kerk*, dan den paus met de bisschoppen.

Dit gevaar nu heeft er in het collegiale stelsel toe geleid, om de hoogere besturen aan te zien als de kerk besturende. Het woord „genootschap” is een geheel nieuwe uitvinding der collegialisten. Zij vormen een denkbeeldige eenheid, als een resumptie van heel het aantal leden in een land. Het collegialisme is dus weer heel iets anders, dan hetgeen Rome wil, want Rome heeft kerken over de geheele wereld; maar het collegiale stelsel lost alle geloovigen in een land op in een denkbeeldige eenheid, een landskerk, met een bestuur aan het hoofd, terwijl dat bestuur dan de kerk representeert. De plaatselijke kerken heeten dan „gemeenten”, als deelen van dat ééne landsgenootschap.

Intusschen wete men wèl, dat allen, die deze terminologie gebruiken, volstrekt niet bedoelen de hiërarchie te voeden; b. v. de Christelijk Gereformeerden in ons land, die dit alleen deden, omdat men er nu eenmaal niet anders over had hooren spreken.

We komen dus tot deze conclusie:

1<sup>e</sup> *Kerk* en *gemeente* is geheel onverschillig, mits men tusschen die twee maar geen haar onderscheid zie. De kerk in ons geheele land is evenzeer gemeente, als de plaatselijke kerk.

2<sup>e</sup> Op dit oogenblik is het beter, het woord „gemeente” niet van het kerkelijk instituut te gebruiken, noch als confederatie, noch plaatselijk,

a. omdat het woord door den staat is geusurpeerd,

b. omdat *kerk* het univocum is van het Lichaam van Christus, en dit mogen we niet aan Rome afstaan;

c. terwille van het gebruik van woorden als: „kerkeraad” enz.

3<sup>e</sup> „Gemeente” is de schare geloovigen, die in het kerkgebouw saamkomen.

## OORSPRONKELIJKE WOORDEN.

1<sup>e</sup> עָרָה komt van denzelfden stam als יָעַר, n.l. stam : עָר, d.i. dezelfde wortel als het Latijnsche „ad”. Die wortel beteekent „binden”, eenige los liggende dingen saambinden. יָעַר beteekent ook : „vaststellen”, en ook wel : „getuigen”, maar deze beteekenissen zijn afgeleid. „Dat „binden” moet in denzelfden zin genomen, als wanneer een koning b. v. de onderdanen aan een wet bindt. Die bindende kracht nu zit niet in de wet zelf, maar zij wordt eerst bindend, verbindend, door de koninklijke sanctie.

Dat יָעַר ook kan beteekenen : „getuigen”, komt hiervandaan, dat een getuige in het gericht optredende, iets bindend maakt. עָרָה is dus het saambrengen van verstoorde elementen.

Dit woord wordt ook gebezigd van het huwelijk : Exod. 21 : 8.

In Ps. 68 : 31 wordt het woord gebezigd van dieren.

In Ps. 22 : 17 is het gebruikt van slechte menschen, een *troep*, zooals wij zouden zeggen : עָרַת כְּרָעִים, een vergadering van boosdoeners.

In Job 15 : 34 wordt het gebruikt voor *gezin*, *familie*, de herdersvorst met al wat er bij behoort.

עָרָה beteekent dus : de Kerk Gods onder het Oude Verbond, maar is niet, zooals kerk, univocum.

2<sup>e</sup> קָהַל heeft bijna dezelfde beteekenis, als die er ligt in יָעַר, maar drukt toch meer uit het additieve, dat in אָסַף ligt. Ook dit woord is niet alleen van de kerk gebruikt. We vinden het terug in קָהַלֵּת, d. i. iemand, die in een vergadering optreedt, dus eigenlijk niet hetzelfde als prediker, daar het niet beteekent het bijeenbrengen van woorden, maar in een vergadering, in een meeting, spreken.

Niet geheel en al worden עָרָה en קָהַל pêle-mêle gebruikt, maar ze vertoonen hetzelfde onderscheid, dat bij ons ligt in de woorden vergadering en gemeente. Men kan n.l. spreken van de vergadering der gemeente, niet van het omgekeerde. Zoo is dan עָרָה meer de vergadering, het bijeenkomen van de gemeente. קָהַל drukt dus meer het eenheidsbegrip uit. Vandaar dat קָהַל meer is het officieele woord voor *kerk* ; de kerkelijke bijeenkomst. Constant gaat echter dit onderscheid in de Schrift niet door. Onze overzetting hield het onderscheid in het oog, door עָרָה te vertalen door *vergadering* en קָהַל door *gemeente*. In Ex. 12 : 6 en Deut. 33 : 4 wijkten de vertalers van dezen regel af ; om welke reden is ons onbekend.

Intusschen is het opmerkelijk dat קהל ook gebezigd wordt van het volk als het niet vergaderd is, en עדת alleen van het volk, als het vergaderd is; (cf. Num. 20 : 12; Ex. 16 : 3 enz.)

3<sup>e</sup> Er is nog een derde woord voor gemeente, dat hoogst zelden voorkomt, maar merkwaardig, omdat het in het meervoud staat: מְקַהֲלוֹת, een gewijzigde vorm van קהל, zie: Ps. 68 : 27. Het begrip van particuliere vergaderingen bestond dus ook in Israëel, want dit begrip ligt in מְקַהֲלוֹת, gelijk later in de synagogen. Συνοχὴ is dan ook slechts een vertaling van מְקַהֲלוֹת, קהל en עדת, de bij elkaar gebrachte menigte. Het woord beteekende dus niet, zooals nu, het gebouw, maar de bij elkaar gebrachte menigte, de vergadering zelf. Vandaar dat in de Apocalypse sprake is van de synagoge des Satans, de vergadering van de personen zelf.

De קהל was niet gebonden aan een bepaalde plek. Zoo ook vergaderden de Germanen vaak in de open lucht. De uitdrukking אהל מועד moge er op gelijken, maar heeft er toch inderdaad niets mede te maken. אהל מועד beteekent nooit de tent, waar het *volk* samenkomt, maar de plaats, waar *de Heere* met zijn volk samenkomt.

Bij מְקַהֲלוֹת is dat daarentegen anders geworden, omdat deze aan een bepaalde plaats werd verbonden. De קהל had geen hinder van het slechte weêr, want zij werd in den drogen tijd gehouden. Maar in de dorpen en steden werd de מְקַהֲלוֹת bij alle weêr gehouden, en werd diensvolgens aan een vast gebouw verbonden. Vandaar dat *synagoge*, evenals *kerk* bij ons ook het gebouw beteekent.

Het woord *synode* is ook precies hetzelfde als synagoge, makhélah, enz. 't Is de samenkomst. Synode met het begrip van een college is volkomen onzin; deze onderscheiding kwam eerst later op, zoodat nu synode alleen gebruikt wordt van de vergadering, waar meerdere makhelóth samenkomen.

Toen nu het Hebreeuwsch in onbruik raakte, verloren de woorden קהל en עדת hun beteekenis. Aan קהל viel niet meer te denken, omdat daarbij het heele volk samenkwam, waarvan na de ballingschap geen sprake meer was. De Joden hielden dus nog alleen maar מְקַהֲלוֹת, en voor deze vergaderingen namen ze een woord over uit de κοινή, n.l. ἐκκλησία, en toen in de 2<sup>e</sup> eeuw

voor Christus de Alexandrijnen het Oude Testament overzetten, werden de woorden  $\eta\eta\eta$  enz. vertaald door  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ .

4<sup>e</sup>  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ . Dit woord is bij de Grieken een technische term. Van het werkwoord  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\iota\omega$ , waarvan het wordt afgeleid, voelden zij niets meer. Die bepaalde zaak, waarvoor het woord werd gebezigd, was de vergadering van de stemhebbende burgers in hun bijeenkomst. De oorsprong van het woord ligt daarin, dat evenals men vroeger door trommelslag de menschen opriep, zoo in Griekenland een heraut de stad werd doorgezonden, om die stemhebbende burgers op te roepen, van daar:  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\iota\omega$ , n.l. uit de bezigheden, om dadelijk bij elkander te komen.

Aan dit begrip van  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  is een tweede iets eigen, n.l. dat in Thebe, Corinthe enz. alleen zij mochten komen die poortersrecht hadden, en dezen maakten niet de meerderheid van het volk uit.

De  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  is dus:

- a. een saamroeping.
- b. een bijeenkomst van gequalificeerde personen.

Omtrent de technische beteekenis van dit woord, krijgt men het best licht door de samenstellende woorden:

$\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\omega\ \kappa\alpha\iota\ \omega\delta\epsilon\iota\omega$  d. i. vergadering houden.

$\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\alpha\tau\iota\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  d. i. wordt geconstitueerd.

$\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omega$  d. i. het enceinte in de open lucht.

$\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \sigma\tau\eta\varsigma$  d. i. is qui adest in publico coetu.

$\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\tau\alpha\iota$  d. i. zij, die er mochten verschijnen, ook wel genoemd:  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \sigma\tau\alpha\iota$ .

$\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \zeta\epsilon\iota\omega$ , d. i. in de Volksvergadering spreken.

Dit woord  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  is in de heilige wereld, in de Verbondswereld gekomen door de LXX. Toch werd niet overal  $\eta\eta\eta$  en  $\eta\eta\eta$  door  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  vertaald. In de onderscheidene boeken bestaat hierin verschil, omdat er verschillende vertalers waren.

In de boeken Jozua, Richteren, Samuel, Koningen, Kronijken, Ezra, Nehemia is  $\eta\eta\eta$  bijna uitsluitend door  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  vertaald. In Deuteronomium komt ook wel  $\sigma\upsilon\sigma\chi\omega\gamma\acute{\eta}$  voor. Maar in de boeken Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri hebben de vertalers altijd genomen het woord  $\sigma\upsilon\sigma\chi\omega\gamma\acute{\eta}$ , en ze deden dit met opzet, zóó sterk zelfs, dat in Num. 20 : 10 staat  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \zeta\epsilon\iota\omega\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \sigma\upsilon\sigma\chi\omega\gamma\acute{\eta}$ . Enkele malen vinden we een vertaling door het woord  $\sigma\upsilon\sigma\epsilon\delta\epsilon\iota\omega$ . In de boeken, die de geschiedenis van de ballingschap verhalen, en wat daarna geschiedde, worden de Joden, die terugkeerden, altijd genoemd de  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \tau\omega\upsilon\ \text{Κυρίου}$ .

In de Apocryfe boeken vinden we steeds het woord  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ .

Jezus sprak in de dagen zijner omwandeling op de aarde Arameesch, zoodat

uit hetgeen Hij sprak niets voor het woord *ἐκκλησία* in het Nieuwe Testament mag worden afgeleid. Iets anders is dit met de apostelen, die geleid zijn geworden door de LXX, en door het spraakgebruik in de hogere klassen te Jeruzalem. Nu blijkt het uit het Nieuwe Testament, dat daar, waar men op het oog heeft, niet de christelijke kerk, maar de Joden, steeds gesproken wordt van *συναγωγή*.

Hand. 13 : 43 : „*λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς.*” Matth. 4 : 23 ; 6 : 2 ; Openb. 2 : 9 ; Hand. 7 : 38 : „*οὐτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῷ ἔργῳ.*” Hier wordt dus het woord *ἐκκλησία* gebezigd, maar het is in de rede van Stephanus, waar hij spreekt van de *ἐκκλησία*, die in de woestijn gehouden is, en de schrijvers van het Nieuwe Testament noemen alleen *συναγωγαί*, de *ἐκκλησίαι* van die dagen.

Opmerkelijk is hetgeen Epiphanius, die den Kettercatalogus schreef, uitdrukkelijk van de Ebionieten zegt : „*συναγωγῶν δὲ καλοῦσι τὴν ἐκκλησίαν καὶ οὐκ ἐκκλησίαν.*” Zij gevoelden dus het verschil.

Dit is zeer gewichtig, omdat het voor ons op de beteekenis van *ἐκκλησία* een licht werpt. De apostelen n.l. stichtten bij hun optreden geen synagoge, maar een *ἐκκλησία*, en hiermede gaven ze te kennen, dat ze kwamen, om den ouden *ἕκκ* van het volk van God weêr op te richten, evenals de wederopleving der gereformeerde leer, in onze dagen den naam van „Nederduitsche gereformeerde kerken,” die vroeger gebezigd werd, weêr doet opkomen. De apostelen namen geen nieuwen naam of een, die later in gebruik was gekomen, maar den ouden naam, cf. Matth. 16 : 18 „*ἔτι σὺ εἶ πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.*”

In het Nieuwe Testament vinden we, dat het woord *ἐκκλησία* voor de christenen onmiddellijk toongevend is geworden.

We zouden toonen niets van de zaak te verstaan, indien wij zeiden : *ἐκκλησία* is van *ἐκκλεῖν*, dus = vergadering der uitverkorenen. Dit is geheel mis. De zaak staat aldus : God heeft in de woestijn een volk vergaderd, den *ἕκκ* van Israel. In de vertaling van de LXX werd deze *ἕκκ* uitgedrukt door *ἐκκλησία*, en dit ging over in het Nieuwe Testament. Nu ligt hierin opgesloten, dat Christus geen nieuwe kerk stichtte, maar dat Hij kwam, om de oude kerk, die als vernietigd was onder verbastering, weder tot leven te brengen. Hij bouwde voort op de oude fundamenten en handhaafde alzoo de continuïteit der kerk.

In het Nieuwe Testament wordt het woord *ἐκκλησία* gebruikt in vierderlei zin :

1<sup>e</sup> in denzelfden zin als in de vertaling van de LXX, n.l. als aanduiding van allen, die Christus toebehooren in de heele wereld ; de kahal immers was nooit



plaatselijk, maar steeds geheel Israël. Bij Israël was de *ἐκκλησία* echter zeer bepaaldelijk de Landskerk, maar bij de komst van Christus valt de grens van Israël weg, en wordt de kerk verspreid over de geheele wereld. Nu werd dus *ἐκκλησία* alleen, die tot de wereldkerk behooren, en *ἐκκλησία* beteekent derhalve: *wereldkerk*. Dit „wereldkerk” is echter nog niet genoeg, want met dit woord wordt nog slechts aangeduid: allen, die op éézelfden tijd tot de kerk behooren; maar tevens moet worden uitgedrukt: allen, die in alle tijden en plaatsen tot de kerk behooren, dus *wereld- en eeuwenkerk*.

2<sup>e</sup> in den zin, dat de gezaligden in den hemel tot de *ἐκκλησία* hooren. Hebr. 12 : 23, de „*ἐκκλησία πρωτοτόκων ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων*”. Onze vertaling is niet goed. „Kerk” ware beter geweest dan „vergadering”. Ook in den hemel is dus die *ἐκκλησία* aanwezig.

3<sup>e</sup> *ἐκκλησία* beteekent in het Nieuwe Testament ook de kerk in een bepaalde plaats.

4<sup>e</sup> *ἐκκλησία* wordt vaak gebruikt van de kerk, die samenkomt in een bepaald huis, zoodat er in één stad meerdere zijn. „De kerk ten uwen huize”.

Maar nooit of nimmer komt *ἐκκλησία* voor in de beteekenis van *Landskerk*. Een bepaalde plaats, die op dit punt van het grootste gewicht is vinden we in den aanhef van den brief van Paulus aan de kerken van Galatië. Paulus schrijft hier aan de kerken van een bepaald land, maar toch richt hij zijn brief uitdrukkelijk: „*πρὸς ἐκκλησίας τῆς Γαλιτίας*”. Daarom is het spreken van een Volkskerk door het Nieuwe Testament geoordeeld. Het nationale begrip op de kerk over te brengen, is het loochenen van haar catholiciteit, het weg-cijferen van haar oecumenisch karakter. Iets, waarbij we dit voegen, dat de vrijheid van Christus' kerk juist hierin bestaat, dat zij niet is in een bepaald land, maar over de geheele wereld is verspreid. Anders komt de kerk onder den staat, Christus onder Pilatus. Daarom juist kwam Christus tegen Pilatus op.

In Schotland en Amerika was men volstrekt niet op de hoogte van het Gereformeerde kerkrecht. De Christelijk Gereformeerden van die kerken horende, gingen denzelfden weg op als deze. En toch, de juiste opvatting van deze zaak is van het hoogste gewicht.

Ten andere moeten we nagaan, hoe dat woord *ἐκκλησία* in zijn begrip ons duidelijk is te maken.

Dit begrip is ontleend aan tweeërlei:

1<sup>e</sup> aan het gebruik, dat de Grieken maakten van *ἐκκλησία*.

2<sup>e</sup> aan het gebruik van *ἐκκλησία*.

Bij de Grieken zijn de mannen, die worden opgeroepen, *gequalificeerde per-*

sonen. Hierin ligt de principiële tegenstelling met het collegiale kerkrecht. In dit kerkrecht toch zijn de saamgekomen personen niet gequalificeerd; in het christelijke kerkrecht wel. De collegialen kennen slechts een vereeniging van menschen, die samenkomen met een bepaald doel, b.v. een schermvereeniging enz. Men komt dan eenvoudig samen als *personen*. Doch, in de *ἐκκλησία* treedt niemand op, dan die een qualiteit bezit. In Israël was de qualiteit, welke de personen, die samenkwamen, kenmerkte, dat zij besneden waren, en onder het Nieuwe Testament is de qualiteit, *dat alleen wedergeborenen samenkomen*. Gelijk een studenten-corps geen vrije vereeniging is, maar de personen, die er toe behooren, allen één qualiteit hebben, n.l. dat zij als student zijn ingeschreven, zoo ook in de kerk; alleen staan de *ἐκκλησία* en zulk een corps niet geheel op één lijn, omdat wedergeboren te worden niet afhangt van den wil des menschen. Juist dit is in de kerk het eigenaardig karakter, dat men die qualiteit heeft *ontvangen*.

*De zaak zelf.*

*De kerk is geen nieuwe schepping, maar de reconstitutie van een vroeger geheel, dat verbroken werd.* In den grond der zaak staan we hier tegenover de Menno-nieten. Hun dwaling ligt niet zoozeer in den doop, den eed, enz., maar moet dieper gezocht worden in een principiël punt. Het Doopersche standpunt ziet n.l. in de christelijke religie een *nieuwe schepping*, niet een herschepping. Het duidelijkst komt dit standpunt uit in hun Christologie, en doet zich verder op alle gebied kennen. Zoo ook hier; de kerk is een nieuwe schepping, door Christus in het leven geroepen, drijvende als een oliedrop op het water. Die Anabaptistische dwaling heeft niet alleen een naschijnsel bij de Menno-nieten; maar heerscht in de heele Theologie, voorzoover ze van dit dualisme uitgaat. In de Luthersche kerk zet men het Oude Testament terzij; hetzelfde doen de Groningers en Supra-naturalisten. Op diezelfde lijn ligt de nog algemeene dwaling, dat de kerk op den Pinksterdag zou gesticht zijn. Tegen deze geheele voorstelling verzet zich de Gereformeerde belijdenis, en wat in deze paragraaf gezegd is, n.l. dat de kerk zoo oud is als de wereld, moge iets nieuws schijnen, maar is toch inderdaad niets dan de oude Gereformeerde belijdenis.

De Catechismus zegt dan ook Zondag 21: „Dat de Zone Gods van den beginne der wereld tot aan het einde zich een gemeente vergadert.” Ook de Confessie legt geen andere getuigenis af. We lezen, art. 27: „Deze kerk is geweest van den beginne der wereld af en zal zijn tot het einde toe”. Onze vadersen preekten dan ook over „de kerk in de ark, of in de woestijn” enz. Dit denkbeeld nu, dat de kerk vanaf de schepping bestaat, is de negatie van de Anabaptistische voorstelling. Bij de moderne theologen is dat Anabaptisme de eenige waarheid. Dat er een christelijke religie zou hebben bestaan tijdens

Mozes, komt hun voor als een ongerijmdheid. In Duitschland is dit zóó algemeen, dat op publieke lijsten achter den naam van een Jood: „mosaïsch” staat.

Daarom, we moeten tot de gereformeerde voorstelling terugkeeren. Vroeger echter was men in de voorstelling niet helder; om die reden is het in de paragraaf eenigszins anders uitgedrukt, n.l. als *de reconstitutie van een gebroken geheel*.

Het element, dat hier storend tusschenbeide trad, was de uitverkiezing, die door de Gereformeerden gehandhaafd werd. Maar nu is door de Anabaptisten sterk gedreven, krachtens hun dualisme, het Labadistisch beginsel, dat in de kerk alleen heiligen hoorden. Daarbij kwam echter, dat de meeste Mennonieten sterke voorstanders waren van de praedestinatie, zoodat ze meenden, dat de kerk alleen bestond uit uitverkorenen. Dit is ook zoo. Maar tusschen de uitverkiezing en de openbaring der wereldkerk ligt een gansche historie; en met de werken Gods in deze historie werd door de Anabaptisten in het minst niet gerekend; men deed de kerk zonder meer uit de uitverkiezing ontstaan. De historische genesis der kerk verzuimden ze tot haar recht te doen komen, en die historische genesis ligt juist in de uitdrukking: „van den aanbeginne der wereld.”

Dit wegwerpen van de historie werkt nog na. Daaraan danken we al de valsche mystiek, al de Labadistische neigingen, en het feit, dat de Gereformeerde leer nooit tot klaarheid kwam omtrent de kosmische beteekenis van de kerk van Christus.

Nu hernemen we den draad van de paragraaf, en zullen aantoonen, dat de Heilige Schrift de kerk in verband zet niet allereerst met de verkiezing, maar met de schepping. Hiertoe moeten we eerst historisch terug.

Ἐκκλησίαι werd genomen in de vertaling van de LXX voor קהל in tegenstelling met de synagoge, en wel om uit te drukken, dat de oude קהל van Israël weër herleefde. Jezus en de apostelen praetendeerden, dat in het geheel, door hen in het leven geroepen, weër opstond de oude קהל, het volk van God. De genesis der kerk loopt dus langs de lijn van den קהל van Israël en deze קהל gaat rechtstreeks terug op Abraham. Abraham wordt gesepareerd en uit hem komt voort een eigen geslacht en volk: de קהל. Als we nu bij Abraham een novum quid of separatum quid vinden, als het Gods doel is één heilig, Godvreezend volk te laten leven, dan hebben de Anabaptisten gelijk, dan is er inderdaad dualisme, een afscheiding tusschen Abraham's volk en de wereld. Doch, indien het gebeurde met Abraham niet bedoelde een sepositum quid, maar, indien integendeel Abraham in rapport gesteld wordt met de geheele wereld, dan hebben de Anabaptisten onrecht.

Hooren we naar hetgeen de Heilige Schrift ons in deze materie zegt.

We lezen bij de roeping van Abraham :

Gen. 12 : 3 „en in u zullen alle geslachten des aardrijks gezegend worden”. Wanneer nu finaliter de roeping van Abraham het doel heeft om een zegen te geven aan alle geslachten der aarde, dan is daarmee beslist, dat Abraham's roeping een kosmische beteekenis heeft.

Nu staat in Gen. 12 : 3 niet, dat al de ארץ der aarde in hem zullen gezegend worden, maar al de אֲרָצוֹת. De volken zijn niet in Abraham gezegend, maar de geslachten der aarde, zoodat de Heilige Schrift ook hier weêr zeer fijn de landskerk afsnijdt.

Als Jezus dus de ἐκκλησία sticht als voortzetting van den אֲרָצוֹת, dien wij in Abraham zien, dan blijkt het, dat er van Abraham tot Christus een tusschenstation is, een doorgang, om een zegen aan te brengen voor al de geslachten der aarde; en „al de geslachten der aarde” wil zeggen : *het genus humanum*. Het beteekent niet de individuën, maar het ziet op de menschen, organisch door de geslachten in elkander gezet.

Wanneer we nu eenmaal zien, dat Christus den ouden אֲרָצוֹת herstelt, dat de אֲרָצוֹת in Abraham is, en dat in Abraham de אֲרָצוֹת het genus humanum is, dan staan wij nog voor de vraag, of dit genus humanum bedoeld is, gelijk het was ten tijde van Abraham, of in zijn oorsprong. Hierop wordt ons het antwoord gegeven door Gen. 3 : 15, waar gesproken wordt van אֲרָצוֹת het zaad der vrouw. Dit is weêr het genus humanum organisch genomen, gelijk het voortkomt uit de moederschoot van Eva, de moeder des levens. Hieraan wordt de belofte aan Abraham gegeven. De Heilige Schrift voert dus de kerk tot het heele menschelijk geslacht in zijn oorsprong terug. Allerwege wordt dit ook in de Heilige Schrift bevestigd.

Een verschijnsel, dat gedurig in de Heilige Schrift voorkomt, en weinig wordt verstaan, en daardoor niet tot zijn recht kwam, is n.l. dat in het Nieuwe Testament het heil in rapport wordt gebracht met den κόσμος.

Joh. 3 : 16. Wanneer men hier leest : „ούτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, zeggen de meeste Gereformeerden, dat dit beteekent : „alle uitverkorenen uit de heele wereld”, en de Remonstranten : „alle menschen.” De eerste uitlegging echter bevredigt niet. De uitdrukking : κόσμος komt zeer veel bij Johannes voor, en ook zeer zeker wel eens als totum pro parte b.v. „de heele wereld loopt hem na,” evenals in het Fransch gezegd wordt : „tout le monde.” Maar buiten dit begrip komt een ander voor, uitkomende in de gedachte : „πᾶς ὁ κόσμος ἐν τῷ πονήρῳ καίτι.” Κόσμος in die beteekenis komt voor als het booze,

Joh. 17. In dezelfde zin wordt Satan genoemd: „ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου. Men gevoelt, dat in dezen tekst dus onmogelijk de uitverkorenen kunnen bedoeld zijn. *Κόσμος* is de aanduiding van het booze en van een uit het booze werkend beginsel. Is nu die *κόσμος* salvabilis of insalvabilis? Heeft hij nog een zijde, waardoor hij aan God kleeft? Joh. 3 : 16 geeft hierop het antwoord, en verze-kert ons, dat er nog een *ἀγαπή* van God naar dien *κόσμος* uitgaat.

2 Cor. 5 : 18 en 19 waar de *κόσμος* genoemd wordt als voorwerp van de *καταλλαγῆς*.

1 Joh. 2 : 2. Joh. 12 : 47. Joh. 4 : 42. Hieruit blijkt derhalve genoegzaam, dat de Heilige Schrift de *σωτηρίαι* niet in rapport brengt met de enkele personen alleen, maar ook met den *κόσμος* als zoodanig. Ook de duivel wordt ons niet voorgesteld als heerschappij voerende over booze menschen, maar als de tegenstelling genoemd wordt, heet hij de *ἄρχων τοῦ κόσμου*, die de kerk aan God poogt te onttrekken.

Hoe kunnen nu deze twee, eenerzijds de uitverkiezing en anderzijds de liefde naar den *κόσμος* in rapport worden gebracht?

De verklaring ligt hierin, dat de *κόσμος* niets anders is dan het *σῶμα* van den mensch. Hij heeft op zichzelf geen beteekenis, evenmin als ons lichaam. Die *κόσμος* is de schelp, waarin het menschelijk geslacht huist. Wij dragen den *κόσμος* en de ontwikkeling geschiedt gezamenlijk. Mensch en *κόσμος* is één geheel; de *κόσμος* is anthropocentrisch, en daarom juist is deze aarde het middelpunt van het geheele heelal. De wereld bestaat alleen om den mensch; zooals het lot van den mensch is, zóó is ook dat van den *κόσμος*. En daarom, zal de mensch uit de macht van den booze gerukt worden, dan moet die liefde zich uitstrekken tot den geheelen *κόσμος*. Als God dus gezegd wordt den *κόσμος* lief te hebben, dan wil dat zeggen, dat Hij den mensch liefhad en dat Hij met dien mensch het *σῶμα* redden wil.

Hiermede in overeenstemming is hetgeen Jezus geleerd heeft.

Matth. 13 : 39 : ὁ δὲ ἄγρός ἐστιν ὁ κόσμος.

Joh. 6 : 51, waar Jezus van zich zelf zegt, dat Hij zijn eigen *σᾶρξ* zal geven tot een *ἄρτος ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*.

Joh. 14 : 22, waar aan Jezus gevraagd wordt: *τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ*; Hier wordt gesproken van den *κόσμος* in tegenstelling genomen, van een *κόσμος*, waarvan de *ἡμεῖς* zijn uitgezonderd, en wel deze laatste in tegenstelling met het *βασίλειον τῶν οὐράνιων*.

Rom. 3 : 19 zegt Paulus: *ἵνα ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ*, in aansluiting met hetgeen hij in het voorgaande heeft betoogd, dat èn Joden èn heidenen verdoemelijk liggen voor God.

1 Tim. 1 : 15; 1 Tim. 3 : 16; Hebr. 1; Hebr. 10 : 5 wordt dit zelfs teruggeleid

tot de Messiaansche profetie en de profetie voorgesteld als een licht, dat uitstraalt in het leven van den κόσμος.

Resumeerende krijgen we dus deze antinomie, dat eenerzijds het heil wordt voorgesteld als alleen weggelegd voor de uitverkorenen, en anderzijds voor den κόσμος. Met onze vaderen kunnen we niet zeggen, dat met het laatste bedoeld is de uitverkorenen uit den κόσμος, noch met de Remonstranten, dat met den κόσμος alle personen bedoeld zijn, daar op deze wijze òf de beteekenis van den κόσμος, òf van de electie wordt vernietigd. Beide echter komen tot hun recht, wanneer ik zeg, dat de uitverkorenen die takken zijn aan den boom der menschheid, welke, terwijl al het andere van den boom afvalt, het organisme van het menschelijk geslacht zullen doen doorbloeien in de eeuwige zàligheid. Al wat uitverkoren is, wordt dus zalig, maar organisch aan den stam vastzittende, en dien stam doende voortleven. Zoo is dan de kerk de recompositie van wat uiteenviel door de zonde.

Leert de Heilige Schrift dit ook rechtstreeks?

Ef. 2 : 14 vv. Dat Christus onze εἰρήνη genoemd wordt, onderstelt, dat er disharmonie is geweest. Met τὰ ἑμφότερα worden bedoeld de membra disjecta, welke tot één zullen worden gemaakt; de recompositie. Als oorzaak van het uiteenvallen der membra wordt in vs. 15 de ἔχθρα genoemd, welke door de εἰρήνη wordt opgeheven.

In vs. 21 wordt dat organisme nog nader beschreven: συναρμολογημένη. Alles in de kerk wordt organisch saamgebouwd.

Is die eenheid iets, wat nu pas komt, of heeft zij reeds vroeger bestaan? Dit laatste, anders toch ware het geen recompositie. Dienaangaande wordt ons geleerd in

Hand. 17 : 26–32, waar Paulus sprekende wordt ingevoerd op den Areopagus. God heeft een γένος, πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων geschapen ἐξ ἑνὸς ἀίματος; en wèl, met het doel om Hem te zoeken, te vinden en te kennen. (vs. 27). Intusschen, die menschheid is van Hem afgedoold, en is gaan aanbidden goud en zilver en steen, geheel in strijd met de bestemming van dat geslacht. Die tijden der ἀγνωσία zijn echter voorbij en nu is God gekomen om te zeggen tot allen, dat allen zich moeten bekeeren; dat Hij Christus gesteld heeft om dien κόσμος te oordeelen. Christus wordt dus met dien heelen κόσμος in verband gezet, omdat het Evangelie tot de heele wereld geschied is.

Metterdaad zien we dus, dat, indien we bijeenvoegen èn wat in Ef. 2, èn wat in Hand. 17 gezegd wordt, de voorstelling, die de Heilige Schrift van de kerk geeft, geen andere is, dan welke in de paragraaf is geformuleerd.

In Ef. 1 : 10 ligt dezelfde gedachte. Τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς is hetzelfde als κόσμος. Gods voornemen nu is, om dat alles te ἀνακεφαλαιώσασθαι

ἐν Χριστῷ. In onze vertaling staat: „alles onder één hoofd te brengen,” maar, weten we wèl, dat met „hoofd” hier niet bedoeld is Christus, als het Hoofd des lichaams, maar het hoofd van een grootboek. Ἄλλ — wederom; vroeger dus zijn ze één geweest en nu worden ze weder onder één hoofd saamgevat.

Ef. 1 : 4. Hier wordt de oorsprong der kerk gesteld achter de schepping.

Ef. 1 : 8. Hier is sprake van het bekende *μυστήριον*, waarvan we gedurig lezen in het Nieuwe Testament: Ef. 3 : 9; Rom. 16 : 25; Coll. 1 : 26; 2 Tim. 1 : 9; Tit. 1 : 2; 1 Petr. 1 : 20. En dit *μυστήριον* is altijd weer, dat het heil van Israel bestemd was voor de heele wereld. Ef. 1 : 10 wordt dit *μυστήριον* genoemd in het: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα*. In Christus zou de eenheid weër worden hersteld. Dit *μυστήριον* is niet opgekomen bij den val, maar ligt in Gods raad, en was verborgen vóór de grondlegging der wereld.

Zoo komen dus ook wij uit bij de verkiezing, maar stappen niet in eens van het besluit over naar den Pinksterdag. We gaan bij onze beschouwing geleidelijk van het besluit naar de schepping, den zondeval, de breking van het genus humanum; Israel, de breking van de volken; Christus die het gebrokene weër tot één gebracht heeft.

Deze zelfde voorstelling van een gansch andere zijde opgevat, vinden we in:

1 Cor. 15 : 45—49. Uit deze uitvoerige tegenstelling blijkt, dat de apostel de verschijning van de christelijke religie niet verklaart uit Abraham, maar hij gaat uit van Adam en zegt nu, dat hetgeen in Christus gekomen is, de volmaking is van hetgeen in Adam gegeven is. Hij vergelijkt den *εἰκὼν* van Adam met den *εἰκὼν* van Christus, en betoogt, dat Christus ons het *ἔπουράνιον* geeft, gelijk wij van Adam het *χρῆμα* hebben. Ook hier wordt dus het nauw rapport met de oorspronkelijke schepping duidelijk aangegeven.

Rom. 5 : 12. In deze pericoop behandelt de apostel de tegenstelling tusschen de twee Verbonds-hoofden: Adam en Christus. Twee menschen worden tegenover elkaar gesteld: de *ἄνθρωπος Ἀδάμ* en de *ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός*. Hij gaat terug op Adam, omdat Adam het Hoofd is van het organisme en omdat de schuld opstijgt uit den wortel van Adam. Waar dus Christus verschijnt, gaat Hij tot in dien wortel van Adam terug en brengt van uit dien wortel verzoening aan.

In dien zin moet ook 1 Tim. 2 : 5 worden verklaard. Hier zegt Paulus in het voorafgaande, dat gebeden moeten worden opgezonden voor koningen en vorsten en voor allen, die in hoogheid gesteld zijn, want dit is goed voor God, die wil, dat zijn heil uitga tot het geheele menschelijk geslacht, „want daar is één God” enz. Zetten we hier weër voor: *παντας ἀνθρώπους* (vs. 4) het Johanneïsche begrip van *κόσμος*, dan hebben we weër denzelfden gedachtegang. In het eerste vers worden de menschen organisch, als menschelijk

geslacht onder de overheid genomen, en Christus wordt voorgesteld als de Eenige, waardoor het menschelijk geslacht gemeenschap met God kan hebben.

Uit den Lofzang van Simeon blijkt ook, dat Christus in dien zin den  $\lambda\eta\eta$  komt herstellen. In dien lofzang staan zelfs de heidenen op den voorgrond: „een licht tot verlichting der heidenen, en tot heerlijkheid van uw volk Israel.”

Men spreekt gewoonlijk meer van „universalistisch” dan van „kosmisch”. „Universalistisch” nu, van „universum” afgeleid, is heel goed, doch meestal bedoelt men een woord van „universeel” afgeleid, en hecht er dan de betekenis aan, dat de genade voor alle menschen zou zijn; en dit is natuurlijk verkeerd.

Joh. 12 : 52. In deze profetie van Kajafas wordt gezegd, dat Jezus niet alleen sterven moest voor dat volk, maar ook om de kinderen Gods, die verstrooid waren, tot één te vergaderen. Wederom dezelfde gedachte, dat in de schepping verspreide elementen liggen voor het koninkrijk der hemelen (*membra disjecta*), hier genoemd  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\alpha$ , en deze tot één gebracht moeten worden door Christus. Waren ze verstrooid, dan moeten ze eerst in een vroeger organisme bij elkaar geweest zijn.

Een tweede argument vinden we in het verzoeningswerk van den Christus. Ook hieruit blijkt, dat de kerk de recompositie is van hetgeen door de zonde uiteenviel. Immers, het verzoeningswerk van den Christus rust geheel en al op het feit zijner menschwording. Zou de verzoening kracht hebben, dan moest de Zoon van God de menschelijke natuur aannemen, gelijk zij door de zonde geworden was. Wie dezen band doorsnijdt, vernietigt het verzoeningswerk en is naar het oordeel van den apostel uit den antichrist. Het Doctisme, waartegen Johannes den strijd aanbond, was daarom de ondermijning van het geheele christendom. En waar het hier nu vooral op aankomt, Christus sluit zich niet aan den Jood aan, maar aan de menschelijke natuur. Nooit wordt op den voorgrond gesteld, dat Hij een Jood was, maar steeds wordt alle nadruk gelegd op het feit, dat Hij *mensch* was. Altijd wordt Hij als de tweede Adam tegenover het eerste Verbondshoofd gesteld 1 Cor. 15. Hebr. 2 : 14.

De  $\acute{\epsilon}\nu\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\omega\sigma\iota\varsigma$  is uitgangspunt van het geheele verlossingswerk. Daarom gaat het heil in Christus door Israel heen, terug tot het geheele menschelijk geslacht, en dit ware onmogelijk, als de aansluiting van Christus niet was een aansluiting aan het menschelijk geslacht. Ook de schuld toch, die op den mensch rust, heeft zijn oorsprong in Adam. Christus moest dus wel op Adam teruggaan om de schuld weg te nemen.

Hierbij komt, dat Gods Zoon niet een menschelijk persoon heeft aange-



nomen. Dit zou ons leiden tot het Nestorianisme. Neen, het subject in Christus blijft altijd de tweede persoon uit de Drieëenheid. Ook hieruit vloeit hetzelfde voort; want, indien de Zone Gods een menschelijk persoon had aangenomen, dan had Hij natuurlijk een Jood aangenomen, en daarmede ware de kosmische beteekenis van zijn werk vervallen.

In de 2<sup>e</sup> plaats is dus ook uit het oogpunt van de Verbondsleer de kosmische opvatting de eenig juiste. Immers, had de Zone Gods den Jood aangenomen, dan kon alleen de Jood door Hem gezaligd worden. Maar zou zijn verzoeningswerk vrucht afwerpen voor het gansche menschelijk geslacht, dan moest Hij de natuur daar aannemen, waar ze in Adam schuldig geworden is.

In de 3<sup>e</sup> plaats wordt deze waarheid bevestigd door hetgeen we lezen in de Openbaringen. Op het Mennonitisch standpunt, waarbij het menschelijk geslacht als onherstelbaar wordt beschouwd, en alleen maar individuen kunnen zalig worden, moet men wel aannemen, dat later iets geheel nieuws moet gesticht worden. Maar Johannes spreekt van de glazen zee, d. i. het menschelijk geslacht. Verder wijst hij er herhaaldelijk op, dat de schare van verlostten bestaat uit alle natiën en tongen en geslachten; zoodat ook in de Openbaringen blijkbaar het kosmische op den voorgrond treedt. Indien toch de menschen, door uit hun zondigen toestand tot bekeering te komen, door die bekeering hetzelfde ondergingen als de proselyten onder Israël, dan moesten ze hun vader, moeder en alle banden des bloeds afzweren. Bij de wedergeboorte zouden zoodoende alle organische banden worden afgezworen. Dan zou een christen ook geen vaderland meer mogen hebben op aarde. Nu leert de Heilige Schrift zeer zeker, dat, wanneer de keuze gesteld wordt, alle banden moeten worden vaarwel gezegd, terwille van Christus' koninkrijk, maar van den anderen kant wordt ons duidelijk geleerd, dat een kind van God zijn familiebetrekkingen en zijn nationaal karakter blijft behouden. In den hemel zelfs zullen alle natiën en tongen en geslachten gerepresenteerd zijn.

Bovendien merken we op in de Openbaringen, waar de strijd wordt voorgesteld tusschen het koninkrijk van God en het vijandige koninkrijk, hetwelk daartegenover staat, dat dit laatste niet is het eigen vaderland maar de heerschappij van Satan.

Ook in den Engelenzang, dien we in Openbaringen 14 vinden opgeteekend, treffen we de kosmische voorstelling aan. 't Is geen lofzegging aan God, die Abraham geschapen heeft, maar een aanbedding van Hem, die den hemel en de aarde en de zee en de fonteinen der wateren gemaakt heeft. Het lied sluit zich aan bij de schepping.

Resumeerende zien wij nu uit de Openbaringen:

1<sup>e</sup>. Dat de sporen der nationale indeeling blijven bestaan.

2<sup>e</sup>. Niet de organische banden van familie en verwantschap worden verbroken, maar het rijk van Satan.

3<sup>e</sup>. Steeds wordt teruggegaan tot de schepping.

Maar, wordt er dan ook niet gesproken van den val van het groote Babylon? Voorzeker; doch Babylon ziet niet op het leven der natiën, maar op een wereldrijk, gelijk het door Nebukadnezar, Alexander en andere despoten is opgericht, en niets anders is dan de incarnatie van een satanische macht, die juist het leven der natiën vernietigt en een valsche eenheid wil zoeken. Babylon, wel verre van een natie, of geslacht te vertegenwoordigen, lost de natiën op in een novum quid, een zoogenaamd wereldrijk.

De geschiedenis van de spraakverwarring van Babel is van groot gewicht.

1<sup>e</sup> Uit een linguïstisch oogpunt, omdat blijkt, dat oorspronkelijk de talen één waren, en dat ons zoo de sleutel wordt geboden om de anomalieën in de talen op te lossen.

2<sup>e</sup> Uit een theologisch oogpunt. Dit strekt veel verder. De Heilige Schrift zegt, dat de torenbouw Gods toorn verwekte. De torenbouw was de poging om een valsche kerk te stichten. Men wilde één volk blijven met één taal. Dit pogen nu is alleen verklaarbaar uit heimwee naar eenheid; naar een eenheid, die er vroeger geweest is. Zonder dit is heimwee niet denkbaar. Juist die aandrift tot het kosmopolitisme is een bevestiging van Gen. 1, waar het menschelijk geslacht tot één stamvader wordt teruggeleid. Die ingeschapen aandrift is tevens een praedictie van de kerk van Christus. Rome voldoet in het uitwendige aan die aspiratie, en inzoverre representeert Rome inderdaad een antichristelijke macht, omdat elke poging, welke ook, om aan datgene, wat Christus alleen brengen kan, van menschelijke zijde voldoening te brengen, antichristelijk is. In dit opzicht staat Rome op één lijn met de wereldrijken van Nebukadnezar en Alexander. Ook de sociaal-democratie, die in onzen tijd de internationale poging waagt om de nationale grenzen op te heffen, vertoont hetzelfde antichristelijk karakter. Satan prikkelt in het menschelijk hart een op zichzelf genomen reine gedachte, maar elke poging om van menschelijke zijde die gedachte tot realiteit te maken, sticht een rijk tegenover God. Vandaar dat in Daniël al die wereldrijken worden afgebeeld als ongedierten en na de schildering dier rijken in Dan. 7 Christus optreedt als de בְּרִיאַנְט. De vraag is toch slechts, of die kosmopolitische aspiratie haar bevrediging zal vinden uit de diepte of uit den hemel. Alle pogingen, die tegen God ingingen, zijn dan ook verstoord en achtereen hebben we de rijken van Babel, Nineve, Kores, Alexander, Rome en Napoleon zien verdwijnen.

En welke was de uitwerking dezer wereldrijken? Dat zij den mensch steeds verder van het doel afbrachten. In het hart van Azië, waar deze wereldrijken

opkwamen, heerscht veel minder eenheid dan in andere deelen der wereld. De Romeinsche en Grieksche wereld vertoonen nu tegenover de Germaansche het schouwspel van de grootste verbroekeling. Alles staat tegen Italië over. En het feit, dat Italië en Frankrijk, twee landen, die zoo nauw verwant zijn, niet samenwerken, moet alleen worden verklaard uit die verbroekeling, waarvan de uiteenvalling van het vroegere wereldrijk de oorzaak was.

Het schriftuurlijk recht om het gebeurde bij Babel met de kerk in verband te zetten blijkt uit tweeërlei :

1<sup>e</sup>. Uit het gebeurde op den Pinksterdag, waar we het tegenbeeld van de spraakverwarring bij Babel aanschouwen. In Babel werden de talen gespreid en hier worden de stralen weder saamgevat. Dit principieele verschil merken we echter op, dat we in Babel waarnemen de poging om taalverschil te keeren, terwijl op den Pinksterdag uit de varieteit de harmonie des Heiligen Geestes werd geboren.

2<sup>e</sup>. Uit de *βασιλείαι*, de tegenoverstelling van de twee rijken : het rijk van God en het rijk van Satan, in dier voege, dat Babel, waar die eerste anti-christelijke poging gewaagd en vernietigd is, in de Heilige Schrift de typische naam blijft voor elk wereldrijk. Ook het Rome uit den ouden tijd wordt aangeduid met den naam „Babel”, om door dien naam de continuïteit van dat anti-christelijk streven te signaleeren. Nu zien wij, hoe zelfs in het eind der dagen van dat toekomstige wereldrijk met den anti-christ aan het hoofd, gesproken wordt met den symbolischen naam „Babylon.” „Zij is gevallen” beteekent dan ook, dat geheel dat streven der wereld vanaf de spraakverwarring met Gods vloek geslagen en tot vernietiging gedoemd is.

Om tot de Openbaringen terug te keeren, zij drieërlei herinnerd :

1<sup>e</sup>. dat de crisis der wereldhistorie komt in het laatste oordeel, en dat in dat oordeel niet God Drieëinig, maar de Christus als Rechter optreedt, niet enkel over de zijnen, maar over geheel het menschelijk geslacht. Graf en zee zullen al hun dooden weêrgeven. In die crisis verschijnt dus Christus niet als Koning der zijnen, maar als bekleed met macht over heel het menschelijk geslacht van Adam af tot den laatsten sterveling toe. Wederom blijkt hieruit de kosmische beteekenis van den Christus. En dat dit niet enkel is een dramatische voorstelling van de Openbaringen, blijkt uit herhaalde dogmatische uitspraken der apostelen, b. v. wanneer Paulus zegt in Fil. 2 : 9, dat God aan Christus *ἐχαρίσατο ἑνόςμα τὸ ὑπὲρ πάντων ἑνόςμα*, opdat in den naam van Christus *πάντων γένου κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ κατὰχθούρων*.

2<sup>e</sup>. dat in de Openbaringen de *κρίνωσις* in het nieuwe organisme niet enkel is een vernieuwing van menschelijke personen, en van die personen in volkeren-verband, maar ook van den uitwendigen *κόσμος*, zelfs van het planten- en dieren-

rijk. De kinderen Gods in de zaligheid worden niet losgemaakt van dat kosmische leven, maar blijven daaraan eeuwig verbonden. Dat dit zoo is, blijkt

a. uit de opsianding des vleesches. Volgens de Heilige Schrift is de afgescheiden staat der ziel slechts tijdelijk en duurt, totdat de vernieuwing van het organisme doorgaat.

b. uit den κόσμος zelf. Het σῶμα is juist de verbindingsschakel tusschen het innerlijk leven en den κόσμος om ons heen. En nu is juist de geheele tendenz van het Nieuwe Testament, om ons den ganschēn raad Gods voor te stellen als uitlopende in een συντελεία en een παλιγγενεσία τοῦ κόσμου, want, gelijk er is een palingenesie van de ziel en van het lichaam, zoo is er ook een palingenesie van den κόσμος. Matth. 19 : 28.

Uit al deze consideratiën nu volgt, dat het Optreden van Christus' kerk niet is het stichten van een nieuw organisme, maar de reconstitutie van een organisme, dat teloor ging. Daarom mag men nooit spreken van de *stichting* der kerk, want er heeft niet een schepping maar een herschepping plaats gehad.

Nog drie bijzonderheden moeten we in deze paragraaf bespreken.

1. De kerk is een organisme. Dit organisch karakter der kerk komt in de belijdenisschriften niet voldoende tot zijn recht. Wanneer gesproken wordt van de „saamvergadering der geloovigen“, spreekt hieruit nog niet genoeg het organisch begrip; dit kan ook nog atomistisch bedoeld zijn. Dat men in de dagen der Reformatie niet zoo sprak van het organisch karakter der kerk lag hierin, dat de Roomsche kerk een sterk sprekend organisme was, en om nu te bewijzen, dat men niet als nieuwe kerk optrad, moest worden aangetoond, dat ook onder Rome altijd de Gereformeerde kerk had bestaan. Men wees dan op de Waldenzen, Hussieten enz., maar die waren altijd enkele personen, die op zichzelf bleven staan.

Bovendien waren het tijdens de Reformatie meestal enkele personen, die Rome uitliepen en een kerk vergaderden. Meestal ging dit door separatie. Eerst later, toen de kerk georganiseerd en gereconstitueerd was, nà de synode, ten tijde van de Remonstranten, volgde men den weg van doleantie. In elk geval, de Reformatie lette meer op de *saamvergadering der personen*, dan op het organisme. Wel werd van het organisch karakter der kerk gemag gemaakt bij de bespreking van de mystieke unie met Christus, maar het werd niet genoeg in verband gebracht met de kerk als kerk.

Als bij den doop gevraagd wordt, of de ouders gelooven, dat hun kinderen in Christus geheiligd zijn, dan wordt dit denkbeeld van de organische eenheid in Christus zelfs op den voorgrond gesteld en eerst daarna gesproken van de opname in de uitwendige kerk. We moeten ons dus dit organisch karakter

van de kerk helder bewust worden, te meer, omdat de historie ons duidelijk het nadeel doet zien, dat aan het verzuim van zulk een beschouwing verbonden is; het kerkelijk leven werd meer en meer geminacht, aan doop en avondmaal hechtte men niet veel waarde meer.

De Heilige Schrift laat ons toch inderdaad niet in twijfel.

Ef. 4 : 16. De apostel geeft ons hier een keurige beschrijving van een organisme en zijn groei.

Rom. 12 : 5, 1 Cor. 12 : 13—27. Het *σῶμα* is een organisme, en een organisme is hieraan kenbaar: a. dat het *μέλη*, ledematen heeft, b. dat het een *πνεῦμα τῶν ζώων* heeft.

Behalve deze voorstelling van het organisme, vinden we in de Heilige Schrift nog een ander beeld n.l. de *οἰκοδόμησις*, vertaald door „stichting” waarbij we moeten denken aan den bouw van een huis. Dat dit zóó bedoeld is, blijkt uit :

1 Petr. 2 : 5. De enkele christenen zijn de *λίθοι*, die op den eenigen hoeksteen, Christus, worden opgelegd.

Een combinatie van deze beide begrippen vinden we in Ef. 3 : 18 v.v. Om het organische aan te duiden wordt de boom als beeld opgenomen, omdat de boom een organisch *σῶμα* heeft. In *ἐργιζόμενοι* ligt dan ook het organische, in *τεθεμελιώμενοι* het instituitaire karakter der kerk uitgedrukt. Een bouw is niet organisch, maar mechanisch, en omdat de kerk nu is de herschepping van een bestaand organisme, is het eenerzijds een groei, anderzijds een bouw.

Een andere gedachte om dat organisch begrip uit te drukken ligt in *ἱερτεύμα*, *λόγος* enz. 1 Petr. 2 : 5, 9, 10; Apoc. 18 : 4. In *ποίησις* ligt zoowel het atomistische als het organisch begrip opgesloten, omdat een kudde wordt vermeerderd óf door aankoop, óf door geboorte.

II. Deze herschepping komt in de Heilige Schrift voor eenerzijds als een absolute daad Gods en anderzijds als een daad Gods, waarmede Hij zich wendt tot het bewustzijn van den mensch om den mensch daaraan te doen beantwoorden. In het Grieksche woord *ἐκκλησία* hebben we beide.

1<sup>e</sup> Tot de *ἐκκλησία* behoorden zij, die door geboorte *ἐκκλητοί* waren.

2<sup>e</sup> Als *ἐκκλητοί* werden ze saamgeroepen door den heraut.

Zóó wordt men door de wedergeboorte een kind van God gemaakt, maar tevens gaat er een *κήρυγμα* uit in de wereld. Er is geen *ἐκκλησία* denkbaar zonder *κήρυξις*.

III. De conditiën, waaronder de recompositie plaats grijpt zijn drieërlei.

1<sup>e</sup> Een tweede disjunctie is onmogelijk.

2<sup>e</sup> Een absolute ontwikkeling is verzekerd.

3<sup>e</sup> Het gerecomponeerde totum moet beantwoorden aan hetzelfde doel, waarmede het eerste werd in het leven geroepen.

Ad. 1. Het werk, dat nu door God gewerkt wordt, is niet meer labilis, gelijk het eerst geschapen is. Ware dit zoo niet, dan zou men weêr een val en verlossing kunnen krijgen, maar nooit een finis, een τέλος. Na het rusteloos jagen zou de sabbath der eeuwigheid niet aanbreken. Neen, de verlossing, die God teweegbrengt, is een onvergankelijke, en de oorzaak van deze principieele ommekeer ligt in de andere positie van het tweede Hoofd.

Adam werd geplaatst aan het begin van een weg, dien hij ter volmaking moest afloopen; eerst aan het einde van dien weg zou hij als prijs de zaligheid verkrijgen. In den staat der oorspronkelijke gerechtigheid vinden we dus bij den mensch: *a.* absentie van alle schadelijke elementen, *b.* aanwezigheid van alle mogelijke potenzen.

De toestand van Adam was gaaf in den zin, waarin een tulpenbol gaaf is. Van den tulp in zijn ontplooiing is nog niets te zien, maar op zich zelf zijn alle innerlijke krachten aanwezig. Indien nu Christus weer in dezelfde conditie had verkeerd als Adam, dan ware een verkeerde ontwikkeling wederom mogelijk geweest. Doch nu heeft God het tweede Hoofd niet χοϊκός, maar ἐπουράνιος gemaakt. Χοϊκός is, wat zich uit een kiem ontwikkelt: ἐπουράνιος is, wat uit een fontein ontspringt. Christus had niet de kiemen van heiligheid in zich, maar Hij bezat absolute heiligheid, en de garantie voor die heiligheid had Hij in zich zelf; Joh. 5 : 26.

Vandaar, dat Christus het karakter draagt van een hemelsche absolutheid. De sprinkader van heiligheid en gerechtigheid is in Hem aanwezig; Hij heeft alleen zijn volheid uit te storten. Om zulk een volmaakte volheid te bezitten moest Hij zijn: God, daar dit absolute juist het goddelijke is tegenover het creatuurlijke.

De tweede persoon is dus zelf God in de menselijke natuur en van Hem geldt het, „non potuit peccare”. De ethischen snijden den zenuw door van het genadeverbond door te zeggen: „potuit non peccare.”

Alzoo ligt in Christus en in Hem alleen de waarborg, dat het nieuwe organisme illabilis is.

Hieruit vloeit een εἰκὼν voort voor de zijnen.

In dien zin moet worden verstaan, hetgeen we lezen: 1 Joh. 3 : 9. Zonder recht verstand van het bovenstaande zijn deze woorden raadselachtig. De nadruk valt dan ook op: ἐκ τοῦ Θεοῦ: tegenover ἐξ Ἀδάμ. 1 Joh. 5 : 18; Rom. 8 : 38, 39. Rom. 7 : 17, 20; Rom. 8 : 32.

1 Petr. 1 : 4. Hier wordt het heil voorgesteld als niet vatbaar voor verderf. Die Christus toebehooren, zijn φρουρούμενοι, en wel tot een σωτηρία, die reeds ἐτοιμία is. Wel is deze zaligheid nog bedekt, maar op zichzelf is zij een κληρονομία ἄφθαρτος καὶ ἀμίκτος καὶ ἀκράντος, d. i. uit den wortel zelf kan geen bederf voortkomen.

Joh. 10 : 28. 1 Petr. 1 : 23. Luk. 22 : 32.

Ad 2. De ontwikkeling, die aan de μέλη van het hersteld σώμα gegeven is, is een in zichzelf absolute ontwikkeling, die alleen zich nog ontplooiën kan.

Joh. 15 : 3 : ἡδὴ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστέ enz.

Joh. 13 : 10 zegt Jezus bij de voetwassching, dat hij, wien de voeten gewaschen zijn, geheel rein is.

Col. 2 : 10, een locus classicus voor deze quaestie : καὶ ἐστε ἐν κύτῳ πεπληρωμένοι.

Van organische ontwikkeling is bij u geen sprake, wil de apostel zeggen, want het πλήρωμα van al uw gerechtigheid en heiligheid is in Christus.

Col. 1 : 28, Ef. 4 : 10. Wij zouden dit beeld kunnen gebruiken : Wanneer iemand een ton gouds ontvangt, en hem die schat wordt uitbetaald in 100 bankbiljetten van f 1000, dan heeft hij inderdaad niets en toch feitelijk alles. 't Moet hem uit de bron toevloeien ; hij behoeft er niets voor te doen.

Ef. 2 : 10. Dit is een der gewichtigste uitspraken van de Heilige Schrift. Er was gezegd : ἐστὲ σωσμένοι, d. i. uw σωτηρία is een voldongen feit, en wel, gij bezit haar als een δῶρον, een gekregen goed, zoodat voor u geen κούχλημα overblijft. En dan volgt vs. 10, waarin gezegd wordt, dat we een product zijn van Gods werk, κτισθέντες, d. i. door een goddelijke daad geformeerd, met Jezus Christus als κεφαλή. Uit deze formatie nu vloeien voort ἔργα ἀγαθὰ, die door ons geproduceerd zijn, maar die voor ons gered liggen en door God ons worden toegereikt, opdat wij die zouden vertoonen.

Rom. 8 : 28, 29. In deze catena salutis zien wij, dat alles voldongen is. Neem deze heerlijke waarheid weg, en we hebben geen Evangelie meer. Met zelfbeschuldiging moet beleden, dat in de orthodoxe prediking dit Evangelie zoek was geraakt, zoodat nu nog van de twaalf kinderen Gods geen drie weten, waarin het Evangelie bestaat. Ze meenen, dat dit het Evangelie is, dat hun schuld is verzoend, en dat er nu een weg is aangewezen om heilig op te wandelen. Maar dit is veeleer een verkrachting van het goddelijk Evangelie, en de mensch blijft ongetroost zonder te weten, of hij er wel ooit komen zal. Neen ! de volheid van het Evangelie is dit, dat God roept : „O alle gij dorstigen, komt tot de wateren.” Waar God de Heere zijn hand slaat aan den mensch, brengt het geloof mede de zekerheid, dat in Christus de absolute heiligmaking en verlossing ligt besloten. Wij bezitten het volkomen kleed van heiligheid in onzen Heiland. Geen enkele korrel hebben wij toe te voegen aan den rijkdom, dien wij bezitten in Christus als onzen Bron en Sprinkader.

Ad 3. De Theodicee, d. i. ἕτι ὁ Θεὸς δίκαιός ἐστιν. God moet gerechtvaardigd worden. God heeft een schepping in het leven geroepen en heeft in die schepping buskruit en vuur gelegd. Nu zegt ieder : God doet dwaas. De aanvang schijnt dit inderdaad te bevestigen, want het kruit springt. God laat den mensch en

satan spreken; maar nu komt het einde, en nu staat die heele schepping in nog veel rijker glorie als oorspronkelijk voor het aangezicht des Heeren en moet alle creatuur belijden, dat Hij heeft overwonnen.

Dat is *de Theodicee*.

Dit woord is ontleend aan: Rom. 3 : 25, 26: *εις ευδειξιν της δικαιοσυνης χριστου*. Drie malen komt hierin deze uitdrukking voor. Deze uitdrukking vindt haar origine in Ps. 51 : 6.

Tot op Christus en tot op de glorie bij de parousie schijnt het alsof God een echec tegenover Satan lijdt, iets wat we zeer duidelijk in Job geteekend vinden. In de geschiedenis van Job treedt Satan op tegen God en zegt, dat Job geen waarachtige geloovige is, terwijl hij vraagt, of hij hem eens in de zeef mag werpen. Het einde was, dat het goud van Job's geloof geen klatergoud bleek te zijn.

Een successieve Theodicee ligt in heel de Heilige Schrift in den voorspoed van den goddelooze tegenover het lijden van den rechtvaardige (Ps. 73). Die strijd nu, die Theodicee in enkele gevallen, is prototype van de absolute Theodicee, die in het einde te wachten staat. Nu is dit daarom zulk een principiëel punt, omdat de Gereformeerden dit tot een hoofdpunt hunner belijdenis hebben gemaakt, uitgedrukt in de woorden: „Soli Deo gloria.”

In elke Gereformeerde Dogmatiek wordt bij elken locus tweërlei doel genoemd: de gloria Dei en de salus hominum. Als men nu aan de Roomschen en Lutherschen vraagt, of dit zoo niet is, stemmen ze wel oppervlakkig toe, maar feitelijk wordt door hen altijd de salus hominum op den voorgrond gesteld. De Vermittlungs-theologen nemen zelfs de kerk als Heilsinstituut, zoo anthropocentrisch mogelijk. Ook Doedes vat *kerk* en *genade* in dien zin op.

Van gereformeerde zijde wordt niet de waarheid hiervan ontkend, maar beslist wordt op den voorgrond gezet, dat de mensch nooit motief is voor Gods handelen. Hij doet alles om zichzelf wil, Spr. 4 : 16. Daarom luidt het slot van de paragraaf: „het doel, waarmede Hij deze weer saambrenging van de gebroken scherven tot stand brengt is niet op zichzelf de redding van den zondaar, maar de redding van hetgeen door de zonde voor God en voor de eere zijns Naams teloor ging.”

Hoe God de Schepper, dan om zichzelf wil kan scheppen? De psalmen geven daarop het antwoord: „Al wat adem heeft, love den Heere.” En in den hemel worden de scharen voorgesteld als nieuwe lofzangen zingende.

Het werk der verlossing komt dus tot stand, om te herstellen, wat voor God teloor ging, gelijk geschreven staat: „Ik doe het niet om uwentwille, maar om mijns grooten naams wil.” (Ezech. 36).

De brief aan de Romeinen vooral zingt dit thema in al zijn tonen door. De



acht eerste capita zijn structuur om te komen tot cap. 9 en 11, en deze weêr om te komen tot de finale in Rom. 11 : 33—36. De grond van de Theodicee ligt hierin, dat God als absoluut soeverein geen verantwoording schuldig is aan zijn schepsel. (Rom. 9 : 20—23). God behoeft zich niet te rechtvaardigen, maar de Theodicee *moet* in het oog springen. Daarom zullen de rampzaligen in het oordeel God gelijk moeten geven.

De Theodicee is voldongen, als Satan met al zijn engelen en macht in volslagen machteloosheid geworpen wordt in den poel des vuurs.

§ 2. *Het critisch karakter der restitutio in integrum.*

„Deze restitutio in integrum van het door de zonde verstoorde organisme gaat *critisch* toe, d. w. z.: niet alle elementa componentia van het oorspronkelijk organisme worden hierin opgenomen, maar alleen die elementa, die vooraf daartoe geschikt worden gemaakt, doordien God ze wederbaart. Wat niet wedergeboren is, mist het vereischte adhaesie-vermogen. De keur nu, welke takken van den ouden boom aan den boom in zijn nieuwe formatie blijven, en welke worden weggesnoeid, staat aan God den Heere en aan Hem alleen, en deze keur heeft twee zijden:

1<sup>e</sup> *ex eventu*; naar gelang er zich in eenig mensch geloof en geloofsvrucht vertoont, en alzoo geschiktheid voor het nieuwe organisme openbaart.

Maar ook:

2<sup>e</sup> *ex principio*; in zooverre het niet van het toeval, noch van de wilskeuze in het individu, maar alleen van Gods *κρίσις*, en alzoo van Gods bestel voor zijn *κρίσις* afhangt, of zich deze geschiktheid al dan niet zal vertoonen.

Hieruit vloeit voort, dat de kerk is de saamvergadering der ten leven verkorenen, als ook, dat de omvang der kerk en de keur van haar *μέλη* in volstrekten zin bepaald is door de uitverkiezing. Dit nu ontsluit de mogelijkheid van tweeërlei beschouwing, en wèl:

òf dat men zegt: het eigenlijke genus humanum is het adamtische geslacht, en hiervan wordt de kern geconcentreerd tot een fijner organisme in de *ἐκκλησία*, terwijl de uitverkiezing dat fijnere deel uit het geheel afzondert;

òf wel, dat men zegt: het eigenlijke genus humanum is de kerk, maar in Adam werd dit geschapen als een parel, die nog in de schelp inzat, als een vrucht, omsloten door een groveren bolster, en eerst na uitlichting van den parel uit de schelp en na afwerping van den bolster, blijkt in de vrucht, hoe naar eisch der uitverkiezing het eigenlijke genus humanum bestaat.

In het verschil nu dezer tweeërlei beschouwingwijze wortelt de tegenstelling tusschen de Supra-lapsarii, die de voorwerpen der uitverkiezing als *creandi et labiles* stellen, en de Infra-lapsarii, die dezen

poneeren als *creati et lapsi*; en wel in dien zin, dat alleen het gevoelen der eersten het organisch karakter der kerk tot zijn recht doet komen, terwijl omgekeerd de betrekkelijke waarheid van het Infra-lapsarianisme in het ethisch-critisch karakter der kerk ligt.

Ware nu de saamvergadering der wedergeborenen anorganisch, zoo kon elk gered individu uit de menschheid worden uitgelicht, in den hemel overgebracht en daar in de atomistische saamvoeging der kerk ingelast, om aldus als nieuwe parel bij de overige parelen geregen te worden aan het heilig snoer. In dat geval zou de oude mensch in elken wedergeborene geheel in den nieuwen mensch verdwenen zijn, en hetgeen na de redding der laatste individuen overbleef, als *κόσμος* hebben uitgediend, en dus eenvoudig te vernietigen zijn: het uitgangs- en eindpunt van alle dualisme en spiritualisme. Dan echter ware ook alle oorzaak vervallen, waarom de kerk op aarde, en dat wel in zichtbare gestalte, zou optreden.

Dit is echter niet zoo. De wedergeboorte is niet een op eenmaal voldongen feit, maar valt uiteen in hetgeen potentia aanvangt en actu zich ontplooit. Deze ontplooiing nu volgt twee wegen, al naar gelang de wedergeborene persoon hier op aarde nog eenige jaren vertoeft, of wel, eer hij zich ontplooiën kon, van deze aarde wegsterft. Vandaar dat de heilige doop ook de kinderen moet omvatten, maar tevens, dat de kerk, voor zooveel ze op aarde bestaat, alleen met de geestelijke ontwikkeling der eerstgenoemden rekenen kan. Vandaar dat de kerk zich splitst in drie deelen naar gelang ze als *ecclesia triumfans*, voorhands alleen geestelijk, in den hemel bestaat; op aarde als *ecclesia militans*, zoowel inwendig geestelijk bestaat, als in uitwendig waarneembare gestalte zich vertoont, of eindelijk als *ecclesia latens* nog in lumbis schuilt; terwijl ze eerst door de parousie over zal gaan in die *ecclesia gloriae*, waarin Gods raadslag vervuld wordt. Ook deze *ecclesia gloriae* zal zoowel *invisibilis* als *visibilis* zijn, maar zóó, dat in haar het *visibile* het *invisibile* volkomen dekt.

In de *ecclesia militans* daarentegen kan dit niet:

- 1<sup>e</sup> overmits in den wedergeborene de oude mensch nog nawerkt;
- 2<sup>e</sup> omdat de wedergeboorte niet terstond in geloof pleegt uit te breken;
- 3<sup>e</sup> omdat echt geloof en schijn geloof door ons niet met beslistheid bij anderen kunnen onderkend worden.

Hieruit nu vloeit met noodzakelijkheid voort, dat er strijd geboren wordt tusschen dat motief der kerk, hetwelk in de uitverkiezing ligt, en die andere zelfbepaling, die zij vindt in haar kosmisch-organisch karakter.

Naar het eerste motief toch, zou ze zich uitsluitend geestelijk zuiver en hemelsch kunnen openbaren; naar het tweede daarentegen moet zij ook

somatisch optreden, kan ze niet dan onzuiver zijn, en moet ze zich een vorm verschaffen, die geschikt is voor dit aardse leven. Dit kosmisch organisme nu vlecht en strengelt het leven der kerk door het leven der volkeren en der geslachten, en brengt teweeg, dat ze allerlei elementen in zich moet opnemen, die alleen strekken om het kosmisch verband in stand te houden. Dit laatste nu drukken de oudere gereformeerde Theologen uit door hun leer van het uit- en inwendig genade-verbond, waarbij steeds als regel gold en moet gelden, dat elk bondeling voorkomt als bondeling in echten zin, maar zonder dat de kerk ooit zekerheid bezit, dat deze pretentie of deze dunk niet ijdel en leugenachtig zal blijken; in welk laatste geval zij de schuld van zulk een persoon, geslacht of volk verzwaart."

### Toelichting.

Allereerst letten we op het critisch karakter, dat van die restitutio in integrum onafscheidelijk is. We staan hier tegenover de drijvers van de ἀποκατάστασις πάντων, die beweren, dat eenmaal alle menschen zullen zalig worden. Bij deze leer nu ontbreekt alle critisch element, maar gaat daarentegen alles toe zonder onderscheid, zonder maatstaf.

Van den anderen kant maakt dat critisch karakter, dat van de membra disjecta sommigen wel, anderen niet worden opgenomen. Hier ligt de tegenstelling tusschen het *Pantheïsme* en het *Theïsme*. Te gelooven, dat allen zalig worden, is in den grond *Pantheïstisch*. 't Pantheïsme immers belijdt wel een God, maar niet een God, die als het eeuwige *zijn* tegenover het *worden* staat. Het kent geen grenzen, maar een voortgaand proces; God zelf is in dat proces begrepen, zich steeds klaarder in het schepsel bewust wordende, en de creaturen worden steeds meer God.

Het Theïsme stelt tusschen God en schepsel een absoluut onderscheid, zoodat in God geen verandering is, maar het absolute zijn, terwijl het schepsel wordt na in den tijd geschapen te zijn, en steeds in wording is om een bepaald doel te bereiken. Het Theïsme onderscheidt dus tusschen twee: God en mensch; het Pantheïsme kent slechts één godmenschelijk organisme. Daarom kan alleen bij het Theïsme sprake zijn van een oordeel over de wereld uitgaande, van een God, die een levenswet en een einddoel voor de wereld vaststelt, en naar die levenswet zijn creatuur beoordeelt en dwingt door straf of door genade, om aan dat einddoel te beantwoorden.

Hat Pantheïsme daarentegen kent geen God, die wil, die een wet en een einddoel bepaalt, dus ook geen God, die naar dien maatstaf oordeelt.

Pantheïsme en Theïsme liggen dus zoo tegenover elkaar, dat bij het eerste geen κριτής bestaat, terwijl bij het tweede, God als κριτής optreedt tegenover de wereld.

De tegenstelling tusschen deze twee wordt nog meer verscherpt, wanneer ik de zonde in rekening breng.

Op theïstisch standpunt is zonde afwijking van de door God gestelde levenswet. Bij het Pantheïsme is er geen levenswet en derhalve ook geen afwijking. Noodwendig moet dus het Pantheïsme er toe komen, om de zonde te loochenen. Het kan in de zonde slechts zien een onvolkomenheid, een stadium, een ontwikkelings-phase in het proces van lager orde, die noodzakelijk is.

Daar nu de ontwikkeling van lagere tot hoogere phase iets is, wat niet kan worden afgekeurd, kan aan God geen oordeel toekomen over de zonde. Zonde is geen zonde maar een doorgang.

Hieruit volgt, dat in het Pantheïsme voor het ethische leven geen plaats is. Alles moet consequent door den Pantheïst worden genaturaliseerd. Gelijk de boom groeit, zoo ook de mensch; en deze mensch groeit physisch en psychisch. Zedelijk leven is dan alleen, dat uit de kiemen even natuurlijk zich eigenschappen ontwikkelen, als er uit de graankorrel korenaren opgroeien. Alle ethisch leven, dat een psychisch karakter zal dragen, vereischt de kiesvrijheid van den wil, of de bewuste actie. Nu is in het Pantheïsme bij God geen kiesvrijheid, veel minder nog bij het creatuur. Vandaar dat de Pantheïst behagen scheidt in de criminaal-statistiek, die aantoonde, dat jaar aan jaar een gelijk aantal moorden enz. voorkomen, en dat daarbij met mathematische juistheid terugkeeren, een zelfde aantal moorden met den dolk, met het zwaard enz. Hieruit toch meenen ze te kunnen opmaken, dat alle vrijheid in den mensch een pure illusie is.

Het antwoord op de vraag, of hetgeen in onze wereld geschiedt, critisch toegaat of niet, hangt af van deze drie dingen:

- of onze beschouwing is theïstisch of pantheïstisch;
- of we de zonde erkennen of niet;
- of we zedelijk leven erkennen of niet.

Wij, die op grond van Gods Woord de drie eerstgenoemde zaken tot grondslag stellen, moeten dus aannemen, dat de reconstitutio van de menschheid niet anders dan *critisch* kan toegaan.

De critische actie, die over de bewuste creatuur wordt uitgeoefend, behoeft nog niet noodwendig een deel te doen vallen, want ook allen kunnen goed zijn. Evenmin ligt er in opgesloten de redding van een deel, want het oordeel over Adam is een absoluut verwerpend oordeel. Spreek ik dus van een critische actie ten opzichte van de kerk, dan kan dat critische oordeel niet gaan naar de oorspronkelijk voor den mensch gestelde levenswet, maar moet gaan naar de wet der verlossing; het geloof in Jezus Christus.

Er is dus tweëerlei crisis, één ten opzichte van het menscheijk geslacht,

die uitgeoefend wordt naar de zedewet, en bovendien is er nog een andere maatstaf, afzonderlijk gesteld voor de kerk. Nu is de uitslag van het critisch oordeel Gods over de kerk, dat niet allen dat geloof in Christus hebben, maar slechts het kleinste deel van het menschelijk geslacht.

Het menschelijk geslacht is dus te vergelijken bij een boom, die wordt afgekapt, en nu in kleiner formatie weêr opschiet. De ruïne van het genus humanum wordt niet in de geheelheid hersteld, maar het wordt bij de reconstitutie een organisme van kleiner proportie. Nu bestaat er tusschen een mechanisch en organisch object dit verschil, dat ik bij de verkleining van een organisch object geen schade lijd, maar bij de verkleining van een mechanisch wel. Een appelboom b.v. kan gesnoeid worden, en daarna veel meer vrucht dragen dan te voren.

In de tweede plaats bestaat tusschen een mechanisme en een organisme dit verschil, dat bij een mechanisme de deelen moeten worden uit elkaar genomen (bij de verkleining van een jas b.v. moet de mouw worden uitgesneden), maar een organisme blijft behouden, ook al gaat de formatie verloren.

De kerk dus, beschouwd als de reconstitutie van het menschelijk geslacht, vormt een organisme van kleiner omvang, maar het organisme zelf ontving daarbij geen verandering. Wanneer wij b.v. ons haar laten knippen; wanneer wij een kind tot een man zien opgroeien, — steeds blijft hetzelfde organisme.

Relatief dus genomen, in vergelijking met den omvang, die het organisme vroeger had, is de kerk een klein kuddeke. Absoluut genomen daarentegen is zij een schare, die niemand tellen kan. De voorstelling van veel christenen, alsof weldra geheel Europa zal worden gekerstend, en straks geheel het menschelijk geslacht voor Jezus' voeten zal nederknielen, gaat dus niet door. Dan loochent men de plotselinge inbreking, de incisie van de Majesteit Gods (cf. Locus de Novissimis).

De Heilige Schrift komt op tegen deze valsche voorstelling.

Matth. 20 : 16 πολλοὶ γὰρ εἶσι κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Matth. 7 : 14; Luk. 22 : 32.

Bovendien zegt de Heilige Schrift, dat de heele kerk eens in de ark uit zeven personen bestond; nog eenmaal uit 7000 personen, die de knieën voor Baäl niet hadden gebogen, en de geschiedenis der kerk leert hetzelfde in alle tijden:

De confessie in art. 27 (3<sup>e</sup> al.) spreekt ook in dien geest: „En deze heilige kerke wordt van God bewaard of staande gehouden tegen het woe-den der geheele wereld; hoewel zij somwijlen een tijdlang zeer klein en als tot niet schijnt gekomen te zijn in de oogen der menschen”. Hierop moet uitdrukkelijk worden gewezen, omdat de Gereformeerden spoedig leefden in de verbeelding, dat alle menschen tot die kerk moesten behooren. Daarin

lag juist haar ondergang, omdat op deze wijze allerlei onzuivere elementen werden opgenomen. Zoo is indertijd heel Drente met dragonders tot de Gereformeerde kerk overgebracht. In 1563 daarentegen, toen onze geloofsbelijdenis in de omwandeling kwam, zag men de kerk nog aan als een Gideonsbende.

Dat intusschen de heele voorstelling van de Heilige Schrift is, dat de kerk het kleinste deel uitmaakt, is nog veelmeer af te leiden uit de algemeene stelling, dat de *de volgelingen van Jezus verdrukking zullen hebben*. Vandaar dat in al de kerken, waar de groote menigte zich aansloot, de vervolging ophield. Toen hier te lande alles gereformeerd was, bestond er eigenlijk geen ecclesia militans.

Hierdoor krijgt men in het woord „ecclesia” op aarde een tegenstelling, die blijft: nl. als de kern van het organisme der menschheid, die eeuwig voortduurt, tegenover den bolster om dien kern, die afgeworpen wordt. Het woord ἐκκλησία leende zich juist goed voor die critische opvatting, immers het wordt afgeleid van ἐκκλέειν. Maar tevens wat den usus betreft, was het een geschikt woord, aangezien in de Grieksche staten het volk onderscheiden werd in de kern en bolster; de poorters en de overigen, die daarnaast stonden.

Het woord „ἐκκλησία” kan daarom alleen een woord zijn van tijdelijk gebruik. In de eeuwigheid heeft dit woord zijn beteekenis verloren, en slechts oneigenlijk kan men spreken van *ecclesia glorians*. Daarom heeten de uitverkorenen in den hemel: λαός, βασιλεία, σῶμα. In de Apocalypse, waar gesproken wordt over het eindresultaat, wordt het woord dan ook niet meer gebezigd. Het woord heeft eigenlijk zijn ratio sufficiens, wanneer de afscheiding tusschen kern en bolster nog niet tot stand kwam. Op dit standpunt komen we nu tot een ingewikkelde vraag van deze paragraaf.

Indien we de kerk eenvoudig ethisch-critisch beschouwen, dan beschouwen we haar ex eventu, omdat voor de critiek een object moet voorhanden zijn, en dat is: de persoon bij zijn dood en de kerk bij de συντελεία τῶν αἰώνων. Wel kan er bij den aanvang physische critiek worden geoefend, bv. bij een stekje, maar ethische critiek kan alleen plaats hebben ex eventu. Van den grootsten dronkaard kunnen we nooit zeggen, dat hij niet uitverkoren is. Terwijl nu die ethische critiek door *ons* alleen ex eventu kan worden geoefend, zouden we echter het anthropologische op God overbrengen, indien wij dit ook op Hem toepasten.

Hierdoor komen we bij de beschouwing der kerk tot een tegenstelling, nl.: de kerk, *ex eventu beschouwd* en:

de kerk, *e principio beschouwd* (theologie).

Dit laatste wil zeggen, dat de kerk haar wortel alleen kan hebben in Gods raad, wijsheid, wil en almacht. Beschouw ik de kerk e principio, dan mag ik dus niet naar den eventus oordeelen, maar moet ik terug in de eeuwigheid.

Dan heb ik de kerk te beschouwen als een inblijvend werk Gods, d. i. zooals het bij God was vóór de schepping.

Onze oude theologen nu voelden zeer wel dat èn deze beoordeeling der kerk e principio, èn ex eventu, beide evenzeer tot haar recht moesten komen. Toch ontstond er spraakverwarring op dit gebied, omdat de beoordeeling ex eventu en de beoordeeling e principio niet streng door hen werd uiteengehouden. Dit heeft in de 16<sup>de</sup> eeuw geleid tot het Supra- en Infra-lapsarianisme; en leidt in onzen tijd tot het verschil tusschen algemeene en bijzondere genade, tusschen Ethischen en Gereformeerden.

Een derde consideratio moet hierbij geplaatst, n.l. *de mediale consideratio*. Wat deze bedoelt, wordt duidelijk, wanneer we uit het ééne 3<sup>de</sup> hoofdstuk van Johannes' Evangelie vs. 3 leggen naast vs. 16, wat met het eerstgenoemde vers schijnbaar geheel schijnt in strijd te zijn. De wedergeboorte immers hangt niet af van 's menschen wil, cf. vs. 8: de mensch is bij de wedergeboorte volkomen lijdelijk. Vs. 16 zegt ons nu: „Wie maar gelooft in Christus, die heeft het eeuwige leven.” Een ieder, wie niet wedergeboren is, kan zelfs het koninkrijk Gods niet zien! hoe zal hij dan gelooven? Juist hierom noemden we het mediale, omdat in die twee standpunten van Johannes de twee kanten van het mediale worden geponeerd, n.l.: het mediale van den kant e principio is de wedergeboorte, en het mediale van den kant ex eventu is het geloof. De wedergeboorte draagt geen ethisch karakter, zij gaat buiten den wil om: maar de πίστις hoort bij de media, bij de consideratio ex eventu, want naar haar zal aan het eind geoordeeld worden.

Nu komen we tot de vraag: Wat is Supra- en Infra-lapsarianisme?

Deze quaestie geldt de *ordo Decretorum* in den raad Gods tot behoudenis. In dien raad Gods bestaat ook een ἐκλεξις, maar daarbij zijn mogelijk twee voorstellingen:

1<sup>e</sup> dat God in die daad van uitverkiezing zich de menschen als menschen heeft voorgesteld;

2<sup>e</sup> dat God in die daad van uitverkiezing zich de menschen als zondaren heeft voorgesteld.

Dus, het gaat hier om de vraag, of God den mensch uitverkoren heeft, als mensch, of dat hij den mensch uitverkoren heeft, na hem beschouwd te hebben als een gevallen zondaar.

We zullen dit met een beeld pogen duidelijk te maken. Stel dat een pottenbakker het plan heeft opgevat, om een kast te vullen met fijn aardewerk. Nu kan ik mij voorstellen, dat hij, wanneer hij bezig is met het vervaardigen der vaten, denkt: deze en die zullen er in komen, en gene niet, terwijl hij er niet mede rekent, of de een of de andere ook breken zal. Maar ook kan ik mij voorstellen, dat de pottenbakker, na een reeks potten gemaakt te hebben,



ziet, dat zijn aardewerk stuk is, en nu zegt: deze pot zal ik herstellen en genen niet. De mogelijkheid bestaat dus, dat hij bij het plan om zijn kast te vullen, kieze *uit het aardewerk*, of kieze *uit het gebroken aardewerk*. De eerste voorstelling is die der Supra-lapsariërs: de mensch genomen *supra lapsum*; de tweede die van de Infra-lapsarii: de mensch genomen *infra lapsum*.

De Supra-lapsariër neemt den mensch in de uitverkiezing als *creandus et labendus of labilis*

De Infra-lapsariër neemt den mensch in de uitverkiezing als *creatus et lapsus*.

Het Hollandsche: boven- en benedenveldrijvers is slecht te verstaan. Men verwacht beide zoo licht. Het beste is, steeds te denken aan *labilis* en *lapsus*.

Onze gereformeerde vaders waren in deze quaestie gedeeld. In Dordrecht gaf dit verschil tusschen Gomarus, Maccovius e. a. eenerzijds (Supra), en Walaëus, Polyander e. a. anderzijds (Infra.)

Nu nog wordt wel eens voorgesteld alsof Gomarus' denkbeeld te Dordt was veroordeeld. Dit is geheel en al onjuist. Beide professoren hebben hun gevoelens geformuleerd ingedeeld. In alles waren ze eenstemmig, maar verschillend alleen in de beschouwing van het object van uitverkiezing. De synode nam noch de formule van den een, noch die van den ander over, maar hechtte haar zegel aan een onbeslissende formule, en deze formule is samen door Gomarus en Walaëus onderteekend; wel een bewijs, dat de bovengenoemde voorstelling, die men dikwijls van het verloop der zaak geeft, valsch is. De Synode heeft dus het Supra-lapsarianisme niet veroordeeld, maar was van oordeel, dat dit punt niet was uit te maken.

Zooals we nu reeds opmerkten, stond aan Gomarus' zijde Maccovius, hoogleeraar te Franeker, wiens geschriften gemakkelijker te bekomen zijn dan die van Gomarus en om hun scherpheid, beknoptheid en helderheid zeer zijn aan te bevelen.

Wat houdt nu deze quaestie in?

Hiertoe moeten wij wijzen op een schijnbaar verwarrend stuk in de Heilige Schrift, n.l. dat zalig wordt, eenerzijds, wie gelooft in Jezus Christus, en anderzijds, alleen wie deugdzaam wordt bevonden. De locus classicus op dit punt is Rom. 2 : 6—11.

vs. 9 *ὅς ἀποδώσει ἕκαστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.*

En de zaligheid zou afhangen van het geloof! Werpt deze uitspraak dan niet het geheele Evangelie omver? Is dit dan niet het wetsstandpunt? Kwam dit woord nog voor bij den apostel Jacobus, we konden het ons indenken; maar, neen, het staat geschreven in den Romeinen-brief, en wel in den aanloop, om straks te zeggen: *ὁὐκ ἐξ ἔργων*. Over deze plaats wordt dan ook bijna nooit gepreekt. Maar waar ligt dan de sleutel om deze moeielijkheid en schijnbare tegenstrijdigheid op te lossen? Hierin, dat de genadewet een

tusschen getreden wet is, maar niet de grondwet van Gods koninkrijk; de genade is een bedeeing, die om der zonde wil tusschenin geschoven werd. De grondwet van Gods koninkrijk echter is die ordinantie van zijn heiligen wil, die God vóór de zonde en buiten de zonde om heeft vastgesteld, nl. deze: wie in overeenstemming met God is, leeft; wie niet, wordt verdoemd. Dus altijd is de hoofdwet: dat ὁ ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν heeft de ζωὴ αἰώνιος, maar ὁ ἐργαζόμενος τὸ κακόν-θυμὸς καὶ ἐργή.

Als we dan ook in de openbaring der genade tot aan het einde voortschrijden, vinden we altijd èn in het Oude Testament èn in het Nieuwe Testament, dat wij moeten verschijnen voor den Rechterstoel: 2 Cor. 5: 10; Gal. 6: 5; Openb. 2: 23; Rom. 2: 10.

Daarom waagden we bij de behandeling van de justificatie dan ook de poging, om de justificatie uit het oordeel af te leiden, en toonden daar ter plaatse aan, hoe die rechtvaardigmaking eerst tot realiteit uitgebracht wordt in het oordeel, als de uitverkorenen realiter justii verschijnen.

God dus heeft, afgescheiden van den zondeval en de heilsopenbaring, een grondwet in zijn koninkrijk, die het eeuwige leven verzekert aan wie goed doet, en verbolgenheid en toorn aan hen, die der ongerechtigheid gehoorzaam zijn.

Alzoo is er bij God, afgedacht van de zonde, een κρίσις, een maatstaf.

Dit nu heeft Gomarus en Maccovius er toe gebracht, om te zeggen, die openbaring is absoluut, en dus moest het, toen God menschen schiep, vaststaan, dat er uit de creandi zouden komen tot εἰρήνη. Alzoo moet er bij God, eer nog de gedachte van zonde bij Hem opkwam, reeds bij de gedachte aan scheppen, een keur geweest zijn op de objecten, die tot eere zouden komen.

Walaeus c.s. voelden dit wel, maar hadden deze bedenking: Indien wij de menschen in de *verkiezing* beschouwen als creandi et labiles, dan moeten we ze ook als creandi et labiles nemen in de *verwerping*. Dan heeft God dus besloten niet alleen om menschen te scheppen, die tot de τιμὴ zouden komen, maar ook, om menschen te scheppen, die tot de ἐργή zouden komen. Die gedachte nu, dat God, afgescheiden van de zonde, menschen zou geschapen hebben om eeuwig rampzalig te zijn, stuitte tegen de borst, minder, omdat er dan een verdoemenis zou zijn, maar omdat uit deze beschouwing de stelling zou volgen, dat van de creandi et labiles de uitverkorenen worden geschapen met de bestemming om te vallen, en daarna gered te worden, maar de verworpenen met de bestemming om te vallen, terwijl dan de zonde juist moest komen, om een rechtvaardiging te vinden voor die verwerping. Zoo wordt God de auteur der zonde. Dan moet er een rechtvaardiging komen voor het feit, dat zij verworpen zijn.

Zoodra men het Supra-lapsarianisme zóó voorstelt, zoodat de electie en de

verwerping nudis naturalibus komen, krijgt men inderdaad, dat God is de opzettelijke auteur der zonde. Dan is Walaeus volkomen in zijn recht, want elke voorstelling, die God tot auteur der zonde maakt, moet absoluut worden verworpen. Onze eigen consciëntie komt daartegen in verzet, en alle zedelijk karakter en menschelijke verantwoordelijkheid gaan te loor, indien dit wordt toegegeven. Dan drukte God eerst het git in den arm, om daarna dien arm af te zetten.

Hiermede is intusschen de zaak niet afgedaan.

Overall, waar wij komen bij den overgang van het tijdelijke in het eeuwige, van het eindige in het oneindige, is er voor ons een klove, die wij nooit kunnen overbruggen. Er zijn dus altijd twee zijden van de quaestie, die wij beide moeten vasthouden. Ook bij deze hoogst interessante quaestie hebben we dien overgang van den raadslag Gods in het creatuurlijke, en dan is het plicht :

1<sup>e</sup> de dingen te bezien van Gods zijnde, opdat God aan zijn recht kome.

2<sup>e</sup> de ding te bezien van 's menschen zijde, opdat de mensch verantwoorde-lijk blijve.

De klove kan alleen worden overbrugd door een ophaalbrug; eerst waar de beide deelen van de brug elkaar raken, komen beide tot hun recht.

Doch, nu vragen wij: Bestaan de bezwaren, die ingebracht zijn tegen het Supra-lapsarianisme dan niet bij het Infra-lapsarianisme? En zie, ook daar bestaan die bezwaren evenzeer! Immers, men kan zich nooit God denken in verband met den loop der geschiedenis zonder te zeggen, dat God alwetend is. Volgens het Infra-lapsarianisme stond het zóó, dat God menschen zou scheppen met de intentie dat zij allen aan Hem zouden kleven, maar tevens met de goddelijke voorwetenschap, dat die personen in zonde zouden vallen, en tevens met de voorwetenschap, dat van die gevallen een klein deel slechts de genade zou aannemen, en het grootste deel aan de eeuwige rampzaligheid ter prooi zou zijn. Hieruit volgt toch, dat men dit wetende, geen menschen zou scheppen! Want indien men dan toch menschen schept, valt de aansprakelijkheid voor de rampzaligheid op den Schepper. Het Infra-lapsarianisme zou dus alleen zijn doel bereiken, als de noodzakelijkheid om te scheppen aan den Schepper kon worden opgelegd. Maar nu God vrij was; nu het feit, dat de menschen zóó geschapen zijn en niet anders, uit Gods vrijmacht voortvloeide, komt de verantwoordelijkheid toch evenzeer op God neêr.

Op het standpunt van den Infra-lapsariër blijft de positie van den Schepper even onhoudbaar. En daarom, die weg mag nooit betreden! Wij moeten zwijgen bij den sprong van het oneindige in het eindige. We mogen geen consequente lijn doortrekken, maar de lijn, die uit God afloopt naar de schepping moet worden afgebroken dáár, waar de zonde zou komen te liggen voor Gods rekening.

Wat is dan het hooge belang van het Supra-lapsarianisme?

De Infra-lapsarii leeren, dat God de menschen heeft geschapen met de intentie, dat zij goed zouden zijn, maar Hij voorzag, dat ze in de zonde zouden vallen, en uit die gevallen verkoos Hij zich eenigen uit. Hun leer is *niet*, (letten we hierop wèl!) dat God eerst verkoos nà den zondeval; neen, zij gelooven evengoed aan een eeuwig raadsbesluit als de Supra-lapsarii.

Maar tegen dit standpunt hebben we nu één groot bezwaar, n.l. dat geredeneerd wordt uit de *voorwetenschap Gods*. Het was juist het standpunt der Arminianen, dat de electie plaats had *praevisa fide*, en hiervan wilde natuurlijk geen enkele gereformeerde weten. Doch, dan ligt de vraag voor de hand: waarom mag ik niet rekenen met de *praevisa fides*, en wel (zooals de Infra-lapsarii doen) met het *praevisum peccatum*? Bij het antwoord op die vraag stonden ze geslagen tegenover de Arminianen. Wel kan ik zeggen: God heeft niet met zijn voorwetenschap gerekend, maar beweer ik, dat God wèl met zijn voorwetenschap rekende ten opzichte van het *peccatum*, eilieve! waarom mag dan niet evengoed aangenomen, dat Hij met zijn voorwetenschap rekende, ten opzichte van de *fides*?

Doch, — waarom mag in het raadsbesluit Gods nooit worden gerekend met de voorwetenschap? Wat wil dat zeggen: met de voorwetenschap rekenen? Is het dan God die bepaalt, of het creatuur? Natuurlijk gaat dan de bepaling uit van het creatuur. Dan bestaat er geen raadslag Gods, maar een notarieele acte van hetgeen de mensch bepaald heeft. Dan is God geen God meer, maar de geheele orde omgekeerd.

De zaak staat dus zóó, dat de Infra-lapsarii terecht het ethisch moment van de verantwoordelijkheid verdedigen, terwijl de Supra-lapsarii verdedigen, dat de mensch van God afhankelijk is. De eersten verdedigen het anthropologisch, de tweeden het theologisch moment. Daar nu èn het ethische èn het theologische moment beide moeten worden vastgehouden, en beide voor ons nooit logisch te vereenigen zijn, moeten beide lijnen gelden, de theologische, waar we spreken over den raadslag Gods, zijn eer, zijn wil; — het ethische, als we handelen over zonde, schuld, verantwoordelijkheid. Indien we dit niet doen, worden we òf Arminianen òf Antinomianen. Gereformeerd, is, beide momenten onwrikbaar vast te houden.

Nu zullen we terugkeeren tot het onderwerp, dat ons bezig houdt: en wel tot de vraag, hoe nu deze zaak met de kerk samenhangt. Kort uitgedrukt kunnen we zeggen, dat het Infra-lapsarianisme er toe leidt om de kerk te beschouwen als een *aggregaat*, terwijl het Supra-lapsarianisme ons brengt tot de *organische beschouwing* der kerk.

In de Gereformeerde kerken is de aggregatorische beschouwing overheer-

schend geworden, en dit hing juist hiermede samen, dat het meerendeel onzer theologen Infra-lapsarii was. Had het Supra-lapsarisch standpunt meer op den voorgrond gestaan, dan ware ook de organische opvatting der kerk meer tot haar recht gekomen.

Wat is een organisme? Een organisme is een creatuur, dat orgaan is voor een daarachter schuilende kracht, die tot openbaring moet komen. 't Woord „natuur” drukt die kracht uit in het organisme van planten- en dierenrijk, d. i. een actieve kracht, die in een boom of plant werkzaam is: „φύσις”.

Neem ik nu een mechanisme. Al neem ik een houten paal, die nog zoo zwaar is, — er zit geen kracht achter. Een boom daarentegen heeft een wortel en in dien wortel een drijvende kracht, die in dien boom werkt.

Is de kerk zulk een organisme, dan moet ook zij een creatuur zijn, waarin een daarachter schuilende kracht zich levenwekkend openbaart. Die levenwekkende kracht nu is de Heilige Geest. De kerk genomen als aggregaat evenwel, is de bijeenvoeging van losse atomen. Maar de kerk moet zijn een wijnstok met wortelen. Bij een aggregaat toch missen we allen wortel. Dat de kerk nu een wortel heeft, vloeit voort uit het Supra-lapsarisch standpunt, terwijl uit het Infra-Lapsarianisme volgt, dat zij geen wortel kon hebben.

Stel ik mij een oogenblik op Infra-lapsarisch standpunt, dan ligt daar vóór mij de massa perditionis. Hieruit worden *a* en *b* en *c* uitgelicht, terwijl *d*, *e* en *f* in hun verloren toestand blijven liggen. Nu kan ik *a*, *b* en *c* wel daarna met een band der liefde bijeenbinden, maar ze hebben geen wortel. Stel ik mij daarentegen op Supra-lapsarisch standpunt, dan ligt daar vóór mij het organisme van de menschheid, en na den val dat organisme door een innerlijken kanker verdorven. Maar nu is het genadewerk niet, dat uit dat organisme enkelen worden uitgelicht, maar dat van den verkankerden boom de niet-verkoren takken worden afgesneden en het gave hout nu op zijn ouden wortel voortgroeit. Kort uitgedrukt kunnen we dus zeggen, dat het Supra-lapsarianisme het organisch karakter der kerk handhaaft, omdat het het electie-besluit niet losmaakt van het scheppingsbesluit (*creandi et labiles*), terwijl het Infra-lapsarianisme noodwendig moet vervallen tot een aggregatorische opvatting der kerk, omdat op dit standpunt het besluit der verkiezing buiten verband staat met het besluit der schepping (*creati et lapsi*).

Een geliefde tekst die de Infra-lapsarii meenen te kunnen bezigen voor de verdediging hunner voorstelling is deze: „Is deze niet een vuurbrand uit het vuur gerukt?” (Zach. 3 : 2). Maar niet het geheele beeld, alleen het tertium comparationis mag hier worden overgebracht.

In het supra-lapsarianisme ligt dus niet alleen de handhaving van Gods raadslag, maar ook van de organische opvatting der kerk, en tevens juist

hierom biedt het waarborg tegen alle spiritualisme, methodisme, anabaptisme enz. Dat al deze ketterijen op onzen vaderlandschen bodem zoo welig opgroeiden, is vrucht van het Infra-lapsarianisme, dat bijna algemeen werd aangehangen.

Of men dan onder de vromen toch ook niet iets vindt, dat wijst op de organische zijde der kerk? Jawel, maar geheel losgemaakt van het denkbeeld *kerk*, alleen met betrekking tot de unio mystica met Christus; alleen dus in mystieken zin. Overal neemt men waar, dat zij, die eenzijdig den nadruk leggen op de mystieke zijde van het Lichaam van Christus, onverschillig zijn voor de kerk, in die mate zelfs, dat zij om den doop weinig geven en het avondmaal minachten. Tot zulke droeve gevolgen komt men, als er niet meer theologisch gedacht wordt. Daarom is het zoo noodig, dat de Gereformeerden weer tot zuiverder kennis der waarheid worden opgeleid.

Hoe is nu het standpunt der Heilige Schrift in zake het Supra- en Infra-lapsarianisme? Zij doet de momenten, voor elk der standpunten aangenomen, tot hun recht komen. Voor elk zullen we één plaats citeeren.

Het eerste standpunt, van de Supra-lapsarii, is dat van den brief aan Efeze.

Ef. 1 : 4. De niet gelukkige vertaling heeft gemaakt, dat juist Arminianen en Ethischen van deze plaats hebben misbruik gemaakt. Dat „opdat” finale staat hier volstrekt niet uitgedrukt; het wordt dan, alsof God van zijn zijde gaf de uitverkiezing, en wij van onze zijde het heilig zijn daaraan moesten toevoegen. Dat is volstrekt niet de bedoeling der woorden. De zin is, dat Hij het is, die ons ἐξελέξατο, en dat Hij het is, die maken zou, dat wij zouden zijn heilig en onberispelijk voor Hem, hetgeen bewezen wordt door hetgeen onmiddellijk volgt: προσρίσασθαι ἡμῶν. Het onbesmet zijn is gevolg van de ἀπολύτρωσις, en deze is door God bewerkstelligd. Dit is dus het zuiver Supra-lapsisch standpunt.

Rom. 5 : 8 v.v. echter, wordt het geheele werk Gods gerekend van af het punt, dat wij ἡμαρτωλοί zijn. Dit is dus het zuiver Infra-lapsarisch standpunt.

Aan deze beschouwing moeten we een andere observatie toevoegen.

Van die organische beschouwing kan men ook een afgodje maken. Dan wordt het eenig motief: een organische opvatting te hebben, en anders deugt niets. Dit afgodje is niets anders dan het Pantheïsme. De Pantheïst komt steeds aandragen met zijn organisch proces, maar op het standpunt van Gods Woord moet dat organische begrip altijd dienstbaar zijn aan het maintainen van de eere Gods. Het organische is niet om het organische, maar om te vindiceeren de Majesteit Gods, de Theodicee tegenover de poging van Satan. Immers, ware dit niet zoo, dan was er toch wel een andere weg geweest, om een organische kerk te krijgen. God had dan alleen na den val Adam, Eva, Kaïn en Abel in de hel behoeven te werpen, en aanstonds een

nieuw menschelijk geslacht kunnen scheppen, dat vaststond in de perseverantia sanctorum. Ook had God uit het gevallen menschdom, de losse, verkorene elementen tot één organisme kunnen samenbinden. Doch, in beide deze gevallen, had Satan den triumpf weggedragen, dat hij en niet God gelijk had, toen hij zeide, dat de schepping *niet goed* was. Weten we toch wel, dat in die woorden, dat God zeide, *dat het zeer goed was*, de groote antithese ligt uitgedrukt tusschen de stelling, die God en die Satan inneemt. De zonde komt dan ook altijd alleen hierop neer, dat de mensch aan Satan gelijk geeft, en de eeuwige victorie, het *ἔπιμαρτύριον* bestaat daarin, dat God het wint. Dit is het geheele beloop der Heilige Schrift, dat alles gericht wordt op het ééne einde: *dat God gerechtvaardigd wordt*. Daarom zal in de uitkomst moeten blijken, dat datzelfde organisme, hetwelk God schiep, behouden wordt.

Uit dit gezichtspunt, dat God hetzelfde organisme, dat Hij schiep, behoudt, vloeien de volgende consequenties voort :

1<sup>e</sup> Volgens de goddelijke ordinantiën komt een groot deel der personen, in wie God de Heere het werk der wedergeboorte tot stand brengt, niet dan door een langzaam proces tot ontwikkeling. (Wat dit : „een groot deel” wil zeggen, laten we een oogenblik loopen).

Op zichzelf genomen, kon de wedergeboorte in eens finaal, en de zondaar op één oogenblik een heilig wezen zijn. Maar de wedergeboorte is niet een opeens voldongen feit, maar zij doorloopt een vorm van proces.

Wij zien *a.* een kiem van wedergeboorte ;

*b.* een nog niet uitbotten van dien kiem ;

*c.* een uitbotten van dien kiem ;

*d.* een doorgaan van dat uitbotten, soms 60, 70 jaar ;

*e.* een voltooiing bij den dood.

Op die voltooiing bij den dood moet vooral worden gelet. Op de genade, die God in het sterven verleent, wordt maar al te weinig nadruk gelegd. Onze Catechismus noemt in vraag 42 de dood „alleen een afsterving van de zonden en een doorgang tot het eeuwige leven.” Dit wordt in den regel voor geen tiende part van zijn verreikende strekking verstaan. Hetzelfde drukt de Catechismus uit, wanneer hij zegt, dat in dit leven slechts een klein beginsel der gehoorzaamheid gevonden wordt. De groote greep in de wedergeboorte heeft plaats in het moment van den dood. Dan slaat de Heilige Geest zijn grooten slag.

Wanneer nu God machtig is, om in het sterven de heiligmaking, die in het geheele leven van den mensch nog slechts tot een klein beginsel gebracht werd, op eens door een daad van genade te volmaken, dan begrijpen we aanstonds, dat het proces, hetwelk de wedergeborene doorloopt in dit leven, geen noodzakelijkheid is voor God. Hij had het ook in eens kunnen tot stand brengen.

Maar, nu is dit proces bij de wedergeboorte er juist ter wille van het organische karakter der kerk. Zal dit organische karakter blijven bestaan, dan moet er samenhang blijven tusschen die kerk en het menschelijk geslacht. In den enkelen mensch treedt dan het menschelijk geslacht op als de *παλιὸς ἄνθρωπος*, en de kerk als de *κινὸς ἄνθρωπος*. Zoolang de wedergeborene hier rondwandelt, moet hij het verband met den *κόσμος* blijven gevoelen, en dit ware verloren, indien hij een heilige was. Terwille van dat verband moest de wedergeboorte dus een proces hebben.

Tevens wordt nu een licht geworpen over de verwarring, die bij het begrip „wedergeboorte” insloep, nl. of zij was op te vatten als de levenskiem dan wel als doorgaande wedergeboorte. Welnu, men mag niet alleen spreken van de wedergeboorte sensu potentiali; niet alleen van de korrel, die in de aarde wordt gelegd. Neen, het heele proces, de dood daarbij niet uitgesloten, is alles die ééne wedergeboorte, waarbij men onderscheiden moet tusschen de inplanting van de levenskiem, rechtvaardigmaking, heiligmaking en dood.

Ten slotte begrijpen we nu ook, waarom het Perfectionisme zoo heftig is bestreden door de Gereformeerde kerk. 't Kwam op met de stelling, dat Gods kind een heilige is. Volkomen waar! Maar bij hen leidde dit tot dwaling, omdat zij geen organische, maar een atomistische opvatting hebben van de kerk. (Denk aan de Anabaptisten en Kwakers!) Bij hen, met hun aggregatorische beschouwing der kerk, moest men wel het perfectionisme vinden, omdat voor hen de ratio wegviel voor een proces in de wedergeboorte; immers boven toonden wij aan, dat het organisch verband samenhangt met het procesmatige der wedergeboorte.

2<sup>e</sup> Hiertegenover staat, dat de Heilige Schrift en de confessie en alle dogmatieken scherp hebben leeren onderscheiden tusschen hetgeen potentia en actu in Gods kinderen bestaat.

Wanneer ik mij in de lente een tulpenbol aanschaf, dan kan ik niet zeggen, dat ik de tulp nog moet hebben, want potentia bezit ik haar reeds. Het actu uitkomen is niet iets, wat er bijkomt, maar wat er vanzelf uit voortkomt. Dit moeten we sterk vasthouden, omdat al het organische daarop berust, dat het alles in zich draagt, wat het hebben moet, en daardoor staat het lijnrecht tegenover alle mechanisme. We vinden dus in de tweede plaats voor het organisme dezen eisch: *dat het alles in kiem moet bezitten, wat er uit zal komen*. Als we dan ook in de Heilige Schrift lezen, dat tot de geloovigen gezegd wordt: „Gij zijt heilig”, dan mag dat nooit verwaterd worden, door b.v. te beweren, dat dit zou beteekenen: „afgezonderd”, of: „op het heilige terrein gesteld”. Neen! In den persoon van den geloovige is volkomen heiligheid aanwezig, evenals bloem en blad en kleurenpracht volkomen aanwezig zijn in den



tulpenbol. Nooit mag in het genadewerk de zaak symbolisch worden opgevat, maar alleen *realiter*, anders is de geloovige geen kind van God, vandaar dat in de ééne Heilige Schrift 1 Joh. 3 tegenover Rom. 7 staat. In Rom. 7 het organische proces; in 1 Joh. 3 de stellige uitspraak: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀμαρτίαν οὐ ποιεῖ* (vs. 9). En waarom niet? "Ὅτι τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει." „Σπέρμα”, d. i. de organische, reële kiem, die alles in zich besluit.

3<sup>e</sup> Niet al Gods kinderen worden na de wedergeboorte onmiddellijk uit dit leven opgeroepen van de aarde naar den hemel. Velen moeten nog een tijdlang hier beneden vertoeven. Is dit dan voor henzelf noodig? „Ja”, op het standpunt van Rome en van het Arminianisme. „Neen”, op het standpunt der Gereformeerden, want alles, wat tot onze zaligheid noodig is, werd geschonken in de rechtvaardigmaking door Christus' bloed. Denken we ons een oogenblik in, dat inderdaad hier op aarde nog iets door ons voor onze zaligheid moest worden uitgewerkt, dan waren alle kleine kinderen, die vroeg wegsterven, hopeloos verloren; zij zouden niet in de gelegenheid zijn, dat werk voor hun behoudenis nog tot stand te brengen.

De worsteling in dit leven voor Gods kind, — dit sta op den voorgrond! — is dus voor de zaligheid niet noodig. Waartoe dient zij dan? Eerst wanneer wij de ware reden kennen, waarom die worsteling onmisbaar is, zijn we met haar verzoend. Zij dient:

1<sup>e</sup> om ons Gode dankbaar te betoonen, opdat Hij door ons worde verheerlijkt;

2<sup>e</sup> opdat door onzen godzaligen wandel anderen mogen gewonnen worden.

Hoe heerlijk stelt ons hier wederom de Catechismus het doel voor oogen, dat God zich heeft voorgesteld met den strijd van zijn volk. Een nieuw licht wordt er op geworpen. Aanstonds toch ontdekken we hier weer het organisch verband, nl. het werken van den een op den ander.

Een geheel andere consideratie is deze, dat, wanneer we spreken van het menschelijk geslacht als organisch geheel, we niet alleen kunnen denken aan personen, door familiebanden verbonden, maar ook aan het menschelijk leven. Het organische leven leeft een gemeenschapsleven, zoowel *social* als *ethisch* en *intellectueel*:

*a. Social*: Door allerlei usantiën zijn de mensen aan elkaar verbonden, en ook in dat gemeenschappelijke sociale leven komt het organisme van de menschheid uit. Het is een macht ten goede of ten kwade. *Dat sociale leven kwam van God. Dat sociale leven bedierf Satan; het moet wedergeboren worden in huisgezin, maatschappijen staat*

*b. Ethisch*: Het ethische leven van den mensch komt eerst door de samenleving tot zijn recht. Daar is geen ethisch leven zonder sociale samenleving. Een kluizenaar bv. kan niet stelen. Ook hierin komt het organisch karakter van de menschheid uit. *Dat ethische leven kwam van God. Dat ethische leven bedierf Satan. Het moet wedergeboren worden.*

*c. Intellectueel*: Één mensch op zichzelf kan niet denken. Eerst door de samenleving ontstaat de taal, die het voertuig is voor de gedachte. De denkwereld is product der samenleving. Ook hierin komt dus het organische karakter van de menschheid uit; we verstaan elkaar, omdat we saam in één organisch verband staan. *Die denkwereld kwam van God. Dat intellectueele leven bedierf Satan. Het moet wedergeboren worden.* Vandaar de christelijke wetenschap tegenover de ongeloofige. Onze Vrije Universiteit dankt haar bestaan aan dat organische karakter van de menschheid, hetwelk ook in het intellectueele leven uitkomt. Het geheele menschenlijke leven, ook het intellectueele, moet voor Christus gewonnen worden.

Deze zelfde opvatting gaat door voor elk levensmilieu.

Nu vatten we, dat dit doel nimmer werd bereikt, indien alle menschen onmiddellijk bij de wedergeboorte wegstierven. De *ἀνάγκη*, waarom Gods kinderen nog op aarde moeten toeven, ligt dus hierin, dat het organisch leven van het menschenlijk geslacht moet worden wedergeboren. Indien zij niet op aarde vertoefden, zou er zich geen christelijk leven ontwikkelen, en al datgene, waarin het organische schuilt, zou aan Satan komen.

In de prediking moet deze taak, welke God voor zijn volk weglegde, op den voorgrond worden gesteld. De worsteling hier beneden is geen werk voor de zaligheid der zielen van Gods kinderen, maar een heilige roeping van Godswege, om mede te arbeiden aan de verovering voor Christus van alle terreinen, waarop zich het organische van het menschenlijke leven openbaart.

Ten slotte vloeit uit dat organische leven voort de stand der kerk op aarde. God groepeerd zijn kerk in landen en natiën. Is ook hier *ἀνάγκη*? Had God al zijn kinderen niet in een kring kunnen saambrengen, wonende in één land? We zien echter, dat de bestelling Gods is, dat zijn kerk verspreid ligt, en de Heilige Schrift leert ons, dat eerst in de *ἐπιτελεία τῶν αἰώνων* die apart-zetting zal plaats hebben. Daarbij: God laat zijn kerk wandelen over de aarde. Eerst zien we haar in Azië, daarna in Zuid-Europa, toen in Noord-Europa, nu aanschouwen we haar in Amerika. Dit nu kan alleen verklaard worden uit het organische karakter der kerk. Stonden al de christenen op zichzelf, dan zouden ze de antithese missen en een hemelsch leven op aarde realiseeren. Op geen enkel gebied zou dan het organische tot verwezenlijking komen. Denken we er slechts aan, hoe eerst door den strijd met Sabellianen, Arianen, Remonstranten enz. de waarheid aan het licht kwam. Anders waren we nu nog in het onheldere en onzuivere der apostolische vaders. Ook de stand der kerk op aarde is dus een uitvloeisel van dien eisch. Een andere is de levenskring in Azië, een andere in Europa, en al die kringen samen vormen het organische leven. Aangezien nu al die kringen moeten herboren worden, moet de kerke Gods wandelen over de aarde.

Hieruit volgt, dat alle Spiritualisme, Methodisme en Anabaptisme, dat den aard van het genadewerk miskent, moet worden tegengestaan. Elk dezer drie richtingen heeft haar eigen standpunt, maar alle miskennen zij het organisch karakter der kerk.

Het Spiritualisme zorgt alleen voor zichzelf.

Het Methodisme zorgt alleen voor de ziel van den naaste.

Het Anabaptisme wil wel een nieuw leven, maar separaat naast het leven der wereld; 't wil een nieuw organisme. Geen dezer drie richtingen draagt de eere Gods op het hart, die alleen gehandhaafd wordt, wanneer de oorspronkelijke schepping tot glorie komt.

In een andere observatie zullen we alsnu behandelen *de tegenstelling tusschen den tweërlei weg, dien God voor zijn kinderen heeft besteld*. Er is maar één Naam door welken we moeten zalig worden, maar er is tweërlei weg. Daar is geen zaligheid buiten Christus, de bron van alle genade, en buiten de wedergeboorte als genadewerk in onze ziel gewrocht; maar daarna opent zich tweërlei weg, die zich hierin teekent, dat God niet al zijn kinderen gebruikt voor het zoo even besproken doel. Misschien een even groot deel, dat God niet voor dit oogmerk gebruikt. Niemand kan dit echter uitmaken; maar we weten allen, dat in onze christelijke wereld de helft is weggestorven vóór het komen tot bewustzijn. Nu zijn al die vroeg-wegstervenden òf verloren òf niet; indien niet, dan werkt God in hen de wedergeboorte en blijkt het dus in dezulken, dat God het vertoeven op aarde niet noodig heeft om den mensch tot de zaligheid daarboven te brengen. Het is dus iets geheel anders, of we het verblijf van Gods kinderen op deze aarde als onnoodig en overbodig beschouwen. *Noodig* voor de zaligheid is het niet, maar het doel ligt in hetgeen we hierboven uitvoerig hebben besproken; en daarom, *overbodig* is het evenmin.

Hierbij stuiten we echter op een eigenaardige moeilijkheid. De Heilige Schrift toch wijst ons bijna uitsluitend op dien éénen weg, op den weg, die is afgeteekend voor hen, die nog een tijd hier beneden verblijven. Over den tweeden weg wordt hoogst zelden gesproken. En toch bestaat er een zeer groot verschil tusschen dien tweërlei weg. Zij, die den eersten weg bewandelen, moeten zich bekeeren, gelooven, sacramenten gebruiken enz. Zij, voor wie de tweede weg besteld is, worden met een wedergeboorte in kiem opgenomen in het leven der heerlijkheid en terstond overgeplaatst in de visio. Om dit aanmerkelijk onderscheid aan één zaak duidelijk te doen zien: de eerste helft heeft alles aan Gods Woord; de tweede helft aan het Woord van God niets.

Waarom wijst nu de Heilige Schrift, terwijl er twee zulke geheel uiteenloopende wegen zijn, slechts alleen op den eersten weg?

Het antwoord is eenvoudig: omdat de Heilige Schrift alleen voor de wandelaars op den eersten weg is gegeven. Die andere helft neemt God in zijn onnid-

dellijke verzorging; voor de eerste zorgt Hij door Zijn kerk. De kerk heeft alleen zorg te dragen voor de eerste 50<sup>o</sup>/<sub>o</sub>, en daarom moest ook alleen die eerste weg voor de kerk worden geteekend.

Maar die tweede weg mag daarom niet worden voorbijgezien of ontkend. Over die tweede 50<sup>o</sup>/<sub>o</sub> mag geen verkeerd oordeel worden geveld, gelijk thans in Amerika algemeen de overtuiging heerscht, dat alle jong stervende kinderen zalig worden. Zelfs Hodge ontkomt aan deze dwaling niet. Alleen de jonge kinderen, die *uitverkoren* zijn, worden zalig.

In de prediking mag daarom die tweede weg niet worden geïgnoreerd. Brakel en Smijtegeldt zijn er schuldig aan, dat dit gebeurde. Die weg moet worden getoond, opdat de ouders weten, hoe over hun kinderen, die sterven, te oordeelen. Onze vaders leerden dan ook steeds *én den weg per visionem én den weg per fidem*, maar Brakel spreekt alleen over den éénen weg tot zaligheid door de prediking des woords. Vandaar de strijd tusschen Brakel en Comrie.

Deze beschouwing moet weder helder in het licht worden gesteld, omdat daardoor het rechte inzicht wordt verkregen in den heiligen doop, de christelijke opvoeding en de missie onder heidenen en Joden.

Op de scholen moeten de kinderen beschouwd worden al wedergeborenen. Indien men dit niet doet, dan moet men ze aanzien als dood en dan wordt het toch dwaas om hen te vertellen van den weg der zaligheid. Zoo licht maakt men dit dan weêr goed door zich in te beelden, dat men toch zelf bij de levendmaking der kinderen nog wel iets uitricht. Zoo komt men geheel op een dwaalweg, want dan vermoordt men weêr het gansche oordeel over de zonde, alsof de mensch van nature niet is in een doodsstaat, maar slechts in een slaap verkeert.

We zien, dat dit zaken zijn van het grootste gewicht.

Dat dit oordeel over de jonge kinderen zich grondt op de Heilige Schrift, blijkt uit het ons vermelde feit van Johannes den Dooper (Luk. 1 : 44). Verder zegt ons de Heilige Schrift, dat God uit den mond der zuigelingen zich lof bereid heeft, hetgeen niet zeggen wil, dat het schreeuwen van een kind Gode lof toebrengt, maar dat ook door hen, die als zuigelingen wegsterven, de lof des Heeren kan worden verbreid. Nog getuigt Gods Woord van Jeremia den profeet: „Eer Ik u in moeders buik formeerde, heb Ik u gekend, en eer gij uit de baarmoeder voortkwaamt, heb Ik u geheiligd” (Jer. 1 : 5). Bovenal grondt zich onze opvatting op de daad van den Heiligen Geest bij de ontvangenis van den Zaligmaker.

„Maar, dit waren buitengewone kinderen!” zegt men wellicht. Doch we beroepen ons alleen op de aangehaalde plaatsen om aan te toonen, dat de ziel des menschen reeds in den eersten tijd der jeugd, zelfs vóór het komen tot bewustzijn, een werking des Heiligen Geestes kan ondergaan.

In verband hiermede wijzen we op: 1 Cor. 7: 14, en op ons Doop-formulier. Op deze plaats wordt het kind mede in den heiligen kring opgenomen. (Dit gaat regelrecht in tegen de Methodisten, die in christen-kinderen hetzelfde zien als in heiden-kinderen.) Tevens ligt hierin de solidariteit van de schuld, gelijk ons die in Ex. 20 wordt geleerd, waar God gezegd wordt de misdaden der vaders te bezoeken aan de kinderen. Er bestaat alzoo solidair verband tusschen het ethische leven van de ouders en van de kinderen. Voor het heele menschelijke geslacht wordt die solidariteit geleerd in Rom. 5. Die connexiteit en solidariteit op het negatieve gebied der schuld bestaande, moet dus een forma van het ethische leven zijn en zich dus ook op het positieve gebied van het genadeleven openbaren.

Er is een zeer natuurlijke oorzaak, waardoor dit punt niet tot zijn recht kwam en deze oorzaak ligt in Adam. Immers, ware Adam als kind geschapen, dan was het aanstonds duidelijk geweest, dat ook in een kind de justitia kon aanwezig zijn. Bovendien heeft Adam in den staat der rechtheid geen kinderen gegenereerd, zoodat wij in den aanvang geen kind aanschouwen, dat de justitia originalis bezat. Het eerste kind wordt geboren in peccato. Zou dan Adam, als kind geschapen zijnde, de justitia originalis niet hebben gehad? Maar de leeftijd deed er immers niets toe? Of we Adam als kind denken, of een kind, uit Adam in den staat der rechtheid geboren, nooit kon dit een kind zijn, dat in zonden werd ontvangen en geboren. Hieruit blijkt genoegzaam, dat de voorstelling, alsof het genadeleven alleen aan de volwassenen hangt, geheel erroneus is. De leeftijd doet er niets toe.

Buiten de Heilige Schrift brengt de *psychologie* ons tot hetzelfde resultaat. Deze wetenschap stond evenzeer voor de vraag, of op lateren leeftijd bij de personen zekere gegevens bijkwamen, dan wel of die alle reeds aanwezig zijn. Wordt b. v. het spraakvermogen of het denkvermogen op zekeren leeftijd nieuw aan den persoon toegevoegd? Laat ons terug gaan tot het verstand en den wil. Komen die van buiten af, of zijn zij inhaerent? Zijn ze essentieel of accidenteel?

De psychologie heeft steeds bij al haar onderzoekingen gevonden, dat al die vermogens in de ziel schuilen.

Dit werd bewezen door twee middelen, die men aanwendde:

1<sup>e</sup> al de pogingen, om die vermogens kunstmatig in den mensch te brengen, mislukten;

2<sup>e</sup> alle talenten kwamen uit, ook al ontbrak oefening. Denken we slechts aan den Amerikaanschen vrijheidsorlog. Er waren geen generaals, maar toen de nood drong, bleek, dat in die natie de uitnemendste veldheeren scholen.

Daar, waar nu èn de zonde èn het genadewerk principieel bestaan in

omzetting van verstand en wil, en deze twee reeds schuilend in het kind aanwezig zijn, ligt de mogelijkheid voor de hand, dat èn schuld èn genade reeds in een klein kind aanwezig kunnen zijn.

Hierbij moeten we wel in het oog houden, dat hetgeen wij de ontwikkeling noemen van ons verstand en onzen wil, geen *absolute* maar *relatieve* realiteit is. We bedoelen dit: al wat we hier gedaan hebben voor onze ontwikkeling, is een vorm, die alleen waardij heeft voor den kring, waarin wij verkeerden. Wat hebben we b. v. aan onze kennis van de Grieksche taal in China? Nog sterker komt dit uit, indien wij vergelijken den toestand op de aarde en in den hemel. Al onze ontwikkeling gaat in de eeuwigheid te niet. Daar zal een nieuwe ontwikkeling ons geschonken worden. Dit onderwijst ons ook de Heiland, wanneer Hij spreekt van den struik, die afgehouden wordt om straks nieuw op te bloeien.

In den dood wordt alles door de sikkel van den maaier weggesneden en in den hemel loopt het jonge hout weêr uit in een vorm, passend bij die realiteit. Hieruit blijkt, dat de realiteit van ons bestaan niet ligt in den *vorm* van ons vermogen, maar in den *wortel* van ons vermogen.

We komen dus tot de conclusie, dat we geplaatst staan voor een dilemma, n.l. dat de *αύξησης*, de ontwikkeling noodzakelijk is tot zaligheid of niet. Indien ze wèl noodzakelijk is, dan kan een jong kind niet zalig worden. Is daarentegen onze overtuiging, dat er voor een jong kind wel zaligheid mogelijk is, dan is de *αύξησης* met het oog op deze zaligheid niet noodzakelijk. Dan moet de *αύξησης* een ander doel hebben, en dit ligt dan alleen in de Theodicee.

Ef. 3 : 10. Hier is sprake van de *οίκουημία τοῦ μυστηρίου* als een heilgeheim, dat in den besluitenden God verborgen was. Nu komt God hierbij niet voor als die God, die *τὰ πάντα σώζει*, maar er staat: *ἐν τῷ Θεῷ τὰ πάντα κτίσαντι*. Naar de schepping wordt dus teruggewezen en er wordt gezegd, dat God na zijn besluit zijn werk uitbracht, opdat de *σοφία τοῦ Θεοῦ* zou openbaar worden. Van die *σοφία* wordt gezegd, dat zij *πολυποίκιλος* is, d. i. zij draagt meer dan één kleur. Er is n.l. in Gods raadsbesluit een kleur voor een ontwikkeling zonder zonde en een kleur voor een ontwikkeling met zonde, maar dan van eeuwige glorie, waarin de zonde overwonnen is. Al komt de zonde, toch is er geen teleurstelling in Gods raad. Deze *πολυποίκιλος σοφία* kan daarom niet door deschepping geopenbaard worden; want deze vertegenwoordigt maar één kleur; maar de *πολυποίκιλος σοφία* schittert juist in het genadewerk, in de ecclesia. Daarom heeft de kerk de roeping die *σοφία* te *γνωρίζειν*. Aan wie? Aan de vijandig tegenover God staande macht. Die macht kwam uit de engelenwereld, aan wie het inzicht in die *σοφία* ontbrak, immers die *σοφία* kon eerst in de kerk openbaar worden; daarom is het de kerk, die haar moet *γνωρίζειν*. De kerk op aarde vindt dus niet

haar roeping in de redding van menschen; — deze kon ook tot stand komen zonder de kerk; — maar in de verkondiging aan de ἀρχαί en ἑξουσίαι, dat God door de zonde niet in zijn werk is gestoord, maar toch triumfeert. Dat dit niet door God is uitgedacht, toen het uurwerk eenmaal stuk was, maar de doorvoering is van één enkele Godsgedachte, blijkt uit hetgeen aanstonds volgt in vs. 11: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.

1 Petr. 1 : 12. Hier wordt van dit genadewerk gezegd, dat de engelen er geen inzicht in hebben, en dit was de oorzaak van hun afval. Voor de goede engelen, die staande bleven, blijft het een raadsel en zij verlangen er achter te komen.

Col. 2 : 15. Hier lezen we, dat Christus het χειρόγραφον, dat tegen ons was, aan het kruis heeft genageld, ἀπεκδυόμενος τὰς ἀρχαίς . . . Θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Θριαμβεύω = triumfere de aliquo, d. i. den juichtoon na de overwinning aanheffen, victorie roepen. Het werk van Christus wordt dan ook eerst recht begrepen, als we den strijd nagaan, nà den val der engelen, van Christus met Satan.

Ef. 6 : 12. vs. 10: ἐδυναμώσατε ἐν Κυρίῳ. Die δύναμις is in Christus — κρατός, is de uitwerking van de kracht, — ισχύς is het innerlijk vermogen. Die kracht moet in Gods kinderen zijn om te *strijden*, en dat deze strijd tegen Satan gaat, volgt uit vs. 12. Hier komt dus weer duidelijk uit, dat de kerk geroepen is om de πολυποίκιλος σοφία te toonen.

Ef. 1 : 21, 23. Hier wordt de kerk uitdrukkelijk genoemd en voorgesteld, als daarin haar bestaansreden vindende, dat ze is het πλήρωμα van Christus. Wat is een πλήρωμα? Indien ik een fontein heb, dan komt haar heerlijkheid niet uit in een glas, waarin ik water opvang, maar haar volle heerlijkheid schittert door weerkaatsing in spiegels. Zóó ook bij Christus. Wèl kan Hij zijn macht in zich verborgen houden, maar zij moet worden getoond aan Satan; wat in Hem is, moet naar buiten treden: en dat πλήρωμα nu, waarin Christus' heerlijkheid wordt opgevangen en getoond, is de kerk.

Het resultaat waartoe het behandelde ons gebracht heeft is alzoo, dat de kerk kan beschouwd worden:

òf als uitvloeisel der verkiezing;

of als saamvergadering op aarde.

Hierdoor komen we tot de vierderlei onderscheiding der kerk:

1<sup>e</sup> Ecclesia glorians (zooals ze zal zijn nà het oordeel.)

2<sup>e</sup> „ triumphans (zooals ze nu reeds in den hemel triumfeert.)

3<sup>e</sup> „ militans (zooals ze op aarde strijdt.)

4<sup>e</sup> „ latens (zooals ze nog schuilt in lumbis.)

Deze onderscheiding is gemakkelijk. Moeilijker is de quaestie van de ecclesia visibilis en invisibilis.

Het karakter der kerk op aarde wordt meestal uitgedrukt door den naam : *ecclesia militans*. Deze naam sluit zich het meest aan bij hetgeen we hierboven gezegd hebben over den strijd, dien de kerk heeft te voeren tegen Satan. Al komt de uitdrukking zelve in de Heilige Schrift niet voor, zoo wordt toch het denkbeeld van „strijdende kerk” allerwege in haar aangetroffen.

1 Petr. 5 : 8. De apostel wekt op tot waakzaamheid, omdat die strijd niet ongemerkt toegaat, want de *λέων* sluipt rond op de aarde.

2 Tim. 3 : 13, waar degenen, die nog leven op aarde als slachtoffers worden voorgesteld van de *πονηροί*.

Joh. 15 : 18. Uit het feit, dat de *κόσμος* Jezus' discipelen haat en Hem eerst gehaat heeft, blijkt, dat dit element van worsteling ook ingedrongen is in het organisch leven van het menschelijk geslacht.

Joh. 16 : 33. *ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔξετε.* Hier zien we wederom, dat Satan dat organische leven van den *κόσμος* gebruikt tegen de kerk. *Ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.* Christus heeft dat organische leven dus centraal voor zich gewonnen. Zijn volgelingen weten dit, daarom kunnen ze goeden moed hebben; maar in de peripherie heerscht nog de Christus vijandige macht.

1 Petr. 2 : 11. Uit deze plaats blijkt, dat de tegenstrijdige macht van Satan ook in de personen van Gods kinderen zelf leeft, n.l. in de *σαρκικὴ ἐπιθυμία*, die den krijg voeren tegen het nieuwe leven, dat bij de wedergeboorte in de ziel is ingeplant. Daarom wordt hun geheele leven voorgesteld als een leven van strijd. De voornaamste plaats hiervoor is Ef. 6 : 12—18, waar ons een geheel gewapend krijgsman geteekend wordt. Een parodie hiervan is het heilsleger. Het voelde zeer wèl, dat de kerk een strijd heeft, maar het parodieerde dien strijd door bij zijn optreden aardsche legers na te bootsen. Juist omdat het beeld ontleend wordt aan een aardsch leger, kan de realiteit van dat beeld niet worden overgebracht op het afgebeelde (hier : de kerk).

Hebr. 12 : 4. In vs. 2 wordt Jezus de *ἀρχηγός* genoemd, waar sprake is van *τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα*, en in vs. 4 wordt weêr het leven van den christen voorgesteld als een strijd, waarin een persoonlijke vijand tegenover hem staat, die ten bloede toe moet worden tegengestaan.

In 1 Tim. 6 : 12 en 1 Tim. 1 : 18 wordt die strijd een *κλήσ ἀγῶν* en een *κλή στρατεία* genoemd, en wel omdat in den mensch van nature een strijdlust zit en eerst het doel van den strijd dien strijd *κλήσ* maken kan.

Eigenaardig is het, dat wij juist in de apostolische brieven gedurig van dien strijd hooren gewagen. Telkens wordt die strijdlust aangewakkerd, vooral omdat een der sluwste listen van Satan is, dat hij de schoonklinkende woorden influistert : „weest toch lief en zacht, ontnem aan de kerk haar polemisch



karakter en geef haar het irenische." Dit irenische karakter is evenwel in de brieven nergens aan te toonen.

Col. 4 : 12; Fil. 1 : 27; Rom. 15 : 30; 2 Cor. 10 : 3, 4; Luk. 13 : 24 enz.

### *Ecclesia Visibilis et Invisibilis.*

Deze quaestie is veel moeilijker, vooral door den velerlei zin, waarin van ecclesia visibilis en invisibilis sprake is.

Laat ons daarom een historische toelichting doen voorafgaan.

Vóór Luther is bij de behandeling van den Locus de Ecclesia in de Dogmatiek nergens sprake van deze onderscheiding tusschen ecclesia visibilis en invisibilis. Deze quaestie kon niet aan de orde komen, omdat de verbastering der kerk juist daarin haar oorsprong had, dat men het onderscheid tusschen die beide òf niet zag, òf terugdrong. Immers de radix erroris van de Roomsche kerk licht hierin, dat zij alle onmiddellijke en rechtstreeksche gemeenschap van God met zijn kinderen afsnijdt en alle gemeenschap alleen wil doen plaats vinden door het instrument van de kerk. Dit aannemende, moest de Roomsche kerk wel beweren, dat de uitwendige kerk *de* kerk was en al de epitheta, die in de Heilige Schrift aan de kerk worden toegekend, aan haar toekomen als zoodanig. Deze leer kwam op tijdens Cyprianus.

De uitwendige kerk werd dus opgevat als een soort persoon, een levend wezen, een corpus mysticum, een goddelijk iets, waarin al de heilgoederen en schatten verborgen waren. Nu is het de vraag: waar vind ik die kerk? Het antwoord luidt: in de ecclesia representativa, d. i. de clerus, het orgaan van die kracht. Door de priesteren, als door een kanaal, vloeien de heilgoederen aan de leden toe.

Waar deze fictie nu de heele tendenz was in de Middeleeuwen, spreekt het vanzelf, dat van het onderscheid tusschen een zichtbare en onzichtbare kerk geen sprake kon zijn.

Maar evenzeer gevoelt men, dat, toen de Reformatie weër de Heilige Schrift tot haar recht deed komen en uit die Heilige Schrift een rechtstreeksche gemeenschap van God met de ziel predikte, van het eerste oogenblik af aan gevoeld werd: de kerk, die wij waarnemen, is niet het *σώμα τοῦ Χριστοῦ*. Duidelijk moest nu het onderscheid aan het licht treden tusschen de kerk als corpus Christi en zooals zij zich vertoont op aarde.

Deze onderscheiding deed zich het eerst kennen in den strijd tusschen Luther en Erasmus. Erasmus vroeg: indien de kerk niet is in den clerus, waar was dan de kerk in de Middeleeuwen? Luther antwoordde: „Non eam esse ecclesiam, quae vulgo dicitur, sc. papam et episcopos, sed quosdam pios quos quasi reliquias Deus conservaverat.”

Nu liep echter de zaak in de war. Hoe kwam dat?

Wij kunnen spreken van de invisibiliteit der kerk in verschillenden zin. Daar is nl.

- |                |     |               |                 |
|----------------|-----|---------------|-----------------|
| 1 <sup>e</sup> | een | invisibilitas | essentialis.    |
| 2 <sup>e</sup> | „   | „             | formalis.       |
| 3 <sup>e</sup> | „   | „             | relativa.       |
| 4 <sup>e</sup> | „   | „             | accidentalisis. |

Deze 4 beteekenissen moeten tot haar recht komen en door den theoloog wèl worden verstaan.

*De invisibilitas essentialis* is die invisibilitas, die tot het wezen der kerk behoort en dus altijd absoluut daar is, waar de kerk is. Zij bestaat in het character spiritualis van de kerk.

*De invisibilitas formalis* is geheel iets anders. Als de kerk verstoord wordt, als de ambtsdragers worden gedood, dan kan die kerk als kerk niet optreden en handelen, want daarvoor moeten de leden saamvergaderen, of de ambtsdragers representeeren. De kerk is. er dus in zulk een geval wel, maar als totum kan ze niet uitkomen, noch haar forma openbaren.

*De invisibilitas relativa.* Deze ontstaat door allerlei oorzaken. Wij kunnen b.v. aan iemand niet zien, of hij wedergeboren is; dus de kerk kan ik in hem niet zien. Of ook, de kerk kan invisibilis zijn door de relatio temporis, b.v. van de kerk, zooals ze was tijdens Augustinus, is op dit oogenblik niets te zien. Ook is in dien zin de ecclesia latens et triumfans invisibilis. De invisibilitas relativa hangt dus af van de relaties, waarin ik tot die kerk treed.

*De invisibilitas accidentalisis.* Deze invisibilitas veronderstelt, dat de kerk er wel uitwendig is, maar dat een macht van buiten ons verhindert met haar ons rapport te stellen.

Nu sta dit op den voorgrond, dat in het dogma als zoodanig de laatste drie begrippen van invisibilitas niet thuis hooren. In het dogma van de ecclesia visibilis et invisibilis komt alleen ter sprake de *essentieele* invisibiliteit. Nu wordt die essentieele invisibiliteit heel dikwijls verward met een der drie andere wijzen van invisibiliteit. Luther's antwoord aan Erasmus was dan ook verkeerd, want daarin sprak hij alleen van de formeele en deels van de accidenteele invisibiliteit. Metterdaad is dus dit dogma valsch opgekomen. Veel beter ware het geweest, indien men alleen om de invisibilitas essentialis aan te duiden, gesproken had van „ecclesia invisibilis”, en een anderen naam gekozen had, om de drie andere begrippen van invisibiliteit uit te drukken, b.v. „ecclesia latens”, bedoelende de kerk in zulk een toestand, dat zij door een bijkomende oorzaak niet gezien kan worden. De drie laatste begrippen van invisibiliteit dragen dan ook geen dogmatisch, maar een historisch karakter.

*Invisibilitas essentialis.*

In de eerste plaats vloeit deze invisibilitas voort uit *de ratio hominis*, uit den aard van den mensch. De kerk is geen kerk van engelen af andere creaturen, maar uitsluitend *van menschen* en daarom bepaalt de aard van den mensch ook den aard van de kerk.

De mensch nu is dichotomisch geschapen: psychisch en somatisch en wèl met dien verstande, dat de essentie van den mensch in zijn *ψυχή* en niet in zijn *σῶμα* gelegen is. Ook wanneer de *ψυχή* gescheiden is van het *σῶμα*, blijft de mensch mensch, en de essentie ligt dan in de ziel, die opvaart in de eeuwigheid, niet in het lichaam, dat in het graf wordt nedergelaten. De *σχέσις ψυχική* is alzoo het essentieele van den mensch, terwijl het *σῶμα* voertuig is van de *ψυχή*. Aangezien het nu met de *ratio ecclesiae* evenzoo gelegen is als met de *ratio hominis*, volgt hieruit dat ook de kerk moet bezitten een *σχέσις ψυχική* en een *σχέσις σωματική* en wederom met dien verstande, dat de *σχέσις ψυχική* de essentieële is, terwijl de *σχέσις σωματική* alleen dienst moest doen als voertuig, waardoor de kerk zich kan uiten.

Intusschen, nu is men bij de kerk gewoön niet te spreken van de *σχέσις ψυχική*, maar van de *σχέσις πνευματική*, omdat de *ψυχή* van den mensch niet tot de kerk behoort, eer zij het *πνεῦμα Ἅγιον* ontvangen heeft. Inderdaad maakt dit echter geen verschil.

Bij deze opvatting loopen wij geen gevaar de *ecclesia visibilis* aan te zien voor een tweede kerk naast de *ecclesia invisibilis*, evenmin als de onderscheiding tusschen ziel en lichaam bij den mensch ons brengt tot het aannemen van twee menschen. We gevoelen tevens, dat wanneer we een mensch door hem op te sluiten ook somatisch onzichtbaar maken, deze onzichtbaarheid niets te maken heeft met *invisibilitas essentialis*.

In de tweede plaats vloeit dit dubbele karakter der kerk voort uit de verhouding van God tegenover den *κόσμος*. Overal waar men het Pantheïsme te keer gaat, treden geest en stof, Schepper en creatuur tegenover elkander. Zoo wordt de transcendentio Dei tegenover het Pantheïsme gehandhaafd, d. i. *quod Deus transcendit creaturam*, God nu is *πνεῦμα* en draagt als zoodanig het karakter van *ἄσρατον*, en het creatuur, in die tegenstelling genomen, is *ἔρατον*. Daar nu de kerk is de *מִצְרַיִם אֱלֹהִים*, de ontmoeting van God met zijn schepsel (we zeggen niet volk, omdat het volk daar komt als representeerende den heelen *κόσμος*), moet God in zijn volk woning maken en die inwoning Gods is de eigenlijke forma constituens van de kerk. Daar nu deze inwoning plaats heeft in het onzichtbare deel des menschen, zoo volgt hieruit, dat de essentie der kerk invisibel van aard moet zijn.

In de derde plaats volgt de *invisibilitas ecclesiae* uit het invisibile en geeste-

lijke karakter van alle werkingen, waaruit de kerk geboren en in stand gehouden wordt, t. w.: electio, regeneratio, fides, sanctificatio. Al die werkingen toch zijn geestelijk, ἀσρατά. Deze invisibele werkingen kunnen geen andere dan een invisibel resultaat hebben.

In overeenstemming hiermede spreekt de Heilige Schrift zich in dien zin uit, dat het essentieele niet bestaat in hetgeen voor oogen is, maar in het verborgene.

Rom. 2 : 28. De kerk ontstaat door de wedergeboorte, welke Paulus hier noemt de περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι, en nu staat hier, dat de echte geloovige niet ἐν φανερόν 'στι, maar ἐν κρυπτῷ.

Rom. 9 : 26. Hier vinden we dezelfde gedachte uitgesproken.

Gal. 6 : 16, Fil. 3 : 3. Hier stelt de apostel weer de σάρξ tegenover het πνεῦμα, het invisibele, en zegt nu, dat de essentie niet in de σάρξ, maar in het πνεῦμα is gelegen.

1 Petr. 3 : 4. Petrus vermaant de kerken, dat hun splendor niet moet bestaan in het in vs. 3 genoemde, maar in den κρυπτός τις καρδίας ἄνθρωπος en wel in datgene, wat het eeuwig goed representeert: ἐν τῷ ἁφθάρτω τοῦ πρῶτος καὶ ἰσχυρίου πνεύματος, ὃ ἔστιν ἑνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελέες.

Openb. 2 : 17. Hier wordt in de voleinding het karakter van den geloovige hierin gezocht, dat in zijn hart een keursteen gevormd wordt, waarop door Christus een χαρακτήρ wordt ingedrukt, een ἄνομα καινόν, die onzichtbaar is. In de tweede plaats wordt gezegd, dat de voeding niet bestaat in uitwendig voedsel, maar in het manna, dat verborgen is.

2 Tim. 2 : 19. Wat we hier lezen, dat de Heere weet, wie de zijnen zijn, mag alleen antithetisch worden opgevat. Hier op aarde weet niemand wie de zijnen zijn, dat weet alleen God zelf.

1 Petr. 2 : 5. De kerk wordt hier een geestelijk huis genoemd en dit beeld wordt genomen in tegenstelling met den ceremonieelen dienst onder Israël. In de wezenlijke kerk Gods is geen uitwendig offer, geen zichtbare tempel, maar alleen een geestelijk huis, dat ἐν πνεύματι bestaat. De steenen, waaruit dit geestelijk huis zijn opgebouwd, zijn de geloovigen, die God behouden heeft in de besnijdenis des harten

Hebr. 12 : 18—24. Hier vinden we de opzettelijke tegenstelling aangeduid tusschen de uitwendige en de inwendige kerk.

Ef. 2 : 21, 22. Hier vinden wij bijkans hetzelfde als in 1 Petr. 2, de kerk aangeduid als een κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι.

Luk. 17 : 20, 21. Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν 'στιν, zegt Jezus. Op deze plaats mogen we ons niet zoo maar beroepen. Hier is sprake van de βασιλεία τοῦ Θεοῦ en dit is niet de kerk. De βασιλεία τοῦ Θεοῦ zal eerst in al haar vol-

heid uitbreken, als Christus is wedergekomen. Deze woorden mag men dus niet absoluut opvatten. Ze beteekenen alleen : in deze bedeeeling kan de βασιλεία τοῦ Θεοῦ nog niet komen met παρατήρησις ; hier op aarde is zij nog ἐν τῷ ἔμψυκτον. Maar de tijd zal eenmaal aanbreken, dat het koninkrijk Gods ook uitwendig komen zal. In zooverre mag in de aanhangige quaestie ook deze plaats gelden, als ook de βασιλεία τοῦ Θεοῦ, wat de essentie betreft, onzichtbaar is. Altoos zal de uitwendige glans slechts uitstraling blijven, maar de essentia blijft, dat God de Heere in de zielen regeert en in werkelijkheid is τὸ πᾶν ἐν τῶσιν.

Op Ps. 45 : 14 heeft men ook wel een beroep gedaan, doch hiervan willen we ons onthouden, omdat de woorden „des konings dochter is geheel verheerlijkt inwendig” hier symbolisch voorkomen. Waar nu bij een symbolisch stuk niet de verklaring uitdrukkelijk gevoegd wordt, mag men in de dogmatiek zich daarop niet beroepen. Daartoe zou eerst moeten vaststaan :

1<sup>e</sup> of des konings dochter de kerk is.

2<sup>e</sup> of alle trekken van het beeld geestelijk mogen worden overgebracht.

Staat hiermede nu het onzichtbare karakter der kerk vast, dan moet dit karakter, omdat het essentieel is, ten allen tijde van het paradijs af, aan de kerk zijn eigen geweest en steeds bewaard blijven, ook bij de afgestorvenen. Wel is het mogelijk, dat de visibiliteit wegvallt, terwijl de kerk toch kerk blijft ; maar nooit kan de invisibiliteit verloren gaan, want dan is er geen essentie, dus geen kerk meer.

Men kan wel kerken hebben met een σώμα, maar waaruit na verloop van tijd 't geestelijk wezen wegviel, zoodat er geen enkele geloovige in overbleef. De uitwendige vorm kan nu nog gevonden worden, maar die visibiliteit op zichzelf is niet voldoende om de kerk te poneeren. Het is een praalgraf, maar het κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι is er niet in aanwezig.

Ten slotte moeten we bij de bespreking van het essentieele der invisibilis, nog hierop wijzen, dat de kerk object van geloof is. Daarom is zij opgenomen in de 12 geloofsartikelen. Op Roomsche standpunt zou dit niet gezegd behoeven te worden : daar ziet men de kerk. Juist omdat de kerk in haar essentie invisibilis is, is ze object van geloof.

De kerk doet zich dus van twee zijden voor :

1<sup>e</sup> invisibilis, zoo we uitgaan van de electie.

2<sup>e</sup> visibilis, „ „ „ „ den dienst des Woords.

Onze Catechismus van de kerk handelende in vr. 54, gaat uit van het visibele karakter. Doordat de Zone Gods zich een gemeente vergadert, wordt de uitwendige zijde van de kerk geboren. De achtergrond wordt echter ook genoemd, als gesproken wordt van de verkiezing.

Art. 27 van onze Confessie bedoelt eveneens het uitwendig optreden der kerk.

In de tweede plaats merken we op, dat het steeds de strekking van de kerk moet zijn, om in het visibele op te treden. De visibilitas is niet essentieel, maar zij moet liggen in de strekking van de kerk. De mystiek loochent dit. Vandaar dat zij de sacramenten en de gemeenschap verachtte. Dit mystieke karakter nu druischt regelrecht in tegen de roeping der kerk. Uit de instelling van den dienst des Woords, de sacramenten, den dienst der barmhartigheid blijkt genoegzaam, dat de kerk kan Godswege geroepen is in het zichtbare een openbaring te zoeken.

Ten andere ligt die strekking van de kerk in de natura hominis. De mensch toch is niet een atoom, maar deel van een geslacht. Dit organische in den samenhang van mensch en mensch eischt het optreden der kerk in het zichtbare, daar ze eerst dan dat sociale karakter vertoont.

In de derde plaats: De kerk heeft ook de roeping ontvangen om te getuigen tegenover den *κόσμος*, hetzij om dien *κόσμος* tot geloof te brengen, hetzij om het oordeel, dat op hem rust, te verzwaren. Ook dit is alleen mogelijk, wanneer de kerk in het uitwendige optreedt.

Nog een enkel woord voegen we hieraan toe over de visibilitas en de invisibilitas in de verschillende stadiën der kerk.

De *ecclesia latens* bedoelt al die nog ongebornen personen, die in de uitverkiezing liggen. Die *ecclesia latens* bestaat dus in de voorkennis Gods, maar voor ons schuilt ze op aarde nog volkomen, en wèi in lumbis van het tegenwoordige geslacht. Die *ecclesia latens* draagt dus haar essentieel invisibel karakter in daad der uitverkiezing, maar tevens haar visibel karakter in die menschen, die eenmaal de vaders zullen blijken te zijn van de personen, die tot haar behooren.

In de uitgekomen kerk op aarde is altoos het tweeledig karakter aanwezig, zoowel van het zichtbare als van het onzichtbare. Daar is geen tijd, waarin God zijn uitverkorenen niet heeft, dus, er is geen tijd, waarop God zijn essentieele kerk niet heeft. Nooit ontbreekt alzoo in volkomen zin de visibiliteit. De kerk toch is niet eerst dan zichtbaar, als ze haar geheelen dienst en inrichting heeft, maar ze is reeds iets visibel, zoodra er slechts eenig verband bestaat van enkele geloovigen. Dit heeft dus met de quaestie van het Instituut nog niets te maken. Zijn er wedergeborenen, dan is er altijd iets van de kerk van Christus te merken; dus, zekere visibiliteit.

Die visibiliteit kan zijn:

1<sup>e</sup> geheel afwezig.

2<sup>e</sup> ten deele aanwezig.

3<sup>e</sup> volkomen aanwezig.

1<sup>o</sup> *Geheel afwezig* is ze alleen bij de ontslapenen. De ecclesia triumfans mist alle visibiliteit; zij bestaat uit personen, alleen met psychische substantie, die dus alle instrument missen om zich zichtbaar te maken. In die psychische substantie hebben ze gemeenschap met Christus, maar ze kunnen zich niet naar buiten openbaren. Worden ze dan weer zichtbaar, wanneer ze bij de opstanding hun *σῶμα* terug erlangen? *Stricto sensu*: neen, want met het intreden van het Regnum Glorïae houdt de kerk op, omdat *kerk de naam is van de vergadering der geloovigen in tegenstelling met den κόσμος*. Dus: voor de ecclesia triumfans is, vóórdát de gezaligden hereenigd worden met hun lichaam, alle visibiliteit absoluut onmogelijk en wanneer zij hun lichamen terug krijgen, vormen zij geen kerk meer, maar openbaren zich als de *λαός τοῦ Θεοῦ*

2<sup>o</sup> *Volkomen aanwezig*. De visibiliteit is volkomen aanwezig, als de heele kerk van Christus op aarde als één samenhangende eenheid in de volheid van haar dienst zich kan openbaren. Op de eerste conciliën had de visibiliteit bijna een volkomen karakter.

Hierbij vestigen we de aandacht op den *splendor ecclesiae*.

De Roomsche kerk noemt onder de notae der kerk ook den splendor. Den Christus op Thabor noemt zij den Christus in splendore. Zij wijzen er op, hoe onder Israel de tempel in al zijn schoonheid stond en hoe ook in de Openbaring, in de beschrijving van het Nieuw Jeruzalem, een teeken wordt gegeven van den splendor, zij beweren, dat de Majesteit des Heeren eischt, dat ook nu de kerk optrede in uitwendige glorie. Dit hangt samen met de dwaling van Rome, die de visibilitas met de invisibilitas vereenzelvigd.

Hiertegenover hebben onze Gereformeerden er steeds op aangedrongen om toch de geheele gedachte van den splendor ecclesiae te laten varen. Op aarde is de kerk *serva*, de dienstmaagd des Heeren in knechtsgestalte. Daarom nam de Gereformeerde kerk alles weg, wat tot den uitwendigen glans behoort. Nooit echter bestreed de Reformatie om de kerk in het zichtbare te laten optreden. De confessie betuigt zelfs, dat niemand mag nalaten deze roeping te vervullen, ook al ware het, dat de plakkaaten er tegen waren. Dit raakt de quaestie van de visibilitas tegenover het mystieke systeem, dat in dagen van vervolging vooral veel verleidelijks heeft. Een stille christen in zijn binnenkamer staat aan geen vervolging bloot en beeldt zich heel gemakkelijk in, dat hij nog beter doet dan een ander, die ondanks het gevaar zijn roeping toch niet laat varen.

*Het Verbond*. De quaestie van het genadeverbond komt hier alleen ter sprake, voorzoover ze de visibiliteit der kerk raakt. Veel te weinig is het bij de bespreking der visibilitas in aanmerking genomen. Men zegt wel eens: kerk en genadeverbond is hetzelfde en onderscheidt dan op dezelfde wijze, als

men de kerk beschouwt in haar zichtbaar en haar onzichtbaar karakter, tusschen een uitwendig en een inwendig genadeverbond. Evenwel, deze voorstelling leidt geheel op een dwaalspoor.

De aard van een verbond en de essentie van een verbond brengt mede, dat het *openbaar* is. Waarom? Omdat een verbond altijd gesloten wordt tusschen twee, en uit de noodzakelijkheid dier twee partijen het openbaar karakter voortvloeit. Het genadeverbond op aarde kan dus alleen daarin werken, dat het op de door God bestelde bedingen aangeboden en door den mensch aangenomen wordt. Eerst daardoor ontstaat de verbondssluiting. Uit iemands wedergeboorte in het verborgen kan geen verbondssluiting volgen. Daar moet een daad Gods en een daad van den mensch zijn, waardoor hij de bedingen aanneemt.

Nu spreekt het vanzelf, dat een mensch die bedingen Gods niet te weten komt, indien de kerk niet in het zichtbare optreedt. Iemand kan wel op zich zelf staande in zijn bijbel van dat verbond lezen, maar niemand kan het hem aanbieden. Eerst in den dienst des Woords treedt iemand op met bevoegdheid van Godswegen om hem het verbond aan te bieden, krachtens het sleutelambt.

We zien dus, dat, waar bij de kerk het essentiële ligt in het invisibele, bij een verbond de essentie ligt in de uitwendige aanbidding en aanneming.

In de tweede plaats moet de tegenstelling tusschen de ecclesia en het verbond van een andere zijde worden gevat. Het verbond vertegenwoordigt het religieuze element. Door het verbond treedt elke ziel in persoonlijke relatie met God. Bestaat nu het wezen der religie daarin, dat er rechtstreeksche gemeenschap plaats heeft tusschen God en de ziel, dan ligt juist in het verbond dit religieuze karakter; vandaar dat bij de Roomschen, die de kerk plaatsen tusschen God en de ziel, het verbond totaal weg is, en bij de Gereformeerden, die het geloof aan de rechtstreeksche gemeenschap tusschen God en de ziel herstelden, de verbondsleer op den voorgrond trad. Niet eerst Coccejus begon hiermede, maar reeds terstond na de Reformatie kwam de verbondsleer op, zooals genoegzaam blijkt uit ons Doop- en Avondmaal-formulier. Het verbond is juist het leggen van dien onmiddellijken, rechtstreekschen band tusschen God en de ziel.

Juist dit echter maakt, dat het verbond, wat de personen betreft, niet gelijk staat met het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. In het verband zijn getreden allen, die de bedingen van het verbond aanvaard hebben. Van inwendige en uitwendige bondelingen te spreken is dan ook eigenlijk ongerijmd. Waar nu echter tal van personen tot het verbond zijn toegetreden zonder uitverkoren te zijn, zoo volgt hier niet uit, dat daarom het verbond voor hen werkeloos is. Integendeel, op



dezulken oefent het een zeer sterke werking uit, n.l. tot verzwaring des oordeels. Immers het beding sluit altoos in, dat hij, die niet door het verbond zalig wordt, door de toetreding zijn dood verergert. Dit is de zin van de woorden, die Jezus in Matth. 11 tot Kapernaüm, Chorazin en Betsaida sprak. Die betuiging van Christus, dat het Tyrus en Sidon in den dag des oordeels verdragelijker zal zijn, dan den inwoners dier steden, berust alleen hierop, dat Tyrus niet tot het verbond was toegetreden — Kapernaüm wel.

Men mag dus de leer van het verbond en de leer van de kerk niet verwarren. Het verband tusschen die beide ligt hierin, dat de kerk de opdracht heeft ontvangen om dat verbond aan te bieden, te bewaken en de verbondsregelen te bedienen. Voor dat overige zijn het twee geheel afzonderlijke consideratiën :

de kerk is de vergadering der geloovigen.

het verbond is de rechtstreeksche betrekking tot God.

### § 3. *De Constitutio der Kerk.*

„De constitutio ecclesiae ligt in de decreten Gods in zooverre

1<sup>e</sup> het besluit der electi bepaalt en aanwijst, wat in het genus humanum de kern is, die de idee voor ons geslacht in absolute voltooiing van heiligheid en glorie zal realiseeren;

2<sup>e</sup> in het besluit alle bepaling ligt voor de organische verbindingen der menschheid, gelijk die in de kerk moeten uitkomen;

3<sup>e</sup> in het besluit alle bepaling ligt van de genadewerkingen en genademiddelen, die uit het verdorven genus humanum de kerk moeten doen uitkomen, ze in stand houden en tot haar doeleinde leiden.

In dezen zin genomen, vormt zelfs de constitutio Mediatoris slechts een onderdeel van de constitutio ecclesiae. Geheel gefundeerd in de belijdenis van Vader, Zoon en Heilige Geest, is ook de kerk in God, eer ze door het opus exeuns naar buiten treedt, maar ook als ze naar buiten treedt, moet de beschouwing der kerk altoos principieel van den Vader uitgaan, om juist daardoor in de oorspronkelijke schepping van het genus humanum haar uitgangspunt te vinden.

Hieruit vloeit tevens voort, dat de kerk zoo oud is als ons menschelijk geslacht en dat elke voorstelling moet afgesneden, alsof de kerk eerst met Johannes den Dooper of ook op den Pinksterdag gesticht ware. Geen oogenblik is de menschheid zonder kerk denkbaar, zoomin als de vrucht zonder kern of pit. Toch erlangde deze kern eerst het bepaalde karakter van kerk nà den val door de genade aan Adam bewezen en op Abel en Seth overgebracht, en is dit speciale karakter der kerk transitoir, in zooverre het na den oordeelsdag in het Regnum gloriae overgaat. Breidt men daarentegen den naam van „kerk” ook uit tot het Regnum gloriae, dan behoort ook reeds de pas geschapen mensch vóór den val in het paradijs er toe. Juister is het daarentegen de kerk als zoodanig eerst na den val te laten optreden, en nà den oordeelsdag in het *λῆξις τοῦ Θεοῦ* te laten opgaan.

Deze kerk had aanvankelijk geen eigen forma, die van het gewone menschelijke leven onderscheiden was en teekende zich alleen af door groep tegen groep, de Sethieten tegenover de Kaïnieten. Zelfs nog in Melchizedek is de gestalte der kerk met die van het burgerleven één.

Eerst door den zondvloed wordt dit anders, aangezien alleen de kerk in de ark gered wordt en geheel het overige menschedom ondergaat. Maar in deze geredde kerk staat naast Sem ook Cham en Jafeth, zoodat in het kerkelijk familieleven van Noach beide elementen vermengd zijn. Hierdoor nu zou het leven der kerk allengs verstikt zijn geworden, zoo het niet ware gekomen tot separatie; die komt dan in Abraham, Izaäk en Jakob en in heel het volk der Hebreëen, welk volk ook wel een gemengd karakter droeg, maar zóó, dat de forma vitae in Israël geheel door de idee der kerk werd beheerscht. Toch is deze scheuring in het menschelijk geslacht (tusschen Israël en de heidenen) slechts tijdelijk en het groote *μυστήριον* Gods blijft zijn goddelijk plan en voornemen om aan het genus humanum in zijn kern, Christus als Nieuw Hoofd te schenken en door Hem deze kern van ons geslacht weer uit alle volken en natiën te laten opkomen. Vandaar dat de kerk eerst na den Pinksterdag van het burgerlijk en gezinsleven losgeweekt, tot een eigen forma komt, die tegelijk èn oecumenisch is, èn door de burgermaatschappij wordt heengestren-geld zonder zich er mede te vereenzelvigen.

Met Constantijn ontstaat de verleiding om de forma der kerk haar zelfstandigheid te laten prijs geven, zoodat zij weër te sterk met de forma der burgermaatschappij ineenvloeide; en wèl poogde de Reformatie hier-tegen te reageeren, maar ze deed dit alleen op Calvinistisch standpunt van uit het juiste beginsel en heeft elders, en later bij verval ook bij de Calvinisten, door de valsche idee der Nationale of Volkskerk de door-werking van deze zoo noodzakelijke reactie gestuit.

Thans eerst, nu de anti-christelijke machten in staat en maatschappij het op de uitvloeijing van het christendom en dus ook van de kerk toe-leggen, begint de forma der kerk allengs weër zelfstandiger uit te komen en bereidt zich een periode van zuiverder kerkelijk leven, maar ook van nieuwe vervolging voor. Uit deze laatste worsteling kan nooit de kerstening van het geheele genus humanum komen. De afloop der historie is ons geprofeteerd als kritisch-dualistisch, en bestemd om door de vol-strekte scheiding van kern en bolster nà den oordeelsdag in een geheel andere bedeeing over te leiden."

### **Toelichting.**

In een eerste observatie staan wij voor de vraag: Wanneer is de kerk begonnen?

Onze gereformeerde vaders gaven van meet afaan een schriftuurlijke belijdenis, wanneer zij zeiden, dat Christus van den aanbeginne der wereld zijn uitverkorenen vergadert. Toch mag het niet worden ontweinsd, dat men tijdens de Reformatie de beteekenis van deze belijdenis niet genoeg heeft uitgewerkt.

Slechts in één opzicht deden zij dit. De Reformatoren n.l. hadden er belang bij te zeggen, dat in de middeleeuwen de ware kerk schuilend voortbestond, en hiervoor beriepen zij zich op de zeven duizend, die in Elia's dagen de knieën voor Baäl niet hadden gebogen. De aandacht der Reformatoren was bij de beschouwing van de geschiedenis achter de Reformatie steeds hierop gericht, om het bestaan der kerk te vindiceren ook daar, waar zij niet uitkwam. Zoo ging men ook verder terug tot de ark van Noach en tot Seth. Dogmatisch werd dit aldus betoogd: Christus is koning en aangezien een koning niet kan zijn zonder onderdanen, moet ook de kerk van Christus steeds hebben bestaan. Feitelijk vatte men de zaak dus meer historisch op en na den strijd met Rome, werd het groot gewicht van de zaak niet meer ingezien. Vandaar dat dan ook dit stuk niet meer werd gepredikt.

Dit duurde tot op *Coccejus*, die met zijn foederaal-theologie een de waarheid vernietigende nieuwigheid inbracht. De strijd tusschen Coccejus en Voetius was een principiëele strijd om de waarheid Gods. In den vorm zijner voorstelling was Coccejus schriftuurlijk en trok daardoor veel vromen aan. Hetzelfde zien wij in onze dagen in de school van Beck, die van geen dogmatische formules, alleen van schriftuurplaatsen wil weten. De vrome harten worden daardoor ingenomen en toch leidt hij ongemerkt terug tot het Roomsche standpunt van werkheiligheid, daar hij de vrucht voor den boom aanziet. Coccejus eveneens had te doen met een Schriftgeloovend volk. Hij zeide, dat God in een reeks verbonden met zijn volk had gehandeld. Maar wat deed hij hierbij? Hij stelde de waarheid Gods voor, alsof zij in een langzaam proces ware begrepen, zoodat wij van lieverlede van minder tot meerder waarheid gebracht werden. Zoo kwam het, dat de tegenstelling tusschen Oud en Nieuw Verbond sterk moest worden op den voorgrond gesteld. Eindelijk beweerde hij, dat de geloovigen onder het Oude Verbond niet waren zalig geworden.

Deze bewering nu bracht het oude thema van den oorsprong der kerk weër op het tapijt. Meer en meer kwam men er toe, om haar origine in den aanvang der wereld te loochenen, en haar te laten beginnen bij Christus.

De *Lutherschen* waren op dit punt even onbetrouwbaar als Coccejus. Ook zij stelden het Oude Testament verre beneden het Nieuwe Testament. Nu nog is men in Luthersche landen volslagen onbekend met het Oude Testament. Een psalmbundel hebben zij niet. De oorzaak van de minachting van het Oude Testament bij de Lutherschen is echter een andere en ligt in Luther's antithese tusschen de rechtvaardigmaking door het geloof en de werken. Zij verwarden n.l. den Joodschen dienst met het werkverbond, en zagen de bedeeeling van Israël veel te veel aan voor een bedeeeling van dat verbond

In de derde plaats hechtten ook de *Anabaptisten* weinig aan het Oude Testament. Zij meenden, dat Christus een geheel nieuw rijk kwam stichten. In Israël zagen zij het civiele leven en het burgerleven ineengestengeld.

Alleen de Calvinisten kwamen tot een juister inzicht aangaande den oorsprong der kerk en zij brengen dit tot uiting langs twee wegen.

1<sup>e</sup> *Door hun opkomen voor de Heilige Schrift.* De Lutherschen spreken altijd van het „Evangelie,” maar de Calvinisten geven den geheelen bijbel aan de menschen in handen. Dan kwam ook door het zingen der psalmen dadelijk bij hen het besef, dat in Israël inderdaad Gods kerk was.

2<sup>e</sup> *Door hun Theologisch standpunt* in tegenstelling met het soteriologische der Lutherschen. Zij gingen uit van de uitverkiezing, het cor ecclesiae, en niet van de uitwendige apparitie. Vandaar dat ze niet bevangen werden door een beschouwing van verschillende fasen in de Openbaring, noch door het zien van een tegenstelling in Oud en Nieuw Verbond. Neen, waar de electie eeuwig was, zochten ze de kerk in alle tijden. Gaat men daarentegen uit van het Luthersche, soteriologische standpunt, dan krijgt men die tegenstelling tusschen schaduw en licht. Niet dat de Lutherschen of Coccejus loochenden, dat de kerk er was van den aanbeginne der wereld, maar in de toepassing en uitwerking werd dit stuk pro memoria uitgetrokken. De Gereformeerden daarentegen stonden in deze waarheid gefundeerd, aangezien zij uit hun standpunt voortvloede.

Wat nu de zaak zelf betreft, moet men de kerk altijd van den aanbeginne der wereld laten uitkomen, omdat zij haar oorsprong neemt uit het Decretum Dei. Hierbij echter moet de fout vermeden, dat men alleen uitgaat van het decretum electionis. Vooral de Infra-lapsarii maakten zich daaraan schuldig. De correctie van deze fout vindt men in de gereformeerde systemata het best op de plaats, waar sprake is van de media gratiae. God heeft n.l. niet alleen personen uitverkoren tot zaligheid, maar heeft ook al de middelen gepraedestineerd om die uitverkiezing te realiseren. Het dieper inzicht in de zaak ging echter feitelijk geheel te loor.

„*Constitutio ecclesiae*” is een naam, dien we gekozen hebben in navolging van de bekende uitdrukking: „*constitutio Mediatoris*,” aanduidende de aanstelling van Christus als Messias in het raadsbesluit Gods. In denzelfden zin kan men ook spreken van een *constitutio ecclesiae*, en daarmee is dan niet bedoeld een bestek voor de kerk, door God als Architect ontworpen. Dit voert tot een dorre denkgymnastiek, van alle religie losgemaakt. Neen! het decreet Gods is nooit een plan of bestek, omdat plan en bestek anthropologische begrippen zijn, die op God niet mogen worden overgebracht. Wanneer er een

decretum Gods is omtrent de kerk, dan liggen in het decreet tevens alle potenzen en energieën, waaruit die kerk zelf voorkomt. God zet in het decreet niet eenige stippen: menschen, die uitverkoren zijn, maar uit het decreet zelf vloeien de potenzen en energieën, waaruit straks de kerk als leven dorganisme opgroeit. Daarom stelden onze vaders steeds op den voorgrond, dat het besluit Gods is: de besluitende God. Wanneer we spreken van het besluit Gods, dan hebben we altijd te doen met God zelf. De Eeuwige God is die God, die altijd uit zijn Wezen en Majesteit besluitende is.

Nu gevoelt men, dat men het electie-besluit nooit mag losmaken van de overige besluiten. De mystieken, die altoos vragen, of zij nu wel uitverkoren zijn, vervallen in dit euvel. Maar eigenlijk is er maar één decretum Dei, als één organisch geheel, uit God geduriglijk opdoemende. Wanneer we dit toepassen op de constitutio ecclesiae, dan gevoelen we, dat we het electie-besluit nooit los mogen beschouwen van het decretum creationis. De constitutio ecclesiae komt eerst tot haar recht, als men die beide in onafscheidelijk verband neemt. De ecclesia is geen optelsom van  $a + b + c$ , personen, die tot haar behooren, doch een sociologisch begrip, terwijl dit er niet bovendien aan toegevoegd wordt, maar dit sociologisch begrip ligt in het decretum creationis. In dit decretum creationis ligt de menschheid als een organisch geheel, als een totum quid, als een corpus, dat membra heeft, terwijl die membra door beenderen, skelet, pezen, verbindingen en saamvoegselen verbonden zijn. Nu ligt de constitutio ecclesiae hierin, dat de personen eerst dan de kerk vormen, als ze in dat organisch verband treden en dat organisch verband ligt niet in het electie-, maar in het scheppings-besluit.

Hebben we dus niet alleen te rekenen met het electie-besluit, maar ook met het decretum creationis, toch zijn we er nog niet met de aanwijzing van het organisch verband, dat in het laatste ligt opgesloten. De kerk als kerk komt eerst uit, wanneer het decretum salutis of gratiae daarmede in verbinding treedt. Dit decretum kan men ook noemen de constitutio Mediatoris, omdat alle genade centraal in Christus besloten is. Die constitutio Mediatoris verschijnt dan als een der onderdeelen, waardoor de constitutio ecclesiae tot haar recht komt. Men zou ook wel de constitutio Mediatoris op den voorgrond kunnen stellen, en dan de constitutio ecclesiae opvatten als het besluit waardoor aan Christus onderdanen gegeven worden, maar dit is niet de normale wijze van opvatting. God heeft niet de wereld in zonde geworpen en daarna gered, om Christus eere te geven, maar de Zoon heeft zich zelf in het besluit laten stellen als Middelaar, en daarom zijn Hem na zijn vernedering de heidenen gegeven tot een erfdeel.

Wanneer we nu deze drie decreta samenvatten: het *decretum electionis*, de

*constitutio ecclesiae* en de *constitutio Mediatoris*, dan moeten we dit niet opvatten als een schema, maar als realiteit. Dit wil zeggen: de kerk is in God van eeuwigheid aanwezig, niet naar haar existentie, maar naar haar essentie. (Essentie is alles wat in God bestaat, — existentie is alles wat buiten God bestaat.) Welnu, de kerk, zooals ze in de *constitutio ecclesiae* ligt, is in God als opus immanens, en de existentie bestaat eerst dan, wanneer dit opus immanens overgaat in een opus exeuns. In dit onderscheid schuilt het diep religieuze karakter van het Calvinisme. Elk opus exeuns bestond reeds in God van eeuwig als opus immanens. De Heilige Schrift noemt dit de *πρόγνωσις*.

1 Petr. 1 : 2. 1 Petr. 1 : 20. Aan deze plaats zien we duidelijk, wat de apostel onder *πρόγνωσις* verstaat. Tegenover het *προεγνωσμένους*, wat van Christus gezegd wordt, stelt Petrus het *φανερωθείς*. en dit wordt steeds gezegd van iets, dat vroeger reeds aanwezig was, maar door bijkomstige omstandigheden niet *φανερόν* werd. Christus als Mediator was er dus reeds vóór zijn menschwording, krachtens de *constitutio Mediatoris*, maar eerst door de vleeschwording *ἐφανερώθη*. Om dit uit te drukken zegt Petrus, dat God Hem *προέγνω*. Zoolang het scherm nog neêrgelaten is, ziet de wereld er nog niets van, maar vóór het scherm wordt opgetrokken, heeft toch God reeds alles gezien. Het *πρόβρισεν* wil zeggen, dat Hij ze heeft besteld, maar het *προέγνω* beteekent, dat Hij ze heeft gekend. Het moet dus alles reeds in God zijn aanwezig geweest; eerst daarna gaat het van Hem uit als opus exeuns. Daarom zeiden onze vaders, dat alle opera exeuntia aan de drie personen gemeen zijn, terwijl de onderscheiding tusschen de personen alleen te pas komt bij de opera immanentia. Dezelfde gedachte, die ten opzichte van de kerk in dat *προέγνω* ligt, is ook uitgesproken in:

Spreuken 8 : 22, 23, 20, 31. Gesproken wordt van de eeuwigheid, toen nog niets bestond. Toch was toen reeds Christus er als Middelaar, en zijn vermakingen waren met de menschenkinderen. Dit nu was alleen mogelijk door de *constitutio ecclesiae*.

Deze essentie ontstaat eenvoudig hierdoor, dat Hij die personen constitueert; de existentie, doordat Hij ze scheidt. Het eerste heeft dus plaats vóór de schepping in het decreet, en is daar volledig staande als object voor God.

De Arminianen e. a. putten die *πρόγνωσις* uit de voorwetenschap. Dit is een overbrengen op God van de *πρόγνωσις*, zooals die bij menschen bestaat, een anthropomorphistisch begrip. Bij God kan nooit iets bloot door praesentia in zijn kennis zijn, omdat er nooit iets geschapen kon zijn, wat Hij niet te voren besteld heeft om geschapen te worden.

Hand. 2 : 23. Evenals 1 Petr. 1 : 29 wordt ook hier van de *constitutio Mediatoris* gesproken, en de *πρόβρισις* en *πρόγνωσις* bij elkaar genoemd.

Gen. 18 : 19. Dezelfde gedachte der voorkennis ligt ook hier ten grondslag. Dat Abraham tot vele volkeren zou worden, had tot oorzaak, dat God hem kende. Deze kennis nu is wederom onverklaarbaar, tenzij Abraham van eeuwigheid essentieel voor God bestond.

Exod. 2 : 25. „God kende hen”, d. i. Hij had Israël vooruit gekend als zijn volk, als het voorwerp zijner barmhartigheid.

Jer. 1 : 5. Ook hier wordt gesproken van de constitutie, in het Hebreeuwsch door יָדָה uitgedrukt.

De electie geeft dus alleen een eeuwige destinatie aan voor bepaalde personen. Dit echter is nog niet voldoende om een kerk op te leveren. Voor een kerk zijn noodig :

- 1<sup>e</sup> personae met een bepaalde destinatie ;
- 2<sup>e</sup> ligamenta corporantia, om die personen onderling tot één corpus te verbinden ;
- 3<sup>e</sup> de media gratiae et vires, waardoor die personen tot één corpus verbonden, tot de zaligheid kunnen komen.

*Ad 1.* In het decretum creationis ligt nu de *προσέρισις* van de personen, omdat daarin ieders aard en karakter gedestineerd ligt. In de kerk treedt maar niet op een zeker aantal personen, maar God heeft noodig een Paulus en een Luther, en de eigenschappen, die God voor zijn instrumenten noodig keurde, hebben ze gekregen in de schepping.

*Ad 2.* De ligamenta corporantia zijn noodig krachtens het organisch verband, waarin die personen gezet zijn. Deze ligamenta zijn :

- 1<sup>e</sup> *physica*, aangezien de personen door banden des bloeds zijn verbonden. Wel is er geen erfzegen, maar toch houdt de electie rekening met de geslachten en familiën.
- 2<sup>e</sup> *socialia*, in zooverre God in het decretum creationis het menschelijk geslacht deed optreden, opdat het zich zou groepeeren in geslachten, rassen en allerlei kringen. Ook die kringen komen voor in de kerk ; denken we slechts aan het heilig avondmaal.
- 3<sup>e</sup> *ethica*. Dat ook deze ligamenta ethica van invloed zijn in de kerk, blijkt uit den band der liefde, die het organisme samenbindt.
- 4<sup>e</sup> *religiosa*, omdat de band der gemeenschap moet worden gevonden met den Vader in de hemelen.

Al deze ligamenta liggen in de *constitutio ecclesiae*.

*Ad 3.* De media gratiae zijn onmisbaar. De kerk kan geen existentie krijgen zonder den Middelaar, zonder dienst des Woords, der sacramenten, enz.

Dit decretum constitueert nu de kerk als een opus immanens in God. Zal echter de existentia komen, dan is de vaste regel en volgorde deze, dat de natura voorop gaat, en de gratia volgt.



1 Cor. 15 : 46. De zaak wordt hier theologisch gezien, en in dien zin het natuurlijke vooropgezet, terwijl het geestelijke volgt, d. w. z. dit stuk wordt in verband gezet met God, zijn Wezen en decreten. Zoo komt de constitutio ecclesiae ook trinitarisch tot haar recht, nl. dat men de kerk niet alleen doet voortkomen uit den Zoon en den Heiligen Geest, maar, gelijk het altijd moet, ook uit den Vader verstaat.

1 Cor. 8 : 6. De apostel wijst er op, dat we bij de ecclesia niet kunnen volstaan met op den Christus terug te gaan, want dan krijgen we wel het moment in het goddelijk Wezen „*δι' οὗ*”, maar nog niet „*ἐξ οὗ τὰ πάντα*.” Deze woorden „*ἐξ οὗ*” wijzen juist terug op de creatie.

*Undenam fit ecclesia?* Waar is de kerk begonnen? Nu komen we dus van de essentia tot de *existentia ecclesiae*. De gereformeerde kerken leerden steeds: de kerk bestaat van den aanbeginne der wereld, en niet van af den Pinksterdag, of van af de roeping van Abraham. Dit moet ons na het voorafgaande wel duidelijk zijn. Wanneer toch in die ecclesia het gevallen genus humanum weër opkomt, dan moet de kerk wel daar beginnen, waar de mensch valt, want begon ze later, dan zou ze het genus humanum niet kunnen omvatten. Door deze belijdenis wordt het dualisme overwonnen. De kerk staat niet separaat naast het menschelijk geslacht, maar het genus humanum herleeft in de kerk. Van Christus uit, is dit: Christus richt weder op den *לְהַבְרָא* van Israel, geboren uit het familieleven van Abraham. Abraham werd geroepen met de belijdenis, die hij uit Ur der Chaldeeën medebracht. Ook in Melchizedek werd de aanwezigheid der kerk bespeurd.

Theologisch genomen, wordt de existentie van den beginne der wereld geëischt op grond van Rom. 5, waar de twee verbondshoofden ons worden voorgesteld. Adam hield op verbondshoofd te zijn, toen hij viel en werd op hetzelfde oogenblik door Christus vervangen.

Ten tweede leert Rom. 5 dat de schuld afrekenet van Adam; de verlossing was dus terstond noodzakelijk; derhalve moest de kerk optreden van den aanbeginne der wereld.

Uit het feit, dat die kerk niet aanstonds als een instituut is opgetreden, volgt, dat er een existentie van de kerk zijn kan ook zonder instituut. Dit vinden we in de dagen van Elia, toen God zeide, dat er nog 7000 waren, die zich voor den Baäl niet gebogen hadden, en in de middeleeuwen, toen de kerk haar existentie had in de ware geloovigen.

Wanneer we op en nà den Pinksterdag het optreden der apostelen nagaan, dan zien we, dat zij niet bedoelen een nieuwe kerk te stichten. Duidelijk blijkt dit uit de rede van Stephanus, die terugwijst op het werk door God in Israel gewrocht. Ook beroepen de apostelen op den Pinksterdag zich alleen

op de belofte aan Israel gegeven, ja, Petrus roept zelfs uit: „Want u komt de belofte toe en uwen kinderen.” Op de toen bestaande kerk maakt hij al die beloften toepasselijk.

In de gelijkenis, die Jezus uitsprak aangaande den wijngaard, welke aan andere landlieden gegeven wordt, komt duidelijk uit, dat dezelfde wijngaard en geen nieuwe aan anderen wordt afgestaan. Ook in de gelijkenis van de bruiloft wordt het niet voorgesteld, alsof voor hen, die van de uitgangen der wegen waren saamgeroepen, een nieuwe bruiloft wordt aangericht, nadat de genooden niet waren gekomen.

De eenige vraag, die overblijft, is, of we de woorden: „van den aanbeginne der wereld” moeten opvatten *ante of post lapsum*.

We antwoorden het liefst: *post lapsum*.

Een absoluut oordeel is niet mogelijk, omdat het ervan afhangt, wat men onder ecclesia verstaat. Verstaat men onder ecclesia het menschelijk geslacht, zooals het uit Gods hand voortkwam en leefde, zonder nog zijn toorn verwekt te hebben, dan bestaat de kerk reeds *ante lapsum*. Dit hangt samen met de quaestie, of de kerk eeuwig zal voortbestaan of niet. Neemt men de kerk reeds aan *ante lapsum*, dan moet men haar ook bijbehouden *post iudicium*. Maar beter is, haar te laten bestaan *a lapsu ad iudicium*.

Vraagt men, hoe de Heilige Schrift zich in deze quaestie uitlaat, dan staat dit vast, dat in de Openb. van Johannes het woord „ecclesia” niet meer voorkomt na hoofdstuk 3, na de brieven aan de zeven gemeenten. In dit apocalyptisch visioen treffen we het geen enkele maal aan. Dit argument wordt nog sterker, als men bedenkt, dat cap. 22 : 16 het woord nog eens terugkomt, maar daar, waar het visioen uit is en de last wordt gegeven om het visioen op aarde aan de kerken bekend te maken. In het visioen wordt de kerk aangeduid als *λαὸς τοῦ Θεοῦ*, terwijl ook een vaste term is „de 144 duizend.”

Dit stemt overeen met hetgeen Paulus mededeelt in 1 Cor. 15 : 24 v.v. Hier wordt ook een overgang van toestand geleerd. De ecclesiologische bedee-ling is dus een tijdelijke bedee-ling. Eerst geeft de Vader al de almacht aan den Zoon en daarop volgt een moment, waarop de Zoon weer alles overgeeft aan den Vader. Hiertegen beroept men zich op Hebr. 12 : 23, waar gesproken wordt van de ecclesia in den hemel. Dit strijdt evenwel niet met het zoeven genoemde, want tot de wederkomst des Heeren hooren ook de uitverkorenen in den hemel tot de kerk. Alleen komt eenigszins in gevaar de uitdrukking „ecclesia triumfans,” vooral van de Roomschen afkomstig; maar dit is eenvoudig een term, die kan bijgehouden worden.

Een tweede vast gegeven in de Heilige Schrift is, dat de Heilige Schrift altijd de kerk verbindt aan de *πίσις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, aan de *σωτηρία*. „Kerk” is in

de Heilige Schrift altijd een soteriologisch begrip, en al wat soteriologisch is, houdt op, als de σωτηρία volkomen is. Dan is er geen sprake meer van een Middelaar, vergeving van zonden enz. Dit soteriologisch karakter van de kerk nu houdt op bij de wederkomst des Heeren.

Staat het derhalve vast, dat men niet dan ten onrechte aan de kerk een eeuwig bestaan kan toekennen, dan volgt daaruit, dat de kerk eerst kan beginnen post lapsus, want bij Adam vóór den val kwam geen σωτηρία te pas.

Wat we hierboven behandelden, staat in nauw verband met het slotgedeelte van de paragraaf, waarover we in deze laatste observatie spreken.

Is het goed gevat, dat de kerk bedoelt het genus humanum weër zuiver voor God te stellen, dan ligt het in den aard der zaak, dat de ecclesia eerst daar existentie heeft, waar er een onderscheid bestaat tusschen het genus humanum en de kerk. Vóór den val is het genus humanum טוב, en na den oordeelsdag is weggesnoeid en in de hel geworpen alles, wat niet goed is. Na den oordeelsdag dus is het weër טוב. Dat drukt de apostel uit door het beeld van de bruid zonder vlek en zonder rimpel. Daarentegen in de periode tusschen den val en het oordeel is de kerk iets anders dan het menschelijk geslacht, en het laatste een begrip van breeder omvang dan het eerste: „velen zijn er geroepen, maar weinigen uitverkoren”; „een klein kuddeken.”

Alleen in die tusschenperiode nu, waarin de ecclesia en het genus humanum uit elkaar vallen, is het woord „ecclesia” noodzakelijk en door de Heilige Schrift gebruikt. Om echter die onderscheiding tusschen genus humanum en ecclesia duidelijk in te zien, moeten we de aandacht vestigen op de relatiën, waardoor het genus humanum en de ecclesia zijn uit elkander getreden.

De kerk begint in Adam en Eva met nog identiek te zijn met het menschelijk geslacht. Nauwelijks echter krijgen ze kinderen, of het onderscheid wordt geboren, aan de ééne zijde Abel, die tot de kerk behoort; aan de andere zijde Kaïn. Beide echter hooren tot het menschelijk geslacht, zoodat dit aanstonds grooter is dan de kerk. Abel valt uit door den broedermoord en dan zijn er weër twee personen in de kerk, totdat Seth geboren wordt. De kerk krijgt nu eerst een eigen existentie hierdoor, dat het onheilige element zich afscheidt van het menschelijke leven. Kaïn vlucht en scheidt zich af. We vinden dus hier een separatie, maar een separatie van het booze. Twee deelen van het menschelijk geslacht staan dus naast elkaar. De kerk is echter niet van het menschelijk leven onderscheiden, want onder de Sethieten is geen apart kerkelijk instituut of eigen organisatie. Ten tweede is dat goede deel, dat aan de godzaligheid vasthoudt, het eigenlijke centrum van het menschelijk leven.

In dien vorm gaat het leven voort tot op de groote gebeurtenis van

Gen. 6, waar we lezen, dat de בְּנֵי־הָאֱלֹהִים de בְּנוֹת־הָאָדָם aanzagen, hetgeen door de orthodoxe kerk steeds zóó is verstaan, dat de dochteren van Kaïn een verzoeking werden voor de Sethieten, dat dezen haar huwden, en de separatie alzoo een einde nam.

[Een enkel woord ter toelichting. Vooral in onze eeuw is over deze plaats groote strijd geweest.

1<sup>e</sup> De Rabbinisten stelden het voor alsof de bené-haëlohim aanzienlijken waren, en de benôth-haädam meisjes van minderen stand, zoodat de eersten een huwelijk aangingen beneden hun stand. Echt rabbinistisch-aristocratisch!

2<sup>e</sup> Anderen zagen in de bené-haëlohim engelen, die meisjes verleid hebben. Daaruit zou dan een reuzengeslacht zijn geboren, dat de goddeloosheid deed toenemen. Deze voorstelling heeft een dubbelen steun:

a. van het Pantheïsme, dat altijd het een uit het ander doet voortkomen. Een engel en een mensch mogen geen twee verschillende wezens zijn, elk van eigen soort. Vandaar al die voorstellingen van thegonieën en mythologieën en heroën. Door Schleiermacher kwam dat pantheïsme in de theologie.

b. Zij zocht steun in een exegese. De engelen worden herhaaldelijk in de Heilige Schrift בְּנֵי־הָאֱלֹהִים genoemd. Men wijst daarvoor op Job 1 : 6, 21; Ps. 29 : 1 enz. Dit is volkomen waar; maar menschen worden evenzeer aangeduid met den naam: bené-haëlohim: Ps. 73 : 15; Deut. 32 : 5; Ps. 80 : 16. Ps. 82 : 6; Hos. 2 : 1 enz. De samenhang moet dus uitmaken wie bedoeld zijn. Welnu, zegt men, er staat, dat de בְּנֵי־הָאֱלֹהִים zich vermengen met de בְּנוֹת־הָאָדָם. Waren de bené-haëlohim nu geen engelen, dan zou er alleen staan, dat ze zich met de benoth vermengden. Maar: בְּנֵי־הָאָדָם, בְּלִי־הָאָדָם enz. duidt volstrekt niet altijd aan: *alle* menschen, maar zeer dikwijls het gemeenere deel van de menschheid. Jes. 32 : 20; Richt. 16 : 7 wordt hetzij Israël, hetzij een bepaald persoon onderscheiden van הָאָדָם, evenals in het fransch „tout le monde” gebruikt wordt met exceptie van den persoon, die het woord bezigt. Zoo wordt ook hier „bené-haädam” gebruikt voor de groote massa, het publiek, en „bené-haëlohim” voor de kinderen Gods.

Exegetisch valt dus niet te argumenteeren. Maar er is een ander argument, dat volkomen beslist. De engelen toch worden ons altijd zóó voorgesteld, dat ze niet huwen kunnen; zij zijn asomatisch. Hiertegen wijst men op de engelenverschijningen, maar die komen nooit anders voor dan van den Engel des Heeren, dus van God, den gezondene des Heeren. Overal waar elders van engelen sprake is, wordt aan de engelen nimmer een *σωμα* toegekend.

In de tweede plaats wordt in de Heilige Schrift de val der engelen altijd voorgesteld als anterior aan den val van Adam. Was dus deze exegese de ware, dan moesten deze parende engelen duivelen zijn, maar dit kan niet, want dan zouden de duivelen „bené-haëlohim” genoemd worden. In Job is Satan niet begrepen onder de bené-haëlohim, maar hij kwam er bij staan.

Gen. 6 laat alzoo geen andere exegese toe, dan deze: dat er sprake is van een vermenging van mannen uit Seth's geslacht met dochteren Kaïn's. De historie leert, dat zulk een vermenging steeds zoo toegaat, dat mannen van het hooger ras worden aangelokt door vrouwen van het lagere. Dit zien we bij Abraham, Ezau enz.

We hebben dus duidelijk trachten te doen uitkomen, dat de kerk, zichtbaar zijnde, nog niet behoeft instituta te zijn. Eigenlijk is de kerk den langsten tijd op aarde *visibilis non instituta* geweest. Hierop moet wel worden gelet.

Nadat dus eerst de kerk en het genus humanum één waren geweest, en daarna in Kaïn zich het booze element had afgescheiden, zagen wij in Gen. 6 dat booze element zich weêr krachtiger ontwikkelen en zich vermengen met het goede. Door deze vermenging nu zien wij, dat de kerk bestaat uit persoonlijke geloovigen. De ontwikkeling van het menschelijk leven komt uit den boozen wortel (Tubal-Kaïn e. a.) en van een algemeenen dienst van God is geen sprake meer. Zoo komt de toestand, gelijk we dien voor den zondvloed geteekend zien. De kerk blijft bepaald tot enkele geloovigen uit een bepaald geslacht: Henoeh, Methusalach, Lamech, Noach. De poorten der hel zouden dus de kerk overweldigd hebben, indien niet de zondvloed ware tusschenbeide getreden. En nu doet God de ontzaglijke daad, dat Hij het ééne huisgezin van Noach uitneemt en redt en de andere allen verdelgt. Dit geschiedt in een type van den doop, en zoo ontvangt heel de kerk in den zondvloed haar centralen doop. De apostel Petrus (1 Petr. 3) en ons formulier wijzen hierop. Met dien centralen doop is geen toevallige symboliek bedoeld, maar de reële waarheid, dat God het water bij Noach bezigt om een dubbele daad te verrichten: 1<sup>e</sup> de goddeloozen van voor Zijn aangezicht te verdelgen en 2<sup>e</sup> Zijn kerk in de ark te redden gelijk in het doopwater ligt bezegeld: eenerzijds de verdoemenis voor hem, die weigert de ark der kerk in te gaan en anderzijds de behoudenis voor hem, die gelooft.

Hier nu hebben we het eerste moment, waarop de kerk van Godswege een formatie erlangt. We hebben hier te doen met een daad Gods, waardoor Hij sacramenteel de kerk heiligt en haar een forma verleent. Van nu afaan zien we dan ook de kerk optreden in het *patriarchale leven*. Noach treedt de arke uit en neemt de aarde in bezit als een praefiguratio van des Heeren parousie.

In dat patriarchale gezin van Noach echter is èn het geloovige èn het ongeloovige èn het nog niet geloovige element gerepresenteerd, en die drie elementen staan nog onder de autoriteit van de kerk. Het geloovige element praedomineert. Tevens treedt ook de openbaring op in den zegen over Sem en gedeeltelijk over Jafeth, en in den vloek over Cham. God wijst de karaktrekken aan, die zich in de drie hoofdgroepen van het menschelijk geslacht zullen openbaren.

In Noachs tijd heeft de kerk dus nog geen apart instituut, maar treedt op in het gezin van den patriarch: Noach offert als vader van het gezin, als hoofd van het geslacht, en tevens als priester.

Daarenboven wordt door God aan Noach het eerst de zedelijke norma aangegeven in de Noachitische geboden. In deze geboden met den zegen en vloek liggen reeds de wet en de profeten verborgen.

Bij de verdere ontwikkeling zien we de kerk dien vorm van het patriarchale leven behouden, maar ook overgaan in den stedelijken vorm. We zien n.l. Terah optreden als het hoofd van een geslacht en Melchizedek als het hoofd eener stad.

In dien vorm van het patriarchale leven geschiedt nu een tweede ingrijpende daad Gods. Het heilige leven, dat al meer en meer verzvolgen werd in het uitwendige, gaat nu over in separatie. We zien dus het tegenovergestelde gebeuren van hetgeen vroeger plaats greep. Kaïn, het booze element, separeerde zich, en God maakte een separatie door den zondvloed. God de Heere doet echter nu het heilige leven, dat steeds meer verzvolgen werd in de wereld, in separatie overgaan. Het leven in den patriarchalen vorm wordt nu afgescheiden. Abraham moet vreemdeling worden, *πάρκοτος*, en de wereld gaat meer en meer heen naar dat punt, waarvan Johannes zegt, dat zij *ἐν πονηρίῳ κείταται*. Dit nu kan nog niet gezegd worden na het paradijs, of in den tijd van Noach, maar die toestand vangt aan bij de separatie van Abraham.

Nu wordt de tegenstelling van Abraham met die wereld sterk geaccentueerd in Loth. Loth wil het leven der kerk nog voortzetten in gemeenschap met de wereld. Hij is geen ongeloovig, maar een zwak man. Daarom gaat in Sodom en Gomorra het oordeel over de wereldgelijkvormigheid der kerk, en dan maakt God scheiding tusschen het heilige en het onheilige.

Leidt nu het patriarchale leven, wanneer het nomadenleven wordt vaarwel gezegd, tot het stichten van steden en het uitkomen van den nationalen vorm, ook met Abraham had de Heere deze bedoeling.

Gelijk aan Noach den doop voltrokken was in de patriarchale formatie der kerk, zoo geschiede het ook aan Israël in de nationale formatie bij het doortrekken van de Roode Zee. Wederom is daar het water eenerzijds instrument tot redding van de kerk en anderzijds tot verdelging van Farao met zijn

heir. Na dien doop in de Roode Zee te hebben ondergaan, treedt dan nu de kerk op in haar nationalen vorm. Hierop heeft dan met het gedoopte Israel de Verbondssluiting plaats, en daarmee wordt de kerk besloten in het volk van Israel. Nu eerst vertoont dus de kerk een eigen formatie. Want, terwijl de gezinnen van Noach en Abraham nog gezinnen waren gelijk elk ander, is daarentegen Israel niet een natie gelijk de overige natiën. Aan alles was te merken, dat men leefde in een kerkelijke natie, aangezien alles was in verband gezet met den dienst van God, en een ceremonieel karakter droeg. In dien toestand blijft de kerk symbolisch, ceremonieel, nationaal voortleven, tot op Johannes den Dooper, en terwijl de kerk tot dusver overal was ineengestrengeld geweest met de βασιλεία τῆς γῆς, komt Johannes de Dooper met de prediking van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Nu zal de kerk optreden, ook los van het nationale menschelijke leven. Christus is dan ook metterdaad het τέλος van dien nationalen vorm. Jeruzalem wordt verwoest, het voorhangsel gescheurd, en Jezus zelf geeft de eerste formatie aan de kerk in den kring der apostelen en door de instelling van den heiligen doop en het heilig avondmaal. In deze dingen ligt in nuce het geheele kerkelijk instituut, en al wat meer wordt ingedragen, gaat tegen het organisme in. Met de formatie, die Christus gaf, was dan ook het doel bereikt, en het μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ὑπὸ τῶν αἰώνων aan het licht gebracht. Vandaar dat nu de prediking uitgaat tot alle volken, in tegenstelling met den vroegeren toestand. Van nu af is de kerkstaat een andere dan de burgerstaat, gelijk het vroeger nimmer geweest was. Eerst door de formatie, eerst van de drie, toen van de twaalf, ten slotte van de zeventig discipelen, kreeg de kerk haar scheppende kiem van organisatie, op dezelfde wijze als het huwelijk de kiem is van alle burgerlijke organisatie.

Alle kerkelijke relatiën vloeien uit die ééne kiem voort.

Nadat de kerk aldus eenigen tijd had bestaan, komt er echter een totale ommekeer met Constantijn den Groote. Toen deed de kerk weer hetzelfde, als geschiedde in den tijd waarvan Gen. 6 verhaalt, nl. zij ging weer uit, belust op wereldsche macht, huwde zich daarmee, liet zich daarbij gebruiken als vrouw, terwijl de staat man over haar was: de kerk verviel in het *Caesaropapisme*.

Zóó trad de kerk op in Byzantium; vandaar dat de vorm, dien de kerk in dezen toestand aannam, den naam draagt van den *Byzantijnschen vorm der kerk*. Die vorm plantte zich voort in den wijderen vorm der Grieksche kerk, en wordt thans nog aanschouwd in de Russische kerk, waarin de Czaar van Rusland op het oogenblik dien Byzantijnschen vorm representeert. De Russische kerk is dan ook niets anders dan een staatsmachine; zij werkt buiten het kerkelijk leven om in de mystiek.

Toen op deze wijze in Byzantium de kerk al haar macht inboette, is de redding aangebracht door Rome. Gewoonlijk beschouwt men het optreden van Rome niet waardeerd genoeg. Rome toch, nl. de plaatselijke kerk van Rome, is *de* kerk geweest, die de orthodoxie gered heeft. Geen enkele kerk was zoo zuiver in de leer en zij was het, die de vrijheid der kerk behouden heeft tegenover het Caesaropapisme. De heele strijd tusschen de Oostersche en Westersche kerk liep dan ook ten slotte uit op de vraag omtrent het Caesaropapisme. Rome wilde een wereldkerk, onafhankelijk van het leven der overheid. Rome deed hiermede een heerlijke daad. Wel ging de kerk van Rome daarna mis in haar eigen formatie, maar dit heeft hiermee op het oogenblik niet te maken.

Wanneer we nu letten op de beteekenis der reformatie, dan moet erkend, dat de kerk-reformatie gedeeltelijk een gelukkige en gedeeltelijk een ongelukkige greep was. Gelukkig, voorzoover werd gepredikt, dat de kerkstaat ontgaan moet zijn van alle hierarchie, een eigen formatie moet hebben en haar regiment moet ontvangen van haar koning in den hemel. Ongelukkig, voorzoover in een groot deel der landen, waar de reformatie ingang vond, het Byzantijsche Caesaropapisme weer binnendrong. Het sterkst werd dit gezien in Engeland onder Hendrik VIII. Ten deele zag men het ook in de Luthersche landen, waar de vorst summus episcopus werd, en de ellendige regel gold: „*cujus regio, ejus religio.*” Bovendien openbaarde het zich onder dat deel der Gereformeerden, die de Erastiaansche of Arminiaansche lijn afliepen. De partij van Oldenbarneveldt wilde ook in ons land het Caesaropapisme invoeren. Het is nu de onvergankelijke roem van Calvijn, dat de Calvinisten de eenigen zijn, die de zelfstandige formatie hebben weten tot haar recht te doen komen. Hiernaast loopen de veelszins nobele mannen onder de Anabaptisten, die niet het Caesaropapisme wilden, maar een repetitie van het leven in Israel, een nieuw Godsrijk op aarde.

In die worsteling bleef men, totdat met de Revolutie het collegiale begrip van kerkrecht opkwam. Dit erkent de kerk niet als een schepping Gods, maar als een onder de hoogheid van den staat geformeerde particuliere vereeniging. Het Caesaropapisme bleef nog de kerk als schepping Gods erkennen, dit deden ook Rome en de Lutherschen, maar nu zag men de kerk opkomen uit den menschelijken wil. In ons land en elders kwam daardoor een kerkelijke toestand, waarbij de staat tegelijk de rol speelde van het Byzantinisme, en tevens de kerk innerlijk bedierf. Denken we slechts aan de jaren 1816 en 1852. Vandaar dat er geen andere formatie mogelijk is, dan zich te organiseeren in eigen zelfstandige kringen, en zich te isoleeren, zoowel van het staatsgezag als van het nationale leven, en alzoo te bestrijden den leugen van de volks-kerk.



In de volks-kerk ligt een drievoudige leugen :

- 1<sup>e</sup> zij wil onder het Nieuwe Testament *een copie van het Oude Israël*, en miskent daardoor de beteekenis van Christus' verschijning.
- 2<sup>e</sup> *de Anabaptistische idée*, om heel het leven van den staat te willen christianiseeren.
- 3<sup>e</sup> *het Byzantinisme*, dat het kerkelijk leven wil brengen onder de hoogheid van den staat.

#### § 4. De Attributen der kerk.

„De attributen der kerk zijn: dat ze is: „*één, heilig, algemeen* en *christelijk*”, waarbij subsidiair het „*apostolisch*” kan gevoegd.

De *eenheid* der kerk bedoelt haar *unitas essentialis*, dus niet om uit te drukken, dat er niet meerdere kerken zijn of zijn kunnen, maar om aan te duiden, dat de leden der kerk één onverbreekelijke eenheid uitmaken, saam één organisch geheel zijn en dat dit ééne lichaam altoos en overal hetzelfde lichaam is. Ze wordt daarom onderscheiden in de *unitas immanens* en de *unitas exeuns* en de eerste in de *unitas capitis, corporis* et *spiritus*, gelijk de tweede in de *unitas fidei, spei* et *charitatis*.

In de tweede plaats is de *ecclesia sancta*, ter aanduiding van haar tegenstelling met den κόσμος, ἕξ ἐν τῷ ποιητῷ καίται. Ze leeft niet uit den wortel der wereld, al groeit ze door den stam der wereld heen. Haar sanctitas is dus niet alleen een separatio noch een dicatio Dei, maar een sanctitas realis, en dit wel in volstrekten zin. Er is in de essentia ecclesiae niets dan wat absolute sanctum est, en al wat niet sanctum est, behoort tot haar essentie niet.

In de derde plaats is de *ecclesia catholica*, ter aanduiding van haar tegenstelling met het nationale leven, en dus met het Judaïstisch-Byzantijnsche begrip van een volkskerk. Positief ligt in dit „catholiek” of „algemeen” de eenheid uitgedrukt met het begrip der schepping en der menschheid. Deze naam catholiek mag dus nooit aan eenige uitwendige kerk gegeven en veel min aan die kerkengroep, die onder Rome leeft, gelaten worden.

In de vierde plaats is ze de *ecclesia christiana*, om aan te duiden, dat zij niet uit het verbondshoofd Adam, maar uit het verbondshoofd Christus is, en alzoo niet uit de religio naturalis, maar uit de revelata opkomt, en staat of valt met de aanbidding van den Christus als onzen Heer en onzen God.

„*Apostolica*” is een bijvoeging, die strekt, om aan te duiden, dat de kerk niet mystice uit Christus leeft, maar geplant wordt door zijn Woord, hetwelk aan de apostelen is toebetrouwd.

Al deze epitheta nu komen aan de kerk toe, wat haar verborgen

wezen, niet wat haar verschijning in de wereld aangaat.<sup>5</sup> Zij zijn daarom in het symbolum voorwerp des geloofs, en het karakter van deze epitheta gaat teloor, zoodra men, gelijk vooral Rome doet, het „*una, catholica, sancta, christiana et apostolica*” uitwendig realliseeren wil.”

### Toelichting.

De eerste observatie is van algemeene strekking. We vinden n.l. in de 12 Geloofsartikelen „ik geloof één heilige, algemeene, christelijke kerk.” In onzen Catechismus wordt dan ook gevraagd (vr. 54): „Wat gelooft gij van de heilige algemeene, christelijke kerke?”

In onze confessie echter wordt dit anders behandeld. Dáár wordt gehandeld van de *notae* der kerk. Zijn dan *notae* en *attributa* hetzelfde? Dit verschil moet eerst duidelijk worden ingezien. De *attributa* zijn kenmerken van de *ecclesia invisibilis*. De *notae* zijn kenmerken van de *ecclesia visibilis*. De *notae* der kerk zijn b. v. de zuivere prediking des Woords, bediening der sacramenten, enz. alles, wat betrekking heeft op de uitwendige kerk, die juist door de bediening des Woords, der sacramenten enz. aan den dag komt.

De *attributa* daarentegen raken het inwendige wezen en zijn diensvolgens op het instituut niet alleen niet toepasselijk, maar worden zelfs door den aard van het instituut lijnrecht weersproken. Wij trachten dit door het volgende voorbeeld duidelijk te maken: tot de *attributa* van een mensch behoort, dat hij een ziel heeft om te denken en te willen. Uitwendig echter de *notae* van een mensch nagaande, vraag ik niet, of hij een ziel heeft, maar *hoe* hij denkt, *hoe* hij wil. De ziel van de kerk nu is de *ecclesia invisibilis*, de kerk in haar essentie, gelijk zij door God geschapen is, en hierop hebben alleen de *attributa* betrekking. Het lichaam der kerk daarentegen is de *ecclesia visibilis*, en hierop hebben de *notae* betrekking.

Letten we b. v. op de *unitas*. Deze is er op aarde nooit geweest. Nu gebeurt het wel, dat de menschen om die *unitas* gaan bidden. Dit is dwaas, even dwaas als wanneer ik bad: Heere, geef mij een ziel, terwijl die ziel ons bij de schepping is geschonken. Neen, de kerk *bezit* haar eenheid, en indien zij die eenheid één oogenblik kwijt was, dan was er geen kerk meer. Jezus bad dan ook wel voor de eenheid van de leden der kerk, maar nooit voor de eenheid der kerk.

Deze verwarring van *attributa* en *notae* heeft groote schade aangebracht.

De *attributa* zijn: *id quod Deus intriuit ecclesiae in constitutione ecclesiae*. God besluit niet zoo maar iets te scheppen, maar in de schepping definieert Hij de kerk, *προορίζει* de essentie van de kerk, en datgene, wat God als onderscheidend kenmerk aan een schepping van Zijn hand toekent, zijn de *attributa*. Daarom is Deus altijd subject, en zijn de *attributa* steeds essentialia en onafscheidelijk van de essentie der kerk.

Een tweede opmerking is, dat de kennis van die *attributa* niet is een discursieve

kennis, maar een kennis, die men alleen erlangt door zelf tot de essentie van de kerk te behooren, door zelf een membrum te zijn van de ecclesia invisibilis, door zelf ingelijfd te zijn in het Lichaam van Christus en zelf dat leven meê te leven. Gevolg hiervan is, dat die attributa ecclesiae zich repeteeren in elk lid der kerk, natuurlijk pro ratione membrorum. Het beste gevoelt men dat bij de sanctitas.

De sanctitas ecclesiae vindt zich terug in de sanctitas membrorum; en deze is werkelijk identiek met de sanctitas ecclesiae. Vandaar dan ook, dat de attributa ecclesiae niet in het kerkrecht, maar in het symbolum thuis hooren. De notae ecclesiae behooren tot het kerkrecht, maar de attributa op het terrein van de Dogmatiek. Daarom zijn ze voorwerpen des geloofs en niet der hope, evenmin als een resultaat van waarneming. En, weten we wêl wat een voorwerp des geloofs beteekent! Gelooven is niet: zoo maar iets aannemen, maar: verklaren, dat even zeker als ik van mijn bestaan verzekerd ben, ik de overtuiging bezit, dat het voorwerp van mijn geloof realiter bestaat; in casu, dat de ééne, heilige, algemeene, christelijke kerk met deze hare attributen in werkelijkheid bestaat.

Laat ons nu in een tweede observatie de afzonderlijke attributen nagaan.

#### I. De unitas Ecclesiae.

Op dit punt vooral is het meest radelooze misverstand ingeslopen.

Wanneer iemand in bed ligt, en er ligt een deken over hem heen gespreid, terwijl van boven zijn hoofd en van onder een voet uitsteekt, dan is hier die voet en ginds dat hoofd: *één*. Wanneer de voet wordt aangetast, wordt het in de hersenen gevoeld.

Dit is de *unitas corporis*.

Wanneer iemand tot bewustzijn gekomen is, herinnert hij zich verschillende dingen uit zijn leven, b. v. kwaad gedaan te hebben. Als men nu 80 of 90 jaar oud is, heeft men niets meer van een knaap, toch zegt de oude man: *Ik deed dit of dat in mijn jeugd, of: ik was hier of daar*. We zien dus hier een identiteit, die chronologisch loopt.

Dit is de *unitas personae*.

Wanneer een boom in het voorjaar bladeren krijgt, dan zijn dat andere bladeren, als welke den vorigen zomer aan zijn takken gevonden werden. Toch is het dezelfde boom, ook al zijn de stofdeeltjes geheel andere geworden. De essentie blijft dezelfde bij het wisselen der vormen.

Dit is de *unitas essentiae*.

Alzoo wordt met de unitas ecclesiae bedoeld, dat de kerk èn van het paradijs, èn van nu, èn van den jongsten dag, hetzelfde corpus is, dezelfde persona is, en dezelfde essentia bezit.

Deze unitas wordt meestal in den vulgairen zin opgevat, dat er maar één kerk kan zijn. Dit is totaal verkeerd, want dan zou de unitas slaan op de ecclesia visibilis.

Tevens moet er wèl op worden gelet, dat het woordje „ééne”, in „ééne heilige, algemeene christelijke kerk” niet is een onbepaald voornaamwoord, zoodat men leest: 'n heilige enz., want dan schiet de geheele unitas er bij in.

Wat versta ik nu onder de *unitas essentialis* ?

Wanneer ik b. v. water neem, hetzij uit Amerika, hetzij uit Azië, hetzij van nu, hetzij van voor 100 jaar, — water is en blijft water. Dit is de unitas naturae. Hetzelfde geldt van elke species en van elk genus. Maar in hogere mate is er unitas in elk organisme, omdat, hoe men ook een organisme aanraakt, men altijd hetzelfde wezen aanraakt. Omdat nu de kerk van Christus in essentie één organisme is, daarom moet overal waar die kerk is, als het ware dezelfde persona zijn, terwijl het er niets toe of afdoet, of men dat corpus aantreft in Amerika of hier, nu of voor 1000 jaar. Ja, dit gaat zelfs zoover, dat de kerk in den hemel en op de aarde de deelen zijn van één organisme. Kerk blijft altijd kerk, waar en wanneer ook.

Het is dus de *identitas van de kerk in al haar momenten*, wat door de unitas wordt uitgedrukt. De drie bovengenoemde voorbeelden maakten dit genoegzaam duidelijk: zij is altijd hetzelfde *ik* en heeft altijd hetzelfde Hoofd.

Dientengevolge is de unitas nooit voorwerp van hoop, maar eenig en alleen en altijd *voorwerp van geloof*. Daarom mag er niet om de unitas worden gebeden. Indien men dit doet, dan verstaat men de unitas niet. Wel kan men er om bidden, of die unitas meer en meer in het uitwendige moge gerealiseerd worden, maar de unitas essentialis is er altijd, en zonder haar zou de kerk geen kerk zijn.

Deze unitas is voor ons het duidelijkst afgeteekend in de unitas gentium et nationum. Nemen we b. v. de huizen van Oranje en van de Hohenzollern; zij vertoonen in alle tijden hetzelfde hoge karakter. Nog sterker komt dit uit in de natiën. De Engelschman van deze eeuw en van de vorige, blijft de Engelschman met zijn eigenaardig karakter. Evenwel, de unitas van een gens en van een natie kan vermengd worden en ook wel te niet gaan, maar dit nu is bij de unitas ecclesiae absoluut onmogelijk, omdat de ecclesia een eigen leven heeft, dat alle hulpmiddelen in zichzelf bezit, in niets zich vermengt of huwt met eenig ander karakter, en aldus ongedeerd staat.

Bij de natiën ontdekken wij min of meer de kracht van assimilatie; dit vermogen vinden we heel sterk in Amerika, waar ieder vreemdeling zeer spoedig Amerikaan wordt. Bij de boeren in Afrika, die sterk weêrstand boden aan de Engelsche invloeden, zien wij het tegenovergestelde.

De kerk nu bezit een absolute assimilatie-kracht en een absoluut weêrstandsvermogen, en daarin ligt het, dat de unitas altoos subsisteert en perennis is. Als zoodanig is deze unitas een verborgen, een schuilend iets een qualitas inhaerens, zonder welke het wezen van de kerk niet kan gedacht worden, en deze qualitas inhaerens openbaart zich in drieërlei :

1<sup>e</sup> de unitas corporis.

2<sup>e</sup> de unitas capitis.

3<sup>e</sup> de unitas spiritus.

Nu bestaat er echter de drang om zich naar buiten te openbaren. Wij, die een inhaerent wilsvermogen hebben, willen een wilsdaad tot stand brengen. Zoo ook bij de kerk. Zij wil uitkomen, naar buiten zich openbaren. Vandaar dat zij zich tevens uit in

1<sup>e</sup> de unitas fidei.

2<sup>e</sup> de unitas spei.

3<sup>e</sup> de unitas charitatis.

1<sup>e</sup> *De Unitas Corporis.*

Hierin ligt tweeërlei uitgedrukt :

a. dat de kerk geen aggregaat, maar een corpus is.

b. dat er niet meer corpora zijn, maar slechts één corpus.

Deze unitas corporis wordt gedurig geleerd in de Heilige Schrift.

Ef. 4 : 4 ; Rom. 12 : 4, 5 ; 1 Cor. 12 : 12. Uit al deze plaatsen blijkt duidelijk, dat deze unitas nergens wordt aangegeven als iets, waarnaar men streven moet, maar als een unitas, die aanwezig is.

Dezelfde denkbeelden worden ook aangegeven in de Heilige Schrift door andere beelden, als *παιτρία*, *βασίλεια*, *οἰκεία*, en door het beeld van de kudde, de *ποιμνή*.

Joh. 10 : 16. Hier wordt gezegd : *καὶ γενήσεται μία ποιμνή, εἰς ποιμῆν*, in het futurum, omdat sprake is niet van dat lichaam in zijn essentie, maar in zijn openbaring.

Ef. 3 : 15. In deze heerlijke pericope aan het slot van het derde caput is in *ἐξ οὗ πᾶσα παιτρία ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, παιτρία* vertaald door : geslacht, en dit is een Graecisme. Een *παιτρία* is alles wat uit een *πατήρ* geboren is, en daar nu het heele geslacht der menschen uit één *πατήρ* is, daarom is hij niet alleen de levengever, maar ook de naamgever aan heel het geslacht zijner kinderen.

Men moet wel in het oog houden, dat men bij deze beelden alleen het tertium comparationis mag overbrengen. B. v. wanneer Paulus zegt : geworteld en gegrond, dan wil hij met deze beelden alleen uitdrukken de unitas, maar niet de wijze van samenstelling, want dan zouden deze beide niet kunnen samengaan, aangezien „geworteld” een organisch en „gegrond” een mechanisch begrip is.

Nog gebruikt Jezus het woord „ἄμπελος” (Joh. 15) om de organische eenheid der kerk aan te duiden, een voortreffelijk beeld, daar ook hier weêr van den wortel gesproken wordt. Bij het preeken over deze gelijkenis wordt vaak alleen behandeld het ingeplant zijn in Christus als rank in den wijnstok, maar vergeten dat Christus hier wordt voorgesteld als dragende de heele kerk in zich, zoodat Hij zelf de ἄμπελος, de kerk is.

#### 2<sup>e</sup> De Unitas Capitis.

Waarom behandelen we deze afzonderlijk naast de Unitas corporis? Omdat eerst in de unitas capitis de unitas corporis tot uiting komt. Een volk moet een koning, een vergadering een voorzitter hebben. Daarom moet die unitas capitis worden vastgehouden als strikt gelijk loopende met de unitas corporis. Onze vaders hadden daarom strijd met Rome. Rome zei: de kerk is een corpus mysticum en moet daarom een hoofd hebben: de paus. Dit is volkomen juist, als de eenheid in het uitwendige moet worden gezocht. Maar daar ligt dan tevens de Achilles-hiel. Rome is niet in staat één hoofd te hebben. Telkens toch komt er een andere paus. Bij de vorsten wordt nog eenheid gevonden, daar ze elkander opvolgen uit één geslacht, maar de paus is een gekozen opperhoofd, terwijl hij nog vaak als grijsaard wordt gekozen. En dit nu kan juist niet; want de unitas van het menschelijk lichaam handhaaft ik niet, wanneer ik er een ander hoofd op zet. Bij een vergadering kan wel de verwisseling van een hoofd plaats hebben, maar hieruit blijkt dan ook juist, dat corpus slechts overdrachtelijk van een vergadering kan gebezigd worden, want een eigenlijk corpus kan nooit anders dan één enkel hoofd hebben. De fout van Rome ligt dus hierin, dat zij de essentiele unitas hebben getrokken in het uitwendige.

De Gereformeerden legden hiertegenover allen nadruk op het Hoofd des Lichaams: Christus. Is die unitas capitis verbroken, dan ligt de unitas corporis evenzeer verbroken, De kerk heeft steeds hetzelfde Hoofd en kan nooit van Hoofd verwisselen. Wanneer we nu in Ef. 1: 22 lezen: καὶ αὐτὸν ἔδωκε Κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησίᾳ dan moet daarbij in de eerste plaats niet gedacht worden aan de regeering van Christus, want dan is de unitas essentialis weêr verloren. Neen, bedoeld is het ἀνακεφαλαιώσασθαι, waarvan in vs. 10 sprake was. Wat beteekent in vs. 23, dat van het σῶμα gezegd wordt: τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πασὶν πληρουμένου? Bij het embryo ontwikkelt zich eerst het hoofd en daaruit de organisatie van het lichaam, en zoo wordt steeds het lichaam vervuld door het hoofd. 't Hoofd is werkelijk de κεφαλή van het heele σῶμα en het σῶμα het πλήρωμα van het Hoofd. Christus is dus alzoo gegeven, dat de gemeente gegeven is in Hem.

De unitas capitis moet dus allereerst worden beleden van de essentie

der kerk. Op het regimen der kerk ziet veel meer, dat Christus de Koning is zijner Kerk. Hoofd daarentegen is veel meer een organisch dan een regeeringsbegrip.

In het feit, dat het  $\sigma\omega\mu\alpha$  een hoofd heeft, ligt uitgedrukt, dat het een  $\sigma\omega\mu\alpha$  van de hoogste soort is. Een boom heeft geen  $\kappaεφαλλή$ ; maar het hoogere  $\sigma\omega\mu\alpha$  heeft een centraal punt, dat het heele organisme beheerscht, behoudt, voedt, beschermt.

Eerst in den mensch nu komt de  $\kappaεφαλλή$  tot volkomen centrale ontwikkeling, en daarom is de mensch beeld van de ecclesia. Deze gedachte komt het fijnst uit in het overdrachtelijk organisme, b. v. wanneer men spreekt van een koning in verband met zijn volk. Ook bij de menschen dus is de gedachte het diepst ontwikkeld in de overdrachtelijke zin van  $\kappaεφαλλή$ . Het allervolkomenst echter ligt dit begrip uitgedrukt in de kerk.

Deze gedachte drukt alzoo uit, dat de kerk niet alleen is een unitas, maar de unitas van een keurig fijn bewerkt centraal organisme, en eerst in het feit, dat dit organisme een centraal Caput heeft, vindt de unitas der kerk de zuiverste en volste uitdrukking.

### 3<sup>e</sup> *De Unitas in Spiritu.*

Ook deze unitas wordt duidelijk en met name in de Heilige Schrift geleerd als een zaak van aanbelang.

Ef. 4 : 4. Hier vinden we de drie denkbeelden van de unitas corporis, capitis et spiritus eigenlijk bij elkaar staan. In vs. 4  $\acute{\epsilon}\nu \sigma\omega\mu\alpha$ : de unitas corporis en  $\acute{\epsilon}\nu \Piνε\acute{\upsilon}\mu\alpha$ , de unitas spiritus en in vs. 5:  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ ; de unitas capitis.

1 Cor. 12 : 4, 5, 6, ziende op de essentieele eenheid in het wezen der kerk zelf gelegen.

1 Cor. 6 : 17. Ieder die aan Christus kleeft is één Geest met Hem, n.l. de Geest in Christus en in ons, één Geest, en niet twee.

Rom. 8 : 9. Gewoonlijk verstaat men deze woorden verkeerd en oppervlakkig. Maar de zin is deze: In het lichaam, dat maar één lichaam is, is maar één adem. Hoor ik tot dat lichaam, dan moet de ademtucht, die in mij is, dus dezelfde ademtucht zijn als in al de leden, en deze ademtucht komt in het Hoofd tot uiting. Het best kunnen we dit vergelijken met de lichamelijke warmte. De zuurstof, die we inademen is het brandend, warmte kweekend element, en waar ik nu warmte gevoel in mijn lichaam, is deze alleen door mijn ademtucht naar binnen gegaan. Alles is één met den ademtucht, die door het hoofd wordt ingeademd. Een afgezet been kan ik wel bij de kachel warmen, maar het krijgt zijn warmte nimmermeer van het  $\sigma\omega\mu\alpha$ . De warmte, die het lichaam zal kweken, moet warmte zijn, die door den ademtucht van het hoofd is binnengedrongen. In dien geest moet deze tekst worden verstaan; indien iemand



niet heeft denzelfden ademtocht, die in Christus is, die heeft met Hem geen gemeenschap.

2 Cor. 3 : 17. We hebben hier weer een plaats, die op allerlei wijze mishandeld is, en waarmede men in de predicatie meestal geen weg weet. 'Ο δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν, ὃ δὲ enz. Dan zegt men met veel geleerdheid, dat nu Christus weer de Heilige Geest is. Volstrekt niet waar! 't Beteekent dit: Ik kan van mijn hand zeggen, dat de levensgeest van mijn hand mijn hoofd is, omdat met het hoofd het πνεῦμα weggaat, en alleen door het hoofd het πνεῦμα in het lichaam wordt ingedragen. Het hoofd is de levensadem, de warmte, de levensgeest, en alle leden verstijven, als de levensgeest van het hoofd weggaat. Tevens moet de levensgeest van het hoofd op de leden werken, opdat deze hun vrije beweging erlangen. Daarom staat er bij: ὃ δὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθεροῖ. Deze vrije beweging der leden wordt eerst verkregen, wanneer die levensadem van Christus verwarmend in ons komt.

1 Cor. 12 : 3. Ook dit is een plaats, waarmede veel gehaspeld wordt. Er staat niet: διὰ πνεύματος, maar: ἐν πνεύματι Θεοῦ λαλῶν. Hier is sprake van den levensadem in het lichaam, waardoor contact bestaat tusschen de deelen van het lichaam en het hoofd. Wanneer ik de zenuwen doorsneed, zou de levensadem niet meer van het hoofd naar de leden gaan; en daarom, indien de hand geregeerd zal worden door het hoofd, dan moet er gemeenschap plaats hebben en wel door den levensadem. Zoo ook bij de kerk. Niemand kan in het lichaam van Christus geregeerd worden, tenzij de levensadem van Christus zich aan elk der leden mededeelde. Ons avondmaalsformulier drukt dit zóó schoon uit, door te spreken van „*denzelfden Geest die in Hem als het Hoofd en in ons als zijn lidmaten woont.*” Daar is één lichaam onder één Hoofd, en de levensgemeenschap tusschen die twee heeft alleen plaats door het πνεῦμα. Daarom is het zoo dwaas te spreken van een nieuwe uitstorting des Heiligen Geestes. Neen! we hebben een levensgeest, of hebben dien niet, en dan zijn we dood, en dit is onmogelijk, omdat Christus' kerk een *levend* organisme is. Zij leeft in haar Hoofd en heeft den Heiligen Geest altoos inwonende en onafscheidlijk aan haar verbonden.

Omdat de unitas essentialis in het σῶμα bestaat, moet ze ook uitkomen in de uitingen van het σῶμα. Vandaar dat we ook onderscheiden de *unitas fidei, spei et charitatis*. We handelen hier echter niet van de fides, de spes en de charitas, die beoefend worden, maar zooals ze bestaan als inhaerente qualiteiten van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ook al heeft een uitgebroed vogeltje nog nooit een vogel zien vliegen, al vloog het zelf ook nog nooit, en al heeft het nog geen aanzetsels van vleugels, dan is toch het vliegen een inhaerente qualiteit van het dier. Zoo ook bij de kerk. Al heb ik te doen met personen, die nog

nooit de fides, de spes en de charitas hebben beoefend, dan hebben ze toch als membra van het Lichaam van Christus de inhaerente qualiteit om te gelooven, te hopen, lief te hebben.

1<sup>e</sup> *Unitas fidei.*

We bedoelen hier niet de fides quae creditur, (objectief, de belijdenis) maar de fides qua creditur (subjectief, de uiting van den geest). Om het somatisch uit te drukken, is deze fides niets anders dan *het adhaesievermogen van de membra aan het Hoofd*. Die gemeenschap wordt bij het menschelijk lichaam tot stand gebracht door de zenuwtakkingen, en deze zelfde gemeenschapswerking komt in de ecclesia tot stand door het geloof. Stel eens, dat er geen geloof was inhaerent in de kerk, dan waren er membra en een Caput, maar in denzelfden toestand als bij iemand, die een verlamden arm of voet heeft.

Nu beweegt zich de fides niet op het gebied van het *zijn*, maar van het *bewustzijn*. Steeds moeten we bij het menschelijk wezen onderscheid maken tusschen het esse en het conscium esse. De mensch is naar Gods beeld geschapen. Bij God is een esse en een conscium esse, en ditzelfde vinden we bij den mensch terug. De geheele werking van het geloof nu ligt, zooals we zeiden, op het gebied van het bewustzijn. Nu kan er bij ons lichaam wel een onbewuste werking plaats hebben op ons hoofd, bv. wanneer we lijden aan hoofdpijn; en evenzeer kunnen er onbewuste werkingen uitgaan naar Christus; en van Christus uitgaan naar ons, maar dit zijn geen geloofswerkingen.

In de tweede plaats herinneren wij er aan, dat, hoe vreemd dit ook klinkt, het bewustzijn onbewust kan wezen, evenals het spraakvermogen sprakeloos kan zijn. Een kind kan nog niet spreken en heeft dus een sprakeloos spraakvermogen. Zoo ligt het vermogen van het bewustzijn reeds in ons, ook al kan het nog niet tot uiting komen. Het geloofsvermogen is reeds aanwezig ook al brak het geloof nog niet door in de bekeering. Hierop moeten we streng letten, omdat we handelen over de unitas essentialis. Deze fides is dus het inhaerente vermogen van elk membrum om met het Hoofd Christus in bewuste gemeenschap te geraken.

Nu kan deze unitas fidei ook wel van de fides quae creditur geaccepteerd worden, mits men dit dan maar nooit laat slaan op de uitgedrukte geloofsbelijdenis, want deze behoort tot de uitwendige openbaring der kerk, en hier handelen we over de essentie. Als inhoud van de fides quae creditur moet dan worden genomen de *Κεφαλή*, Christus, en in dien zin is het volkomen waar, dat alle geloof zich richt op Christus als object. De Roomsche kerk neemt uitsluitend de fides quae creditur, maar bij ons is zij bijzaak, en de fides qua creditur hoofdzaak.

*2<sup>e</sup> De Unitas charitatis.*

Gelijk de unitas fidei is het adhaesie-vermogen van de membra aan het Hoofd, is de unitas charitatis *het cohaesie-vermogen van de membra onderling*. De verschillende leden moeten ook met elkaar in verband staan. Nu wordt door de unitas charitatis niet uitgedrukt, dat we elkaar moeten liefhebben. Dit vloeit wel uit haar voort, maar de unitas charitatis zelve is *objectum fidei*. Ze is er. Al hebben allen elkander nog niet lief; al bespeuren we daarvan niets, toch bestaat zij. Iemand kan b. v. met een ingebeelde ziekte op bed liggen, zoodat de unitas membrorum nooit bij hem tot uiting komt. Bij een athleet daarentegen is die uiting zeer sterk, maar toch is die charitas membrorum bij dien ingebeelde zieke evenzeer aanwezig. Ook al ziet men in de kerk, dat men elkander bestrijdt, toch ligt die unitas charitatis inhaerent in het Lichaam van Christus. We hebben dus niet te letten op de charitas, die gepleegd wordt, maar die in het corpus inzit en daarom tot volkomen ont-plooiing zal komen. Die eenheid ligt in de eenheid zelf van het  $\sigma\omega\mu\alpha$ , en de liefde van personen onder elkander brengt wel de charitas tot uiting, maar ze wordt daardoor niet geboren. De unitas charitatis ligt in Christus. Daarom noemt Paulus in Col. 3 : 14 de liefde den band der volmaaktheid. Dit toch kan onmogelijk gezegd worden van de liefde, die wij plegen. Dan zou elke liefdelooze daad van onze zijde die eenheid wêer verbreken. Die liefde-oefening is eerst mogelijk, doordat de charitas essentieel in het wezen der kerk is ingelegd.

*3<sup>e</sup> De Unitas spei.*

Verstaan we nu door de unitas fidei het adhaesievermogen van de membra aan hun Hoofd, en door de unitas charitatis het cohaesievermogen van de membra onderling, dan is de spes *de uitdrukking van het consortium dat tusschen caput en membra bestaat*. Ze beteekent, dat de membra met het Hoofd lotgemeen zijn. Die lotgemeenschap erlangt het karakter van hoop, om deze reden, dat het Hoofd reeds verheerlijkt is en het  $\sigma\omega\mu\alpha$  nog niet. Ook het caput heeft geleden, maar is nu reeds den toestand van heerlijkheid ingegaan. Doch deze christelijke hoop heeft niets gemeen met de hoop in de wereld, waarin steeds twijfel ligt opgesloten, of hetgeen men hoopt wel geschieden zal. In dezen zin spreken de modernen van de hope der onsterfelijkheid, en brengen daarmee de gemeente op een dwaalspoor. 't Schijnt, alsof ze de onsterfelijkheid prediken, maar zij vernietigen haar geheel. Neen, de hoop in christelijken zin is de uitdrukking van datgene, wat men zeker weet, dat men krijgt. Er is dus een groot verschil tusschen hoop en geloof. Geloof is de uitdrukking van datgene, wat men zeker weet, dat er is. Men kan nooit gelooven aan iets wat nog komen moet, b. v. niet aan mijn ingaan in den

hemel; maar wel kan ik gelooven aan de uitverkiezing, aan de vergeving der zonden enz. De hoop daarentegen heeft altijd iets toekomstigs tot haar object. Evenwel komen geloof en hoop hierin overeen, dat èn het geloof èn de hoop onvoorwaardelijke zekerheid hebben.

Juist hierom is het beeld der hoop de erfenis, omdat een erfprins b. v. zeker weet, dat de troon voor hem is weggelegd. Alleen is de christelijke hope van niets accidenteels afhankelijk.

Overmits de *ἐλπίς* de uitdrukking is van de lotgemeenschap tusschen het Hoofd en de leden, moeten we vooral letten op een reeks van uitspraken in de Heilige Schrift, die alle hierop neêrkomen, dat, indien wij met Christus geleden hebben, wij ook alzoo met Hem zullen verheerlijkt worden.

Rom. 6 : 4, 5, 8. Fil. 3 : 10, 11. Hetzelfde wordt hier eenigszins anders uitgedrukt.

Het behoort nu tot de essentie der kerk, dat, gelijk het lot des Hoofds is, ook alzoo dat der leden zij. Immers, ook bij jonge kinderen hangt de geheele toekomst alleen af van hetgeen in dat kleine hoofd zit. Het hoofd beheerscht het lot van al de leden. Zóó is het ook principieel in de kerk. We hebben niet te doen met een parallel, maar uit de beteekenis van de *κεφαλή* voor het *σῶμα* vloeit de lotgemeenschap voort. Dat het Hoofd nu in heerlijkheid is, is een uitvloeisel van de uitnemendheid van het Hoofd, en aangezien Hij *κεφαλή* van het *σῶμα* is, waarborgt Hij daarom aan het *σῶμα* dezelfde heerlijkheid. Daarom noemt Paulus 1 Tim. 1 : 1 Christus zelf de hope, omdat de *ἐλπίς* niets anders is dan de lotgemeenschap met het Hoofd Christus.

In Col. 1 : 5 wordt van de *ἐλπίς* gesproken als van een *ἀποκειμένη*, omdat zij aanwezig is in het Hoofd.

Deze *ἐλπίς* moet wederom worden genomen naar het vermogen. Dit wil zeggen, dat in elk lid van Christus' lichaam een zoodanige natuur geformeerd wordt, dat uit die natuur dat lotgemeen zijn met Christus vanzelf geboren wordt. Die spes is dus een eigenaardigheid, die tot de natuur zelf van Gods kind behoort. Daarom is geloof, hoop en liefde in zijn trias de noodzakelijke, de geheel normale en karakteriseerende uiting van het Lichaam van Christus. Volstrekt niet bestaat het eigenaardige karakter der kerk in recht doen, barmhartigheid oefenen, waarheid zeggen, het zich spenen aan zingenot. Al deze deugden zijn deugden, inhaerent in de menschelijke natuur als zoodanig, en die dan ook in de kerk opleven alleen als vermogen van de menschelijke natuur; maar ze vormen niet het specifieke karakter van de kerk; ze maken niet, dat de kerk kerk is. Wèl karakteristiek voor de kerk zijn daarentegen de fides, spes en charitas, omdat die het adhaesievermogen, het cohaesievermogen en het consortium uitdrukken. Vandaar dat Paulus zegt, 1 Cor. 13 : 13: *ὡνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα.*

Nog een opmerking moet hierbij gevoegd. Hoe is de liefde een specifiek christelijk iets, terwijl zij toch tot de menschelijke natuur behoort? Hiertoe wijzen we op Joh. 13 : 34. Dit zijn raadselachtige woorden, als we den waren zin niet vatten. Waarom geeft Jezus een nieuw gebod, als Hij zijn discipelen aanmaant elkander lief te hebben, gelijk Hij hen heeft liefgehad? 't Oude Testament leerde dit toch ook reeds? Sommigen zoeken de verklaring in het κεινός ἠγάπησα, en nemen dan een gradueel verschil aan. Dit is een onaannemelijke interpretatie, omdat daaruit zou volgen, dat we allen voor elkander moeten sterven, wat natuurlijk eene onmogelijkheid is. Neen, de woorden κεινός ἠγάπησα ἑμᾶς moeten aldus worden opgevat: Ik ben tot u in een bijzondere liefde getreden als de Κερκλή tot het σώμα, en daarom moet gij die cohaesie onderling gevoelen, die niet de uitdrukking is eener gewone liefde, maar van de liefde welke specifiek eigen is aan het lichaam van Christus. Daarom is niet het woord „amor”, maar „charitas” gekozen, daar „amor” het algemeen menschelijke uitdrukt. In het Hollandsch hebben we geen twee woorden. Vroeger bezigde men nog al eens voor de liefde tot God: „min”, maar tegenwoordig is dit uitsluitend in gebruik om de huwelijksliefde aan te duiden. „Charitas”, het uit het Grieksch vertaalde woord, drukt inderdaad dat specifieke karakter dier liefde uit. Geen liefde, die *gradueel* van alle andere liefde verschilt, maar *specifiek*.

## II. De Sanctitas Ecclesiae.

Hierbij komt het er op aan, te begrijpen, wat deze sanctitas is. Wederom moeten wij bij deze eigenschap niet denken aan de christenen, zooals wij ze gadeslaan; en in de tweede plaats moeten we niet denken aan een gedeeltelijke, maar aan een absolute sanctitas, evenals wij de unitas als een absolute unitas beschouwden. De kerk van Christus van alle eeuwen was en is, en zal zijn absoluut sancta. Om dit klaar in te zien is het beeld van de enting, hoewel niet volkomen zuiver, het meest geschikste. Als ik op een wilden wingerd het oogje ent van een tamme, dan is al wat boven dat entsel groeit niet half, maar absoluut tam; van den wilden stam kan er niets doordringen. Al wat onder het entsel groeit is absoluut wild. Gelijk dit absoluut doorgaat bij den geënten boom, zoo ook bij de kerk. Daar is geen vermenging. Al wat bij een kind van God tot den παλαιός ἄνθρωπος behoort is absoluut verdoemelijk; al wat tot den κεινός ἄνθρωπος behoort, is absoluut heilig.

Het beeld van den geënten boom is daarom des te beter, omdat God daarin het raadsel opklaart, hoe hetzelfde *ik* zondig naar den ouden en heilig naar den nieuwen mensch kan zijn. Daar is in een kind van God inaar een *ik*, en datzelfde *ik* is in hem de παλαιός ἄνθρωπος en de κεινός ἄνθρωπος. Daar staan geen twee boomen maar één, met één wortel, en die tamme boom heeft niets anders

dan den wortel van den wilden boom, maar bij het entsel worden de levenssappen omgezet in de tamme natuur. De gruwelijke zonde der Antinomianen is, dat zij twee boomen aannemen, twee menschen, een oude en een nieuwe naast elkaar. Zij zijn dan de goede, en naast hen staat een kwade, die zondigt, maar daarmee hebben ze eigenlijk niets te maken. Wij moeten vasthouden, dat ons *ik* het is, dat zondigt, en in het kind van God is geen tweeërlei ik.

Doch dit beeld van den boom is niet volkomen zuiver, en alleen het tertium comparationis gaat door, om deze reden, dat Christus niet in ons, maar wij in Christus worden ingeënt.

Is nu het entsel zwaar geworden, dan bot eindelijk aan dien wilden stam niets meer uit. De zuigkracht van het entsel wordt steeds grooter. Eindelijk bestaat de wilde boom in het geheel niet meer.

De zaak, waarop het hier aankomt, is, dat het leven van het Lichaam van Christus een eigen βίζα heeft, en dat die wortel niet is in de wereld, en met het leven der wereld niets te maken heeft, noch ooit met haar vermengd kan worden, maar gaaf in het leven der wereld indringt. Al wat niet tot dien wortel behoort, behoort niet tot de kerk. En aangezien nu de kerk geen enkele andere levensuiting heeft dan uit de wortel Christus, kan die kerk nooit anders dan gaaf opgroeien. „Als de wortel heilig is, zijn ook de takken heilig”, zegt de apostel. Hierin ligt de vindicatie van de sanctitas ecclesiae.

Elke voorstelling, die deze waarheid, dat de kerk steeds reëel sancta geweest is, is, en zijn zal, van haar kracht berooft, moet onverbiddelijk worden afgesneden. Men zegt b. v. wel eens dat dit sancta beteekend: „heilig genoemd”, of: „Gode gewijd, afgezonderd.” Dit zou alles kunnen, indien de sanctitas object van de spes was, maar niet nu zij is object van de fides; en ik kan niets gelooven, tenzij het zoo is en reëel bestaat. De sanctitas moet daarom geaccepteerd als absoluut feit. Evenzoo moet worden ingezien, dat elk μέλος van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ absoluut en reëel heilig is. Daarom zegt Paulus in Rom. 7, dat, indien in hem de zonde gevonden wordt, niet hij het is, die zondigt, maar de zonde die in hem woont; en verzekert Johannes evenzeer, dat de wedergeborene niet *kan* zondigen. Iemand, die wedergeboren is en toch zondigt, moet zeggen, dat hij weêr buiten zijn kindschap om heeft gehandeld, maar hij, als kind Gods, is reëel heilig; de booze vat hem niet.

Daarom worden in de Heilige Schrift de leden der kerk steeds als ἅγιοι aangesproken, en dit ἅγιοι is reëel bedoeld: waren ze niet ἅγιοι, dan waren ze ook niet wedergeboren, want waar de wedergeboorte is, daar is absolute heiligheid, en de persoon, die wedergeboren is, staat als absoluut ἅγιος voor God. De mogelijkheid om weêr tot zonde te komen, bestaat voor het nieuwe leven van het kind van God niet.

Joh. 15 : 3. Joh. 13 : 10. Die gewassen is in het bloed van Christus, heeft niet meer noodig gewasschen te worden, maar is geheel rein.

Bij de sanctitas ecclesiae hebben wij dus te doen met de tegenstelling tusschen het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* en den *κόσμος*. Zij wil zeggen, dat de ecclesia een schepping is, die niet uit den wortel der wereld voortkwam, maar een eigen leven heeft in het leven der wereld.

### III. De Catholicitas Ecclesiae.

De uitdrukking *καθολική* is in zin en strekking dezelfde als *οἰκουμένηκή*. De conciliën noemde men meer: de oecumenische conciliën, terwijl men het woord katholiek meer gebruikte van de kerk. Toch is het woord *καθολική* zuiverder dan *οἰκουμένηκή*, omdat *οἰκουμένη* het woord was, om aan te duiden de bewoonde wereld; en wat daarbuiten lag, werd niet medegerekend. Streng genomen is dus *καθολική*, dat niet alleen met het meetellende deel, maar met het heele menschelijke geslacht rekt, breeder van omvang.

In de tweede plaats moeten we steeds sterk opkomen tegen de neigingen van Rome, om het woord „katholiek” alleen voor zich te nemen. Dat wij het woord voor een groot deel kwijt zijn, is een rechtvaardige straf, die op ons hoofd neêrkomt. In ons land hebben de protestanten zelf meêgedaan aan dit kwaad. Het woord klinkt ons niet liefelijk meer in de ooren. De protestanten deden het katholieke begrip der kerk teloor gaan en richtten volkskerken op. Aan de Roomschen de eere, dat zij partij trokken van de zonde van het protestantisme. Zij begrepen, dat de kerk van Christus zich moest uitstrekken over de geheele wereld. Onder de protestanten zondigden de gereformeerden hierin ook zwaar, maar toch nog het minst. De Luthersche kerken werden in Zweden, Denemarken, Duitschland enz. pure volkskerken, imitatiën van het oude Israël. Zóó diep ging zelfs het katholiek begrip der kerk te gronde, dat er nog nooit een convent heeft plaats gehad, waarop de verschillende Luthersche kerken samenkwamen, terwijl dit toch voor de Lutherschen veel makkelijker was, dan voor de Gereformeerden, daar de Lutherschen maar één geloofsbelijdenis hadden.

De Gereformeerden hebben althans nog steeds vastgehouden, aan de waarheid, dat we te doen hebben met de kerk onder alle volken. Ze deden dit tot uitdrukking komen: 1<sup>e</sup> Door het syntagma of corpus confessionum, een boek, waarin ze hun verschillende belijdenissen opgenomen en uitgegeven hebben, om te toonen, dat ze één waren. Vanwege de kerken werd dit gedaan; ze zonden elkander de geloofsbelijdenissen toe. 2<sup>e</sup> Door de Synode van Dordrecht. De theologen van andere kerken werden daarbij geroepen. 3<sup>e</sup> Door de Synode van Westminster, toen men voor de gereformeerde kerken in Engeland een geloofsbelijdenis en catechismus maakte.

Intusschen is dit catholiek begrip ook daarna weêr zoek geraakt. Het heeft zich het laatst geuit in de valsche vormen der Calixtijnsche Ireniek; valsch, omdat de bedoeling was, de „spitze” van de belijdenis af te stompen, zoodat men een zwakke belijdenis kreeg, waarbij ieder zich kon neêrleggen. Maar toch heeft dit zoo gewerkt, dat de Presbyterian Alliance altijd nog saambinding zoekt. Evenwel, ook in ons land zit „de kerk der vaders, de volkskerk” er zoo diep ingeroest, dat men hoogst gemakkelijk daardoor de menigte op een dwaalspoor kan leiden. Om de kerk van Rome aan te duiden, moeten we dus nooit spreken van de Katholieken, maar steeds van de Roomschen.

Intusschen hebben we ook bij de catholicitas met een dwaling te doen. Deze catholicitas wederom, is niet opgevat essentieel, maar zóó, dat men haar slechts veronderstelde. Weêr dus werd de catholicitas genomen van de uitwendige kerk. Dan wordt zij geen geloofs zekerheid, maar veronderstelling. Op den voorgrond echter moet staan, dat de catholicitas is een *qualitas essentialis* van het Lichaam van Christus.

Waarin bestaat deze catholicitas? In hetgeen we in § 1 aantoonde, dat de kerk van Christus is de reconstructie van het geheele gevallen menschelijk geslacht. De stamboom van het menschelijk geslacht wordt niet prijs gegeven, maar van de wilde takken ontdaan, zal hij eeuwig doorbloeien. En, aangezien nu het menschelijk geslacht *καθολικός* is, d. i. alles omvat, moet volgen, dat zoover de stam van het genus humanum zich uitbreidt, evenzoover het Lichaam van Christus zich uitstrekt. Tevens ligt hierin opgesloten, dat, waar aan dien stam verscheidene natiën en geslachten zijn uitgebot, elk daarboven zal worden gerepresenteerd. Dit „catholiek” is dus niet een accidenteele, maar een inhaerente en essentieele eigenschap van de kerk, die tot haar wezen behoort. God neemt niet hier en daar een enkele uit, want dan konden wel heel wat volken afvallen; neen, als de kerk is de weeropgestane stam van het menschelijk geslacht, dan moet datgene, wat behoort tot de essentie van het menschelijk geslacht, teruggevonden worden in de essentie van de kerk. Als zoodanig nu zegt Paulus Fil. 2 : 11, dat in den naam van Jezus alle knie zich zal buigen, *ἑπουρανόων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*. Het heele menschelijk geslacht toch bestaat uit menschen, die reeds in den hemel zijn, die nog op aarde zijn, en die begraven zijn. Ook de nog ongebornen behooren tot de *καταχθόνιοι*, omdat in de Heilige Schrift de moederschoot genoemd wordt, de benedenste deelen der aarde.

Bij dit punt moet nog worden aangeduid, dat de Heilige Schrift de kerk van den aanvang af als catholiek openbaart. Letten we hierbij:

1<sup>e</sup> op den zegen door God aan Abraham gegeven: „in u zullen alle geslachten der aarde gezegend worden;”



2<sup>e</sup> op de bepalingen, die bij Israel aan de besnijdenis verbonden waren, nl. dat ook de ingeborenen van het huis, de slavenkinderen moesten besneden worden ;

3<sup>e</sup> op den bestendigen regel, dat ieder uit elk volk in het verbond kan worden opgenomen, als hij den God Israels beleet : het proselytenstelsel, dat we het sterkst vinden uitgedrukt in Psalm 87, die geheel aan dat katholieke karakter der kerk is gewijd. De heerlijke dingen, die van de stad Gods worden gesproken, zijn, dat God Rahab en Babel vermeden zal onder degenen, die Hem kennen. Deze psalm is een prachtige openbaring omtrent het katholieke karakter van de kerk. Dat hier van de kerk in haar essentie sprake is, en niet van de symbolische bedeeling uit Israel, blijkt

1<sup>e</sup> hieruit, dat er staat : „De Heere bemint de poorten van Zion boven alle woningen van Jacob” ;

2<sup>e</sup> doordat er van Rahab en Babel, den Filistijn, den Tyriër en den Moor niet staat, dat zij als proselyten zullen inkomen, maar dat zij aldaar „geboren” zijn. Door het proselytendom kwam men in de uitwendige kerk. In de uitwendige kerk konden Rahab en Babel niet geboren worden, maar wel konden ze geboren worden door de wedergeboorte in de onzichtbare kerk ;

3<sup>e</sup> doordat er niet staat, dat God ze rekenen zal bij het tellen der stammen van Israel, maar Hij zal ze rekenen, „bij het opschrijven der volken” ;

4<sup>e</sup> uit het slotvers, waar staat, dat de zangers en de speellieden mitsgaders al Gods fonteynen in haar zullen zijn. Deze zangers zijn niet de Levietische speellieden, maar allen, die God bekwaam gemaakt heeft, om zijn lof te bezingen.

Aangezien Ps. 87 de locus classicus is voor de catholiciteit der kerk, is het niet noodig een verder beroep te doen op de Jesajaansche en Ezechiël's profetiën omtrent de volken. Dikwijls wordt Ps. 87 gebezigd voor zendingsbidstonden. Goed. Indien men den inhoud maar steeds laat doelen op de essentie van de kerk, en niet b.v. die zangers voor de zendelingen gaat houden.

Voor het Nieuwe Testament wijzen we op :

1<sup>e</sup> Joh. 3 : 16, met alle daarbij hoorende plaatsen, waarin van het heil gesproken wordt als uitgaande naar den geheelen κόσμος (κόσμος is in de Heilige Schrift niet het heelal, maar de aarde). De κόσμος staat tegenover Israel. Met die verschillende distinctiën, alsof met κόσμος alle menschen (Armin.) of wel alleen de uitverkorenen (sommige gereformeerden) bedoeld zou zijn, hebben we dus niets te maken.

2<sup>e</sup> 1 Joh. 2 : 2. Hier vinden we hetzelfde onder een ander aspect.

3<sup>e</sup> Hierbij behooren alle plaatsen rakende het *ἁποστόλιον*, dat altijd weer

beteekent, dat niet alleen aan Israel, maar aan alle volken het heil in Christus wordt aangeboden.

4<sup>e</sup> De last van Jezus bij den doop, Matth. 28 : 19 : *μικητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.*

5<sup>e</sup> Ook het hooge priesterlijk gebed van Jezus, Joh. 17, is geheel in dezelfde lijn van gedachten. Alleen ontstaat daar eenige moeielijkheid, omdat de Heere *κόσμος* daar in twee beteekenissen gebruikt :

a. *quantitatief*, om het oecumenisch karakter der kerk uit te drukken.

b. *qualitatief*, om uit te drukken, dat de *κόσμος ἐν πονηρῷ κέεται*.

6<sup>e</sup> Extensief spreekt Paulus hetzelfde uit Rom. 1 : 8.

7<sup>e</sup> Die categorie van plaatsen, waar er op gewezen wordt, dat er geen onderscheid meer bestaat tusschen Jood en Griek, barbaar en Scyth. Door den Scyth hierbij te noemen, wordt meer dan het oecumenische, het absoluut katholieke karakter der kerk aangegeven. De Scythen lagen buiten de *οἰκουμένη*, en ook die volken waren principieel begrepen in de kerk van Christus.

#### IV. De Christianitas Ecclesiae.

Ook hier hebben we weer te strijden tegen de veruitwendiging van dit begrip, terwijl het toch in de geloofsbelijdenis niet anders kan voorkomen, dan als een essentieel begrip. Er staat : „Ik *geloof* een christelijke kerk.” Ook dat de kerk „*christiana*” is, is dus voorwerp des geloofs.

Dit begrip is in twee opzichten veruitwendigd.

1<sup>e</sup> In Antiochië, waar de belijders het eerst christiani werden genoemd. Uitwendig werd aan de volgelingen van Christus dien naam gegeven, op gelijke wijze als men sprak van de Socratische en Pythagoreïsche school. Christus werd dus op één lijn gesteld met de heidensche wijsgeeren.

2<sup>e</sup> Door het tegenwoordige spraakgebruik. In onzen tijd nl. heeft men het woord „christelijke” bij „kerk” gevoegd: Wat bedoelt men dan met „christelijke kerk?” Het best zien wij dit op het budget van eeredienst waar gesproken wordt van een Joodsche kerk enz., en dan ook van een christelijke kerk. „Kerk” wordt dan een zekere godsdienstige vereeniging, en anders niets. Natuurlijk is dit totaal verkeerd, daar „kerk” een univocum is. Ook etymologisch is dit echter geheel onjuist, omdat „kerk” van *Κύριος* komt, en christelijke kerk” dus eenvoudig een pleonasme is. Onze Roomsche landgenooten staan hierin veel zuiverder, wanneer ze spreken van „de kerk”.

In onze geloofsbelijdenis komt echter dit „christelijke” in een geheel anderen zin voor. Het attribueert „christelijke”, als uitdrukking van een essentieele qualiteit der kerk bedoelt hetzelfde, als wat we vinden in 1 Cor. 12 : 12. Daar wordt de kerk vergeleken bij een lichaam. Eerst wordt van het menschelijk lichaam gesproken, en dan volgt : *Ἔγω καὶ ὁ Χριστός*. Dit wil zeggen, dat Christus de kerk zelf is en de kerk Christus is. Er ligt in opgesloten : *Ἔγω καὶ ἡ ἐκκλησία*, evenals

wij van iemand niet zeggen: dat is hij met zijn lichaam, maar: dat is hij; terwijl wij den persoon dan in het gelaat zien. Hij bestaat niet buiten zijn lichaam. Die diepe achtergrond, die ligt achter het attribuut „christelijke” is dus, dat Christus zelf is de kerk in zooverre zij:

- 1<sup>e</sup> uit Christus ontstaan is,
- 2<sup>e</sup> geen oogenblik zonder Hem bestaat,
- 3<sup>e</sup> Christus tot haar Hoofd heeft,
- 4<sup>e</sup> in al haar deelen en leden alleen door Christus leeft en werkt.

Gelijk we spreken van een menscheelijk lichaam, omdat daarin zich het leven uit van een mensch, zoo spreken we van het lichaam van Christus als van de christelijke kerk, omdat zich daarin het leven van Christus openbaart. De eigenlijke essentie der kerk ligt in Hem. Hij is de Wijnstok, die de ranken draagt: de ranken zijn in Hem begrepen. Een koning is niet te denken zonder onderdanen. De koning sluit een verdrag, en in hem is geheel het volk begrepen.

De zaak zelf is dus duidelijk. Alleen blijft nu nog een vraag over: Hoe hebben we dan de kerk van het Oude Verbond op te vatten? Daarin ligt de *cardo quaestionis*. Die de christelijke kerk uitwendig opvatten, zeggen: zij begint met den Pinksterdag. Die zoo leeren, plaatsen dan naast die christelijke kerk een joodsche kerk of de kerk van Mozes, als de kerk van den ouden dag. De tegenwoordige joodsche kerk krijgt dan de naam van: „Israëlietische kerk.” Met deze voorstelling moet ten eenenmale gebroken. Neen! *De kerk, de christelijke kerk* bestaat van den aanbeginne der wereld. Is dit dan ook een aanduiding der Heilige Schrift? Zeer zeker. Zoodra de kerk ontstaan is, bij den val, is terstond de Middelaar geopenbaard: Gen. 3: 15. Bovendien spreekt de geheele Messiaansche profetie steeds van een Middelaar die er *is*. Zij handelt steeds over een Middelaar, die wel nog moest *komen*, maar *niet*, die nog moest *ontstaan*. Vandaar dat in de profetie de Middelaar gedurig sprekende wordt ingevoerd, b. v. Jes. 61: 1. Zoo ook treedt de Middelaar op in Ps. 2: „Ik zal van het besluit verhalen: De Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt mijn Zoon” enz. In het geheele Oude Verbond, wordt ons de Middelaar als bestaande voorgesteld, terwijl Hij gedurig verschijnt als de Engel des Verbonds. Is dan eerst in het paradijs de Middelaar Middelaar geworden? Neen, het Nieuwe Testament gaat nog verder en leert ons, dat Hij reeds *κρὸ καταβολῆς κόσμου* als Middelaar was aangesteld en voorgesteld: Ef. 1: 4; 1 Petr. 1: 20; Openb. 13: 8.

Dit *christelijke*, of liever dit *christische*, dit *Christus-karakter* der kerk heeft de Christus zelf zoo beslist mogelijk uitgesproken in Matth. 11: 27 en en Joh. 17: 3. Er is sprake van een *γνώσις*, die het eeuwige leven geeft. Deze *γνώσις* heeft alleen

de Zoon, en niemand kan tot die levendmakende kennis komen, tenzij de Zoon hem die geeft, terwijl het den Zoon vrijstaat die kennis te geven aan wien Hij wil. Om dit te kunnen doen heeft Hij van den Vader een macht gekregen, die alles in zich besluit.

Ziedaar de eerste lijn, waarlangs dat Christus-karakter der kerk wordt uitgesproken.

De tweede lijn is de bekende pericoop van Rom. 5. Daar wordt de lijn teruggeleid naar het paradijs. De eerste *ἡμετέρας* heeft aan zijn geslacht niets anders kunnen geven dan *schuld, dood, verdoemenis*. De tweede *ἡμετέρας* brengt *de verzoening, het leven, de eeuwige heerlijkheid*, en deze drie maken de heele sfeer der kerk uit. Die kerk bestaat alleen onder menschen; die menschen kunnen alleen onder een Hoofd leven en als zoodanig wordt de Christus als tweede Hoofd tegenover het eerste gesteld. Paulus zegt in dit kapittel niet telkens hetzelfde, maar teekent deze waarheid in onderscheidene trekken. Hij betoogt, dat, indien Christus niet ware gekomen, er niets zou zijn geweest dan een Adamietische menschheid en hiermede was dan het essentieele karakter van het menschelijk geslacht uitgedrukt. Allen waren uit Adam opgekomen; allen waren met hem lotgemeen. Wil men nu weten wat de Christus-kerk is, dan is het best, eerst te spreken van Adam en het menschelijk geslacht en daartegenover te stellen het Christus-geslacht. Dan zien we, hoe dat heele menschelijke geslacht uit Christus zijn oorsprong heeft, in Hem zijn type heeft, uit Hem is opgekomen en in Hem zijn vereenigingspunt heeft. Of wil men dit duidelijk maken met het beeld, dat Cap. 6 aangeeft: „we zijn één plante met Hem geworden.” Het soort van plant beheerscht heel het wezen van die plant. Als ik van een struikje zeg, dat het een roos is, dan heb ik daarmede het karakter aangegeven, en wanneer ik de kerk aanschouw en daarvan zeg: zij is Christus, dan is hiermede het type van die kerk aangegeven. Uit het zaad van Christus wast die kerk op en haar strekking is om zijn eere voort te brengen.

#### V. Apostolisch.

Deze qualiteit vindt men in sommige edities van de 12 geloofsartikelen aangegeven. Op zichzelf is het juister haar niet op te nemen. „Apostolisch” toch heeft zijn beteekenis bijna uitsluitend voor de uitwendige kerk. Eerst toen men het woord „christelijk” in uitwendigen zin ging bezigen, werd het woord „apostolisch” een nevenbegrip om de zuivere uitwendige kerk van de onzuivere te onderscheiden, op dezelfde wijze als wij het woord „gereformeerd” gebruiken. Daarna heeft Rome er prijs op gesteld, het woord te behouden. Aanvankelijk met recht, omdat Rome eerst het best de waarheid bewaarde, maar daarna werd het verdedigd, omdat Rome beweerde, dat het niet alleen

het zuiverst de apostolische leer handhaafde, maar dat ook de apostolische inspiratie zich bij de bisschoppen van Rome voortplante. Het apostolaat werd alzoo opgevat als een voor perpetueering vatbaar begrip. Vandaar nog steeds de naam: *sedes apostolica*, in dien zin, dat de Roomsche traditie voortleeft onder een voortdurende apostolische gave. Terwille van deze vervalsching van het begrip is dus het best het woord te laten vallen, gelijk dit geschied is in onze Confessie en Catechismus.

Laat ons het woord toch even bezien. „Apostolisch” heeft drieërlei begrip:

1<sup>e</sup> 't begrip van organisatie.

2<sup>e</sup> een doctrinair begrip.

3<sup>e</sup> een institutair begrip.

Ad 1. Wat is er onder te verstaan, dat „apostolisch” uitdrukt een *organisch* begrip?

Jezus koos een bepaald getal discipelen en sprak uit, dat die tot apostelen gekozen discipelen een blijvende exceptioneele plaats in het lichaam der kerk behielden, want in de wedergeboorte zouden zij zitten op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israëls. Dit nu is een organisch begrip, omdat bij het organische niet alle deelen gelijk zijn, maar sommige deelen een exceptioneele positie innemen en invloed hebben op de overige leden. Zoo hebben de apostelen een organische werking op de twaalf stammen Israëls, dat is, op de kerk in haar geheel. In het visioen, dat den apostel Johannes wordt getoond op Patmos, heeft dan ook het Nieuwe Jeruzalem nog een apostolisch karakter, zooals blijkt uit zijn twaalf poorten met de namen der twaalf apostelen. Natuurlijk is dit niet grafisch, maar typisch bedoeld, om aan te duiden, dat in de kerk bestaan twaalf schakeeringen van den weg ten leven (de twaalf poorten) en dat deze schakeeringen samenhangen met het schakeerend karakter der twaalf apostelen.

Ad 2. Een *doctrinair* begrip. — Jezus is op aarde gekomen om de waarheid te prediken, maar *de* waarheid is de blanke straal van het licht. Die volheid van den Christus is voor ons niet te assimileeren en daarom treden nu de twaalf apostelen op als het prisma, waardoor die ééne blanke straal gespreid wordt in onderscheidene tinten, en waardoor de waarheid menschelijk wordt. Vandaar dat het den indruk maakt, alsof de apostelen duidelijker hebben gesproken dan Jezus zelf. Dit is niet waar, maar wij kunnen de volheid der gedachten van Jezus niet in ons opnemen; zij moeten ons in tastbaren vorm worden gegeven. Omgekeerd is het alsof iets van den glans en den gloed van de Evangeliën verloren is in de apostolische brieven, omdat die volheid juist datgene is, waarnaar de ziel smacht en hunkert. Eerst moet men echter door de apostelen ingeleid zijn in de beteekenis van dit alles. Hierbij komt, dat

we niet één, maar vier evangeliën hebben. Ook zelfs dat beeld van Jezus was niet vatbaar voor teruggeving onder één vorm.

Had dus Christus alleen gesproken, dan waren wij niet gebaat. De volheid van den Christus moest ons worden vertolkt.

*Ad 3.* Met het *institutaire* begrip, hetwelk in het woord „apostolisch” ligt opgesloten, is bedoeld, dat de Heere de apostelen niet alleen riep en bekwaamde, maar ook gebruikte als amanuenses om een deel der Heilige Schrift te boek te stellen. Daardoor heeft de openbaring van het Nieuwe Testament een vasten vorm aangenomen en maakt de Heere het mogelijk, dat de apostelen nu nog spreken in het midden der gemeente. De apostelen in hun geschriften geperpetueerd, zijn de blijvende getuigen van den Christus.

Zoo blijft dus tot het einde toe de kerk een apostolische kerk, gebonden aan het getuigenis der apostelen, die nu nog even goed getuigenis afleggen dan ze eenmaal mondeling deden. Dit ligt opgesloten in twee uitspraken van Christus.

*a.* Het slot van *Matth. 28*. Bij hun leven hebben de apostelen maar aan een kleinen kring het *κλήρυμα* gebracht, zoodat toen deze uitspraak niet is vervuld. Hierdoor alleen komt dit woord van Jezus tot vervulling, dat het altoos de apostelen zijn, die overal en ten allen tijde optreden om de getuigenis van den Christus af te leggen.

*b.* *Joh. 17 : 20*, waar Jezus niet alleen voor zijn discipelen bidt, maar ook voor degenen, die door hun woord in Hem gelooven zouden. Dit nu is alleen mogelijk, wanneer de apostelen ten allen tijde de getuigen onder de volkeren zijn. Dan geldt de bede ook ons; dan zijn ook wij degenen, die door hun woord in den Christus gelooven.

*Hand. 1 : 8*, hoort eveneens hierbij.

Wanneer men nu vraagt, welke beteekenis deze qualiteit van „apostolisch” voor de essentie der kerk heeft, dan heeft zij dit alleen en uitsluitend in den eersten zin, in den organischen zin van het woord. Het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, nl. wordt ons in de apostelen niet geteekend als een bijeenvoeging van cellen, maar als een *σῶμα*, dat in zijn romp organische onderscheidingen in de ledematen heeft. De apostelen komen als hoofdorganen voor in de essentie van de kerk.

We besluiten deze uiteenzetting met een *summiere herhaling*.

Deze eigenschappen raken *niet de zichtbare*, maar de *onzichtbare* kerk :

- 1<sup>e</sup> omdat tot die kerk, waarvoor deze qualiteiten gelden, niet alleen de thans levenden maar ook de mortui en morituri hooren, die allen tot de inwendige kerk hooren.
- 2<sup>e</sup> omdat al die eigenschappen stand houden en doorgaan, ook als alle visibiliteit der kerk ontbreekt.

- 3<sup>e</sup> omdat deze eigenschappen, overmits ze tot het wezen der kerk behoren, ook wel invloed op de openbaring der kerk hebben, maar in die openbaring niet dan op hoogst gebrekkige wijze tot uiting kunnen komen. Noch de unitas, noch de sanctitas, noch de catholicitas, noch de christianitas kunnen hier ooit tot adequate uiting geraken. Dit zal eerst mogelijk zijn in het koninkrijk der hemelen.
- 4<sup>e</sup> de kerk heeft deze eigenschappen steeds bedoeld als voorwerp des geloofs.

Dit laatste is onze groote antithese, eenerzijds met de Roomsche kerk, anderzijds door allerlei secten, voornamelijk met de Anabaptisten.

De Roomsche kerk, door deze qualiteiten op het uitwendige toe te passen, werd genoodzaakt de uitwendige kerk tot corpus mysticum te verklaren. Dit kwam vooral tot stand tijdens Cyprianus. Dit leidde tot een geheele aberratie, terwijl men tot op dien tijd zuiver had bestaan.

De secte bedoelt altijd, uit ontevredenheid met den bestaanden toestand, de ecclesia invisibilis naar buiten te trekken, òf door de sanctitas uitwendig te maken, òf door de zuivere openbaring der waarheid te vervalschen.

Het Anabaptisme gaat nog verder. Het bedoelt eigenlijk hetzelfde als Rome; doch, daar het uitwendig realiseeren afstuit op de wereld, verwerpt het nu de wereld en richt een eigen koninkrijk op. Alles moet kerkelijk worden: de overheid, het burgerleven, eindelijk zelfs de handel en het kapitaal. Op het punt van het kapitaal valt Rome dan ook saam met de Anabaptisten. Ten slotte komt men er toe een eigen bakkerij enz. te organiseeren. De Hershutters deden hetzelfde, en hebben b.v. in Neuwied een eigen wijngaard, gelijk het Trappisten-klooster in Noord-Brabant een eigen brouwerij heeft opgericht. Al deze dingen komen uit dat ééne streven voort, om al het wereldlijke kerkelijk te maken.

## § 5. *De existentie der Kerk op aarde.*

„Deze ecclesia is bestemd en heeft de roeping om in het uitwendige leven der wereld openbaar te worden en eens haar volle essentie tot existentie te brengen in het Regnum Glorïae. Van dit laatste wordt gehandeld in den Loc. de Novissimis. Hier komt dus alleen ter sprake haar optreden in deze bedeeling.

Deze laatstgenoemde openbaring nu heeft tweeërlei graad; en wel:

1<sup>e</sup> zoo de kerk openbaar wordt in personen, in gezinnen, in de volkeren en in de onderscheidene menschelijke levensuitingen.

2<sup>e</sup> zoo ze geraakt tot een eigen formatie, die van de organisatie van het leven der wereld onderscheiden is;

twee zeer verschillende graden van visibilitas, waarvoor de formatie der kerk in Israel een tusschenschakel vormt, en die te onderscheiden zijn als de *ecclesia apparens* en *institutata*.

De bewegende oorzaak van deze visibilitas der kerk ligt in het feit der schepping. Hierin toch is de wille Gods uitgesproken, niet alleen om zijn opera immanentia ook tot opera exeuntia te maken, maar ook, om opera exeuntia niet alleen in psychische maar ook in somatische existentie te doen optreden, iets, wat met name van de ecclesia geldt, overmits deze de restauratie is van ons ontredderd menschelijk geslacht, en de mensch tweezijdig, dichotomisch, zoo psysisch als somatisch geschapen werd. Kan om dezen reden de einduitkomst nooit een enkel pneumatisch rijk zijn, maar moet het tegelijk een Regnum Glorïae worden, dan volgt hieruit, dat dit essentieele karakter van het koninkrijk der hemelen ook reeds tot openbaring moet trachten te komen in die ecclesia, die van den val in dit Regnum Glorïae overleidt. Omdat de afval in het zichtbare moest uitkomen, moest ook de verzoening in het zichtbare plaats grijpen, in het kruis van Golgotha; en omdat de verduistering door de zonde ook de aan het uitwendige ontleende vormen van ons bewustzijn raakt, moet ook de openbaring in het zichtbare plaats grijpen. Wel is de persoonlijke toeëigening van het aldus verworven en geopenbaarde heil niet aan het zichtbare gebonden, gelijk blijkt bij de jong stervende kinderen, die uitverkoren zijn, maar wel is deze openbaring in het zichtbare geëischt door Gods eere, omdat



zijn recht, in het zichtbare geschonden, ook in het zichtbare moet hersteld worden.

De apparitio ecclesiae nu, wel van haar institutio te onderscheiden, is er altijd geweest en zal er zijn tot aan het einde der wereld, ook al ontbrak lange eeuwen en al kan ook in de toekomst weêr ondergaan haar institutio of zelfstandige organisatie. Die apparitio toch is er, zoodra eenerzijds zondaren niet slechts wedergeboren worden, maar ook tot geloof, bekeering, belijdenis en levensvernieuwing komen, en anderzijds hun een openbaring Gods te beurt valt. Deze apparitio teekent zich dan voorts zoowel in geheel het verloop der openbaring, als anderzijds in elken invloed, die van het optreden der geloovigen op elkander, op hun familieleven en op hun omgeving uitgaat. Ze gaat door, zoowel in het zijn als in het bewustzijn, ook dan als de institutio ecclesiae vervalscht wordt, en vormt voor elke institutio ecclesiae het altoos onderstelde uitgangspunt.

Instituta daarentegen wordt de ecclesia eerst dan, als ze haar verschijning van de organisatie van het wereldleven losmaakt, alzoo een apart gecreëerd terrein vormt, en zodoende tot geheel zelfstandige organisatie komt, wat het eerst geschied is door Jezus en zijn apostelen.

Echter ligt tusschen het begrip der apparitio en dat der concrete institutio door Christus, de kerk van Israël als overgang, in zooverre de kerk bij Israël nog wel gebonden lag in den vorm van het patriarchale en nationale leven, maar zóó, dat deze vormen geheel ondergeschikt werden gemaakt aan Israëls roeping, om aan de kerk zoowel een voorloopige als tegelijk geacheveerd symbolische organisatie te geven. Eerst in de *συντελεία τῶν αἰώνων*, als de gereconstrueerde menscheid weêr zonder vlek en rimpel voor God zal staan, vervalt voor zoodanige organisatie of institutie elke ratio."

### Toelichting.

Met deze paragraaf komen we nu aan een nieuwe wending in den Locus de Ecclesia toe.

Eerst hebben we over de essentie van de ecclesia gehandeld. Nu komen we in de tweede plaats toe aan de vraag van de existentie der kerk, en daarmee krijgen we eerst den overgang van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* tot wat wij in het gewone leven *de kerk* noemen.

De eerste vraag, die zich hier voordoet is: is deze existentie een *accidenteel* of een *noodzakelijk* begrip? Dat de kerk feitelijk opgetreden is in het leven der wereld, behoeft geen betoog. Maar bestond daartoe *ἀνάγκη*? Deze vraag is hierom noodzakelijk, omdat de Heere en de apostelen ons altijd voorgaan

in het nagaan van de *ἀνάγκη*. Jezus wijst er zijn discipelen na zijn dood en opstanding op, dat al die dingen zoo moesten geschieden, en dit gedurig acht slaan op de *ἀνάγκη* is om deze reden geschied, omdat daardoor eerst de zaak een theologisch karakter erlangt. Alle *ἀνάγκη* komt in haar hoogsten zin hieruit voort, dat er een God is, die alles bestuurt en beheerscht door zijn goddelijken wil. Dan toch is er geen fortuin, niets accidenteels in de wereld. Ook bij hetgeen we nu behandelen, evenals bij de zaligheid onzer ziel, moeten we tot de *ἀνάγκη* doordringen. Dit is het groote verschil tusschen ons Gereformeerden en de niet-Gereformeerden, dat wij weten en zeggen kunnen: zoo zeker als God God is, en zijn Christus met eere is gekroond, zóó zeker kan en zal ik niet ontbreken als een parel aan zijn kroon. Om van alles nu den klem te gevoelen, moet dit grondbeginsel ook worden toegepast bij den Locus de Ecclesia.

Nu is de vraag: Waarin ligt deze *ἀνάγκη*? Men is het meest gereed te zeggen: omdat de kerk de *media gratiae* bedient en deze noodig zijn tot zaligheid, daarom treedt de kerk op. Onze belijdenis verwerpt dit ten eenemale. Voorzeker moet een jong kind worden gedoopt, maar als de vraag wordt gedaan, of daarvan voor dat kind de zaligheid afhankelijk is, dan antwoorden we beslist: neen! Als men het heilig avondmaal verzuimt, doet men groote zonde, maar indien ik wettig verhinderd ben aan de tafel des Heeren aan te zitten, dan schaadt dit niets aan mijn behoudenis. Zoo zijn ook de bediening des Woords, de omgang met de geloovigen kostelijk, maar nooit mag worden gezegd, dat er zonder deze dingen geen zaligheid bestaat. Neen! De geloovige ouders mogen vertrouwen, dat hun vroeg stervende kinderen, die van dit alles niets gekend hebben, zalig bij God zijn.

Op elk punt ontkent dus de Gereformeerde kerk, dat de uitwendige openbaring der kerk daarom noodzakelijk is, omdat zij *medium gratiae* is. De *ἀνάγκη* ligt niet in het *salus electorum*. Hiermede bedoelen we niet, dat de openbaring der kerk niet zou worden dienstbaar gemaakt aan het *salus electorum*, maar we handelen hier over de vraag, of daarin de stringente *ἀνάγκη* bestaat. En is nu het *salus electorum* denkbaar zonder het uitwendig optreden der kerk, zooals bij de uitverkorene vroeg wegstervende kinderen, dan kan daarin ook met geen mogelijkheid de *ἀνάγκη* liggen.

Neen! De kerk moet naar buiten treden niet om der menschen, maar om Gods wil. Welk verband bestaat er nu tusschen de eere Gods en het uitwendig optreden der kerk?

1<sup>e</sup> Wij wijzen op de *constitutio ecclesiae*. De kerk is niet een engelengeselschap, maar een menscheijk gezelschap en de strekking, waarmede die kerk in haar essentie in het leven is geroepen, is dat zij den stam der menschheid,

na afhouwing der giftige takken, weër doe opbloeien naar de oorspronkelijke institutie der schepping. 1

Hoe heeft God in zijn schepping dan dit menscheijk geslacht geconstitueerd? Wanneer nu blijkt, dat God in de schepping eerst bij Adam het licht maakte, en daarna hem inblies den adem des levens, en dat hij zoo werd tot een levende ziel, en dat dus de natura humana dichotomisch bestaat, eenerzijds in het somatische visibilis en andererseits in het pneumatische invisibilis, dan volgt hieruit, dat het tot het wezen der kerk behoort, evenals de mensch, *dichotomisch* te bestaan.

Metterdaad is dan ook de zichtbaarwording der kerk een realiseering van haar dichotomisch karakter. Gelijk de mensch partim visibilis en partim invisibilis is, zoo is ook de kerk partim behoorende tot de ἐροτά en partim tot de ἄροτα. Denken we den mensch enkel psychisch bestaande, dan hebben we den mensch in den dood. In dien alleen psychischen toestand ligt een beroofdheid, een postulaat, om ook weer somatisch te worden en daarom leert de Heilige Schrift, dat dit bestaan in het psychische alleen, roept en schreeuwt om een lichaam. In elke ψυχή ligt de drang om zich somatisch te openbaren. Om diezelfde reden ligt in de kerk, die in haar wortel psychisch is, de drang om zich naar buiten ook somatisch te vertoonen.

Wanneer in de menscheijke ψυχή de drang zit om zich somatisch te openbaren, dan volgt daaruit, dat het σώμα, waarin we nu rondwandelen, niets te beduiden heeft. Elk geloovige gevoelt, dat dit lichaam hem veel meer impediëert, dan behulpzaam is om zich te openbaren als kind van God. Daarom nemen zij allen de klacht van Paulus op de lippen: „Ik ellendig mensch, wie zal mij verlossen van het lichaam dezes doods?”

Die innerlijke drang is dus een postulaat om een σώμα te bekomen, dat geheel in staat is het psychisch leven tot uiting te brengen. Vandaar dat een kind van God niet gelukkig is, voordat hij een σώμα heeft, dat aan dien drang beantwoordt, en dit noemt de apostel een σώμα πνευματικόν, d. w. z. een σώμα dat volkomen voertuig is voor het πνεύμα en er geheel op past.

Op gelijke wijze is het gesteld met de kerk. De kerk, omdat zij een menschen- en geen engelengezelschap is, heeft evenzeer een drang om een absolute openbaring te hebben. Die openbaring is hier altijd gebrekkig, ellendig. Daarom wanneer zij in het Regnum Glorïae niets voorstelt dan het menscheijk geslacht, dan zal zij eerst tot haar ware absolute openbaring gekomen zijn.

Er is nog een daarmee parallel loopende tweede oorzaak, waarom het σώμα τοῦ Χριστοῦ den drang in zich heeft om zich in het uitwendige te openbaren. God de Heere toch heeft den mensch niet alleen zóó geconstitueerd, dat het psychisch en somatisch bestaat, maar ook zoo, dat zijn bewustzijn

een somatischen vorm aanneemt, die retro-actief terugwerkt op de psychische zijde van zijn bewustzijn. De menselijke taal is een somatisch verschijnsel, want ze komt uit in hoorbare klanken, en zonder deze taal is geen ontwikkeling van gedachten mogelijk. Waar nu de mensch door die taal de gedachten in zijn bewustzijn tot helderheid brengt, heeft hij geen andere vormen, dan die aan het ruwe somatische leven ontleend zijn. Een woord als „begrijpen” b.v. is ontleend aan het gewone, platte, reële begrip van „aanvatten”. Zoo zijn ad unum omnes alle vormen van het menselijk bewustzijn parallellen, symbolische voorstellingen, ontleend aan het somatische leven, of wel klanknabootsend, ontleend aan het somatisch geluid.

Ook het bewustzijn van den mensch heeft dus zoowel een psychischen achtergrond als een somatischen vorm, om zich te openbaren. Vandaar dat alles wat woelt in onzen geest en daaruit opklimt, onhelder is, terwijl het voor onzen eigen geest eerst helder wordt, wanneer we het uiten.

Hetzelfde wat geldt van het bewustzijn, moet dan ook inwerken op het *ethische leven* (Locus de Homine), want het ethische leven ontstaat door de wilskeus, en deze is weër beheerscht door het intellect. Zoo kan ook het ethische leven niet dan eerst somatisch tot helderheid komen. De vaderlands-liefde, b.v. die in het hart verborgen is, komt eerst tot uiting op het slagveld, waar iemand sneeft voor zijn vaderland.

Ditzelfde nu geldt evenzeer van het *religieuse leven*. Ook dit moet zich uiten in toewijding en offerande, in aanbidding en lofzang. Wederom behoort dit tot de constitutie van den mensch in de creatie. Omdat nu de mensch alzo geschapen is, kan de zonde niet anders indringen dan langs somatischen weg. Langs somatischen weg drong de zonde in de ψυχή van den mensch; somatisch geschiedde dit door het redeneerende bewustzijn (’t gesprek met Satan) en den vorm der verleiding, daar het proefgebod een sterk somatisch karakter droeg. (Locus de Peccato.) De zonde, van religieus standpunt bezien, is schending van Gods recht; van ethisch standpunt: ontheiliging van de menselijke persoonlijkheid; in het bewustzijn: het stellen van den leugen in de plaats der waarheid. Dit is de concatenatie van de zonde; en hieruit blijkt genoegzaam, dat de zonde niet alleen geschiedde in de psychische essentie, maar ook tot stand kwam in de somatische existentie.

Deze drie: Gods recht, de menselijke persoonlijkheid en de waarheid zijn vertreden geworden in het somatische, en daar nu in deze drie dingen de eere Gods ligt, is deze eere Gods vertreden in drie opzichten op somatische wijze, in de uitwendige existentie. Aangezien nu deze vertreding van Gods eere ook alleen in de uitwendige existentie kan worden verzoend, moet de openbaring Gods plaats hebben niet alleen in het verborgen psychische, maar ook in het somatische leven.

Ziedaar de grond, waarom God de kerk niet eenvoudig ziel na ziel inwendig heeft wedergebaard, maar naast de wedergeboorte in het verborgen een daad van uitwendige revelatie heeft doen loopen, opdat in die uitwendige daad de kerk van den aanbeginne aan tot nu toe haar steun- en aanknooppingspunt zou vinden.

Is hiermee duidelijk geworden, dat de existentie van de kerk niet allereerst dient, om een medium gratiae te creëren, maar om de eere Gods krachtens de scheppings-institutie te handhaven, dan voegen we hierbij, dat God hetgeen Hij tot zijn eigen eer bestelde, ook strekken doet tot zaligheid van den mensch. En deze twee, de eere Gods en het salus hominum staan niet additief naast elkaar, maar zóó, dat de salus hominum een gevolg is van de eere Gods. evenals bij den val op de krenking van Gods eer de vloek als de krenking van den mensch volgde. —

Indien nu dit uitwendig optreden van de kerk niet accidenteel, maar noodzakelijk is, dan hebben we in de tweede plaats te onderzoeken, *op welke wijze* dat *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* in de uitwendige orde der dingen tot openbaring komt. Het is met betrekking tot dit punt, dat wij in de paragraaf wezen op de distinctie tusschen apparitio en institutio. Met het begrip van de *visibilitas ecclesiae* is gedurig een droevig spel gedreven, hetgeen geleid heeft tot verwarrend misverstand.

De kerk, heeft men gemeend, wordt eerst *visibilis*, wanneer ze *instituta* is. Deze meening heeft historisch haar oorsprong in het antwoord van Luther aan Erasmus (zie vroeger). Zij, die daarna op reformatorisch terrein dit ter sprake brachten, gingen ook meestal mis. Voetius heeft het eerst helder de fout ingezien. Hij onderscheidde tusschen de *ecclesia instituta* en *nondum instituta* en betoogde, dat de *ecclesia* zonder *instituta* te zijn, toch *visibilis* kon wezen.

Met *apparitio* en *institutio* bedoelen we dus twee vormen van de ééne *visibilitas* der kerk, twee onderdeelen van de *visibilitas*.

Op dit punt ligt al het clericalisme. Indien ik n.l. alleen de *ecclesia instituta* gelden laat als zichtbare kerk, dan ga ik het zichtbare zoeken in het instituut als zoodanig.

Wat is nu het verschil tusschen *apparitio* en *institutio* ?

De *institutio* komt uit in de ambten, bedieningen en regeering der kerk. Bij de *institutio* vraag ik niet naar de personen of zielswerkingen, maar alleen naar *id quod institutum est*. Wanneer ik hierin nu de *visibiliteit* ga zoeken, dan kom ik tot deze conclusie: wanneer in een plaats geen enkel kind van God meer is, maar er is nog de vorm van een kerk, in ambten, bedieningen en regeering, dan is daar toch nog de kerk. Dit is het groote pleit, dat dezer

dagen tusschen de orthodoxe-synodalen en hun tegenstanders gevoerd wordt. Inderdaad meenen velen hunner nog, dat daar, waar de ecclesia alleen instituta is, inderdaad de ecclesia visibilis nog schuilt. En zoekt men aldus de visibilitas alleen in de institutio, dan loopt dit uit, zooals wij zagen, in puur clericalisme; de kerk wordt dan een doctrinaal instituut, en evenals een schip een schip blijft, ook al zijn er geen passagiers op, zoo blijft dan ook de kerk de kerk, ook al reist er niemand in haar naar de eeuwige heerlijkheid. De ambten pretendeeren dan, dat zij de kerk zijn, en zoo komt men tot die beschouwing, welke Rome systematisch heeft uitgewerkt. Natuurlijk druischt dit lijnrecht in tegen de belijdenis der gereformeerden, dat de kerk is de saamvergadering der geloovigen. Daarom is het van zulk een hoog belang, dit misverstand juist in te zien.

Beschouwen we nu het dogmatisch verschil tusschen *apparitio* en *institutio*.

Aangezien het woord „*apparitio*” tot dusver in de Dogmatiek nog niet is gebezigd, moet deze term eerst worden gerechtvaardigd.

Wanneer ik in het donker dool door een woud, en ik ontdek eindelijk een licht, dan zie ik nog niets dan een vlammetje, maar dit zegt mij toch, dat ik daar ginds menschen, een hut enz. zal vinden, zoodat een heele zaak daarachter ligt. Eén enkele sneeuwvlok, die nederdaalt, zegt mij, dat daarboven een koude heerscht, die de dampen deed bevrozen. Dat lichtje, die sneeuwvlok zijn de *apparitio*, waardoor het bestaan der zaak kenbaar wordt. Gedurig zien we dit in het leven bewaarheid, dat, wanneer een *pars alicuius rei* aan den dag komt, deze *pars testis* is van het *totum*. Op het terrein van de kerk is de zaak, die tot *apparitio* moet komen, het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. Moet dit *σῶμα* geheel voor mij openbaar zijn? Neen, wanneer slechts een *pars* voor mij openbaar wordt, dan weet ik aan deze *pars*, dat het *totum* er is. Wanneer ik in een hok slechts de poot van een leeuw zie, en ik vat die aan, dan voel ik aan de warmte van dien klauw, dat het heele dier aanwezig is. (ex ungue leonem!) Wanneer ik nu maar ergens op de wereld iets van dat leven, van de warmte van dat leven der kerk gewaar word, dan is er de *apparitio* van de kerk van Christus. Het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, dat verscholen ligt achter het gordijn van het cosmische leven, wordt dan aan iets kenbaar. De *apparitio* van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* eischt dus alleen, dat dit *σῶμα* iets van zijn wezen doe merken in deze wereld. Al is het slechts één voet, één lid van het lichaam van Christus, dat uitsteekt in dit cosmisch-somatisch geheel, dan is daardoor reeds het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* openbaar, *apparet*, *visibile* est.

Is dan de kerk *visibilis*, als er één wedergeborene op aarde is? Neen. De wedergeborte toch is een innerlijk proces. Eerst wanneer de wedergeborene

komt tot belijdenis, tot levens vernieuwing, dan wordt in hem het Lichaam van Christus openbaar. Indien er nu maar één zulk een belijder bestond, dan was in die ééne persoon de ecclesia visibilis. Zoo waren er na den val maar twee menschen, waarin de kerk zich kon openbaren, en in hen werd het geheele Lichaam van Christus openbaar, dat achter hen school.

Die apparitie ziet dus uitsluitend op een teeken van leven van het Lichaam van Christus. Nu kan het Lichaam van Christus werken individueel in een belijder, een bekeerde, èn in het organische leven der menschheid. Een gezin onder invloed van een bekeerd man zal zich anders openbaren dan dat van een gewonen zondaar. Dit is de openbaring van een kracht uit het Lichaam van Christus.

De apparitie van de kerk kan dus zoowel in het bekeerde individu als in de levensvormen van gezin, maatschappij, geslacht enz. waargenomen worden. Daarom spraken we van den leeuwenklauw, omdat, wat bij het Lichaam van Christus de uitwerking is van dat Lichaam van Christus op alle terreinen van het menschelijk leven, bij het dier de warmte is, die uitstraalt. Door de werking van dat  $\sigma\delta\mu\chi$  worden de nevelen weggevaagd, en alles met een tint van boven geteekend, zoodat de hogere levensgloed uit dit  $\sigma\delta\mu\chi$  τοῦ Χριστοῦ in dit cosmische leven uitstraalt. Waar dit gevonden wordt, daar is apparitio van het Lichaam van Christus; daar weet men, dat het bestaat en werkt.

Doch dit is niet genoeg. De apparitie geeft niets, tenzij er tevens zij:  $\alpha\lambda\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ . Wanneer de warmte merkbaar is, maar ik mis het orgaan, om het waar te nemen, dan blijft zij voor mij verborgen.

De apparitio van de kerk heeft twee zijden, ontstaande eenerzijds door de regeneratio electorum en anderzijds door de revelatio veritatis Dei. De twee „knotpunten” voor die twee lijnen liggen eenerzijds in den tabernakel en anderzijds in den Persoon des Middelaars, en eerst wanneer we van die twee punten uitgaan, zien we de wederzijdsche relatie.

De tabernakel is de  $\alpha\eta\lambda\text{-}\mu\omega\sigma\epsilon\iota$ , de plaats waar God zijn volk ontmoet. De zonde en de toorn, die overal elders drukken, is daar opgeheven en de scheiding is weggenomen. Intusschen is dit slechts ten deele realiteit geweest. Ten deele, want de werkelijkheid was er in de tegenwoordigheid des Heeren, maar deze realiteit strekte alleen om een symbolische  $\sigma\kappa\iota\chi$  te geven. De ohelmoed is niets anders dan het beeld van den Christus.

Waar daarentegen de Christus verschijnt, is het symbolische weggefallen en de realiteit volkomen. Er zijn n.l. in Christus twee lijnen tot het kruispunt gekomen; van de ééne zijde de lijn, die door het menschelijk geslacht en door de menschelijke natuur loopt, en van de andere zijde de lijn van het

goddelijk wezen, van de goddelijke natuur. Eerst daar nu, waar in Christus alzo de wezenlijke tempel verschenen is, en die goddelijke en menschelijke lijn haar kruispunt hebben gevonden, is de unio personalis in Hem dan ook een volkomene. Dientengevolge is in Christus eerst de kerk in haar volkomenheid op aarde. Waar Hij spreekt en handelt, is in Hem de kerke Gods, vandaar dat in 1 Cor. 12 : 12 Christus de kerk wordt genoemd.

Om dit te verstaan, moeten we de regeneratie niet opvatten als een op zichzelf in den mensch tot stand komende gebeurtenis maar als een ingaan van den Heiligen Geest in den mensch. Een wedergeborene heeft vanaf het oogenblik zijner wedergeboorte den Heiligen Geest inwonende. Daarom draagt elk wedergeborene den naam van christen: de tempel Gods, daar in elk christen de ohel-moed pro parte is gerealiseerd. Eerst toch, wanneer we gevoelen, dat de wedergeboorte is een inkomen van den Heiligen Geest, om het hart te maken tot een ohel-moed, dan begrijpen we, dat Christus de kerk is, de κεφαλή τοῦ σώματος en daarom de type, de origo, de fons ecclesiae. Wanneer we die twee lijnen, die in Christus saamloopen, goed onderscheiden hebben, wijzen we er nu op, hoe de lijn van de revelatio met die van de regeneratio historisch geprocedeerd zijn. Er moest n.l. een revelatio komen aan den mensch, omdat de kerk is een samenwoning van God met den mensch. Hoe gaat nu die revelatio historice toe? Misschien zoo, dat God menschen wederbaart en nu buiten die menschen om, als op een tafel de revelatio schrijft en hun die voorhoudt? Bij de wetgeving op Sinaï was dit het geval, en daarom is deze uitgangspunt dier revelatie. Maar God de Heere vlecht verder gedurig de revelatie in het leven der wedergeborenen in en gebruikt hen als organen om die revelatie tot stand te brengen. Dus revelatie en regeneratie staan niet los naast elkander. Zoo blijft het, totdat de revelatio haar τέλος bereikt heeft en dit geschiedt in Christus. Doch, om als revelatie te kunnen bestaan voor de kerk, moet de Christus worden omgezet in gedachten, in het Woord. Daarom is het Nieuwe Testament feitelijk niet anders dan een omzetting van den Christus in een geschreven openbaring.

Van dit oogenblik af gaan de lijnen evenwel uit elkaar. Van nu af aan bestaat de revelatio uitsluitend uit schrift, en wordt een zoodanige openbaring, waaraan God zelf getuigenis geeft door het testimonium Spiritus Sancti, en een zegel hecht door het sacrament. Inderdaad echter liggen ze uit elkaar. De openbaring staat stil en de regeneratio gaat steeds door; de revelatio laat steeds als een vaste ster op het wedergeboren leven haar licht schijnen. Daarvandaan komt het, dat na dat fixeeren van de openbaring, de kerk als kerk naar haar wezen uitsluitend doorloopt door de lijn der regeneratio; wel haar licht opvangt van de revelatio, doch de kerk zelf is in de revelatio niet



begrepen. Nu gevoelen we, dat de dienst des Woords en der sacramenten op zichzelf nooit een kerk kunnen voortbrengen, hoe zuiver beide dan ook worden bediend. De kerk kan alleen gedacht worden als vrucht van de electie en de regeneratie. Wij krijgen dus dezen regel, dat de ecclesia esse potest sine ecclesia. De institutio is een accidenteel bijkomstig iets, tot het welwezen en niet tot het wezen der kerk behorende. Waar nu de ecclesia sine institutione is, daar bestaat ze alleen als apparitie. Gelijk bij alle apparitie, zoo ook hangt het bij de kerk af van twee zaken, of de apparitie zal worden waargenomen:

1<sup>e</sup> of er al dan niet aesthetisch vermogen is.

2<sup>e</sup> of er al dan niet een *κάλυμμα* op de kerk ligt.

Gemis van het eerste en aanwezigheid van het tweede zijn twee oorzaken waardoor ik de kerk niet kan zien, ook al kwam zij tot apparitie. Dit geldt natuurlijk niet van de ecclesio instituta, want die is voor een Jood en voor een Turk en voor iedereen zichtbaar. De ecclesia apparens daarentegen komt alleen uit in bekeering en belijdenis. Nu is er een geestelijk waarnemingsvermogen van noode om te ontdekken, of de kerk zich openbaart. Ὁ πνευματικὸς ἑκκαρτεῖ πάντα (1 Cor. 1 : 15). „Die ooren heeft, die hoore, wat de Geest tot de gemeente zegt.” Wie dat geestelijk oor niet heeft, mist de αἰσθησις πνευματικῆς. Ook kan het zijn, dat ik wel zulk een waarnemingsvermogen heb, maar dat er een *κάλυμμα* ligt over de apparitie van de kerk, zoodat zij voor mij onwaarneembaar is. Dit *κάλυμμα* kan bestaan, òf b. v. eenvoudig door den afstand, zoodat de apparitie van de kerk in Engeland voor mij verborgen blijft, of door de vervolging, die de levensuitingen van de kerk in het duister houdt; dan ligt het *κάλυμμα* in de verdrukking. Maar, waar de αἰσθησις πνευματικῆς aanwezig is, en geen *κάλυμμα* belemmert, zie ik de kerk, ook wanneer ze apparens is zonder geïnstitueerd te zijn. Elia b. v. zag de kerk niet door het *κάλυμμα* van de vervolging onder Achab. Zóó bestond de kerk in het duister van de Middeleeuwen, terwijl de geloovigen niets van het bestaan der kerk in eigen stad merkten door het *κάλυμμα* van de valsche kerk. Die apparitie is, wat alleen noodig is, om de kerk zichtbaar te doen zijn. Al kwam er nooit een institutie uit, dan was de ecclesia apparens toch altijd visibilis van den aan-beginne der wereld aan.

In de tweede plaats merken we op, dat er ergens een spoor kan zijn, dat de kerk aanwezig was, ook nadat ze verdween. Soms kan men stellig zeggen: dáár is de kerk geweest, Dit ligt hieraan, dat de kerk van Christus een spoor achterlaat in de algemeene levenssfeer, in ruimer of in enger kring. Dan is wel van achteren de apparitie van de toenmalige kerk zeker, maar op dit oogeblik merkt men er niets meer van. Dit is daarom een punt van gewicht.

omdat we van „christelijke natiën” sprekende, zoo licht daaruit afleiden, dat het volk in zijn personen op dat oogenblik nog christelijk is. Geheel verkeerd. Gesteld dat op het laatste der 16<sup>e</sup> eeuw geen personen meer waren wedergeboren, dan zou toch de nawerking van de kerk, die bloeide in het begin dier eeuw, op den heelen vorm van onze nationaliteit zijn afgedrukt. Men ziet, dat de christelijke vorm nog bleef, ook toen onder de ijskorst de levende wateren reeds waren weggevloeid. Als we dan nu ook van Nederland spreken als van een „christelijke natie,” dan beteekent dit alleen, dat er een Protestantsche kerk geweest is, en dat het leven dier kerk zoo doordrong, dat zij een stempel op onze nationale levensusantiën heeft afgedrukt. We zien dit duidelijk aan de huwelijkswetgeving in ons land, die een gansch andere is als onder Joden of Mahomedanen. Ze werd zoo ten gevolge van de prediking des Woords in deze landen. In zooverre mag men ook nu nog van ons land spreken als van een „christelijke natie,” niet omdat er zooveel christenen zijn, maar omdat het gouden spoor van Christus’ kerk nog merkbaar is.

Daarom moet men wel onderscheiden tusschen praesente apparitie, die blijkt uit belijdenis en wedergeboorte, en de apparitie, die wijst op het verleden en blijken moet uit de instituten en levensvormen.

Waaruit wordt nu de noodzakelijkheid geboren om die apparatie ten slotte te doen komen tot een institutie? De institutie, zeiden we, is contingent, accidenteel, omdat ze niet tot de essentie beboort, want hoorde ze tot het wezen der kerk, dan had ze er altijd moeten zijn. Bij contingente dingen moeten we echter onderscheiden tusschen tweeërlei. Het is contingent, of iemand een baard heeft of niet, want met of zonder baard, hij is evengoed man. Toch is het heel iets anders, of ik zeg een baard is contingent, dan: een hoed is contingent, omdat een baard, wel niet tot het wezen, maar dan toch tot het welwezen van een man behoort. Zoo ook bij de institutio. Zij vloeit rechtstreeks uit de apparitie der kerk voort. Wordt de apparitie niet gestuit, dan leidt zij steeds tot institutie. Daarom is het niet tegenstrijdig, wanneer ik zeg, dat de institutio *contingent* en toch *noodzakelijk* is.

De *noodzakelijkheid* van het instituut ligt hierin, dat de kerk in de wereld verschijnt, niet om zondaren zalig te maken, want dat doet God; — noch om ze te verzoenen, want daarvoor stierf Christus; — noch om ze te wederbaren, want dat is het werk des Heiligen Geestes, — maar om in deze wereld die ἐν τῷ πνεύματι καὶ de heerlijkheid Gods te openbaren.

Moeten we nu de visibilitas steeds uit dit oogpunt beschouwen, dan staan wij voor de vraag: Wanneer wordt dit doel beter bereikt, indien de enkele bekeerden daar rondwandelen, of indien zij zich verbinden om ook gemeenschappelijk die roeping te aanvaarden? Buiten eenigen twijfel op de laatstge-

noemde wijze. Eigenlijk kan langs dezen weg alleen maar het doel worden bereikt. Dit volgt uit den trek, dien God den mensch inschiep: de sociabilitas. De vereeniging van tien personen is een grooter kracht, dan tien personen apart. Het best zien wij dit bij het leger; 1000 man, elk op hun eigen gelegenheid zijn niet bestand tegen 100 man, die goed georganiseerd en gedisciplineerd zijn.

In de tweede plaats volgt deze noodzakelijkheid hieruit, dat de kerk is de reconstructie van het menschelijk geslacht, en daarom moet in haar optreden een organisch begrip liggen.

Een derde oorzaak is te zoeken in de uitverkorenen zelf. Wie tot bekeering en belijdenis komt, heeft de uitwendige roeping ontvangen, en deze uitwendige roeping is defect, soms zeer onzuiver, als zij wordt overgelaten aan het geval. 't Gebeurt wel eens, dat wedergeborenen hun uitwendige roeping ontvingen van eenzaam wonenden, maar wanneer dit *al* de roeping is, die tot de uitverkorenen komt, dan is zij zeer gebrekkig. Daarom is het voor de kracht van de uitwendige roeping noodzakelijk, dat de kerk geïnstitueerd optrede.

Hetzelfde geldt na de bekeering en de belijdenis. Evenals een plant wel op zekere hoogte bloeit op een binnenplaats, maar de eisch toch steeds blijft, dat zij opbloeie in de volle zon, zóó is het ook bij de kerk. De wedergeborene lijdt schade, wanneer niet door den dienst des Woords en der sacramenten en door de tucht de roeping zóó tot hem komt, dat hijgedurig een werking van de gemeente ervaart.

Diensvolgens zijn de geloovigen gehouden om de kerk als instituut tot openbaring te brengen. Het is de eisch van de apparitie der kerk, dat zij voortschrijde tot institueering, indien althans de kerk zoo volkomen mogelijk aan haar roeping zal beantwoorden. Die institueering is iets, wat in den inhaerenten drang van het wezen der kerk inligt.

We behandelen deze quaestie zoo uitvoerig, omdat in de gemeente nog steeds veel valt te worstelen met menschen die „dezen kerkelijken omhaal” zoo ze zeggen, willen afschaffen. Daarom moeten we wèl inzien, dat deze mystieken gelijk hebben, wanneer ze zeggen, dat het instituut behoort tot het wezen der kerk, maar tevens krachtig verzekerd zijn, dat het wel degelijk behoort tot het welwezen der kerk.

Het voortschrijden van de ecclesia apparens tot de ecclesia instituta valt saam met het optreden van de ecclesia als wereldkerk, zoodat de institueering der kerk eerst heeft plaats gehad met de komst van Christus. Vóór dien tijd was er geen ecclesia instituta, en eerst toen Jezus apostelen verkoor, hen ambtelijk aanstelde, hun een last gaf, om in het uitwendige te volvoeren, kwam de institueering der kerk tot stand. Als men dus vraagt: „Wanneer is de kerk *gesticht*?” dan kan men gerust antwoorden: met het Nieuwe Verbond, mits men maar den nadruk doe vallen op: „*gesticht*.” De oppositie der vaderen kwam dan ook

alleen hierop neer, dat men in het instituut het wezen niet mocht zoeken.

Deze twee nu, dat de kerk als instituut met Christus optreedt, en tegelijk wereldkerk wordt, zijn onderling samenhangende momenten. Uit het feit toch, dat de kerk een wereldkerk werd, vloeide de noodzakelijkheid voort om tot een eigen organisatie te komen. Zoodra de kerk heenschuift over vele volken, moet ze een eigen organisatie krijgen, anders wordt de ééne kerk gedeeld in zooveel kerkjes als er volken zijn. De last van Christus: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* en de institueering van de kerk met de instelling van den doop (want door den doop krijgt de kerk een eigen organisatie) vallen saam.

Ten slotte wezen we er in deze paragraaf op, dat de toestand onder Israel een overgangperiode vormde. Deze mag niet op een lijn gesteld worden met den toestand na den val, of onder Noach, of van Abraham bij zijn uittrekken uit Ur. Onder Israel heeft de kerk een eigen gestalte, die een overgang in het leven riep, omdat in Israel aan de kerk een instituut werd gegeven, doch geen kerkelijk, maar een *burgerlijk* instituut; het was een *volks-kerk*.

Deze overgangstoestand nu berust op een fictie. Hij was geen waarheid, omdat al het symbolische onwaar is, en geen realiteit bezit. Waarin bestond dan deze fictie? Al wat uit Israel geboren werd, vormde de kerk door het teeken der besnijdenis. Een priester mocht aan een geboren Israeliet de besnijdenis niet weigeren. Dientengevolge vroeg deze kerkvorm niet naar den geestelijken achtergrond, zoodat de reinheid van het huis des Heeren dan ook niet in ethische, maar in Levitische reinheid werd gezocht. Alles was volkomen, maar in het uitwendige.

De diepe grond hiervan ligt daarin, dat de kerk wel is de restauratie van het menschelijk geslacht, maar dat daarbij een onderscheid is tusschen de kern en de waterloten, en bij een burgerlijke kerkstaat dit onderscheid wegvalt. Zooals het menschelijk geslacht is, wordt het in het burgerlijke instituut opgenomen. Eigenlijk komt die geestelijke kern niet in aanmerking. Men heeft in Israël dus daarom een overgangstoestand, omdat in Israël wel een instituut is, maar geen instituut, dat genormeerd wordt door het levensbeginsel van de kerk van Christus. We hebben dus wel een kerkvorm in Israël, maar die nog genormeerd is naar het civiele, natuurlijke levensbeginsel. In een volgende paragraaf zullen we dit breder behandelen.

Nu komen we toe aan het laatste punt van deze paragraaf. Bestaat er nu werkelijk eenheid tusschen wat vóór en na Christus bestond? Is het niet beter te zeggen, dat hetgeen vóór Christus bestond, niet de kerk was?

De Heilige Schrift moet dit beantwoorden. Zij stelt ons de kerk voor als een *כְּרִים*: Jes. 5 : 1 v.v. Dezelfde voorstelling van dien *כְּרִים* vinden we in Ps. 80 : 9, doch

hier uitgedrukt door het woord  $\text{ἵνα}$ . Is nu met dien wijngaard bedoelt Israël in zijn uitwendigen staat, of de kerk, die onder en achter dien kerkstaat schuilt? Daarom vinden we het antwoord in Matth. 21 : 33 v.v., waar de Heere met kennelijken terugslag op Jes. 5 : 1, Ps. 80 en andere plaatsen voor oogen stelt een wel ingerichten en met alles voorzienen wijngaard; vs. 40 geeft nu het afdoende antwoord op de gestelde vraag. Als de wijngaard hetzelfde was als de uitwendige kerkstaat, dan moest die wijngaard, toen de heer des wijngaards van zijn landlieden geen vruchten ontving, zijn vernield geworden. Jezus daarentegen zegt, dat de Joden worden uitgeworpen, uit den  $\text{ἀμπελῶν}$ , en dat hij aan anderen wordt gegeven. De  $\text{ἀμπελῶν}$  blijft dus bestaan, en kan derhalve niet anders zijn dan beeld van de kerk. Evenzoo blijkt uit deze gelijkenis, dat die  $\text{ἀμπελῶν}$  niet in het leven is geroepen, om menschen tot zaligheid, maar om Gode eere te brengen. Aan de eerste landlieden werd de wijngaard ontnomen, omdat zij den heer des huizes zijn vruchten niet opbrachten.

Wanneer nu in het Nieuwe Testament deze zelfde  $\text{ἀμπελῶν}$  optreedt als  $\text{ἐκκλησία}$ , dan treffen we deze  $\text{ἐκκλησία}$  in negentig van de honderd gevallen aan als *ecclesia instituta* en wel als *ecclesia instituta* in den eenigen vorm, waarin ze instituta zijn kan, d. i. *localis*. Als we in de concordantie het woord  $\text{ἐκκλησία}$  opslaan en nagaan, waar dit woord voorkomt, dan zijn er nauwelijks tien plaatsen, waar  $\text{ἐκκλησία}$  niet heeft de locale beteekenis. Steeds wordt gesproken van de kerk van Rome, van Corinthe enz. Niet één enkel maal komt het institutair generaal voor. Steeds wordt het gebezigd òf in lokalen zin en dan institutair, òf in dogmatischen zin en dan generaal.

„Ecclesia” in dogmatischen zin wil zeggen: de *ecclesia* genomen naar haar wezen, naar haar inwendig bestand in Christus. De plaatsen, waar  $\text{ἐκκλησία}$  aldus voorkomt, zullen we even nagaan:

1<sup>e</sup> Matth. 16 : 18. Hier is bedoeld de generale kerk. Maar dan de generale kerk institutair? Neen, want herhaaldelijk hebben de poorten der hel de institutaire kerk verwoest. De generale kerk naar haar essentie is bedoeld.

2<sup>e</sup> Ef. 1 : 22. De kerk wordt hier genoemd het  $\text{πλήρωμα}$  van Christus, en Christus de  $\text{κεφαλή}$ . De locale kerk van Efeze kan natuurlijk niet bedoeld zijn, maar alleen de generale, en wel de generale essentieel.

3<sup>e</sup> Ef. 3 : 10. Dit  $\text{ἵνα γνωρισθῆ διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία}$  kan alleen geschieden, doordat God geestelijke krachten essentieel in het lichaam der kerk werkt. Ook wat in vs. 21 gezegd wordt van de verheerlijking Gods in de gemeente, kan alleen betrekking hebben op de kerk in haar essentie.

4<sup>e</sup> Ef. 5 : 23, 24, 25, 27, 29, 32. De uitdrukking  $\text{μυστήριον}$  zegt reeds genoeg.

5<sup>e</sup> Col. 1 : 18, 24.

6<sup>e</sup> Hebr. 12 : 23.

In de overige plaatsen, waar ἐκκλησία voorkomt, ook in de Openbaringen, beteekent het woord steeds de locale institutaire kerk.

In de eenheid van de kerk worden we bovenal bevestigd, hetzij ze institutair is of niet, door de woorden אָמִי en λαὸς τοῦ Θεοῦ. In het Oude Testament beteekent אָמִי heel dikwijls het volk van Israël, maar de vraag, die zich weêr voordoet is, of אָמִי ziet op de natie van Israël, of wel, dat we het aldus moeten verstaan, dat Israël destijds Gods volk werd genoemd, omdat aan Israël de woorden Gods waren toebetrouwd.

Hosea 1 : 9, 10, coll. 2 : 25. Hier hebben we de bekende voorstelling van אָמִי en אָמִי-אֵל. De tendenz is deze: dat God tot een volk dat „ammi” was, zal zeggen: „lo-ammi,” en tot het volk dat „lo-ammi” was: „ammi.” Niet duidelijker en krasser dan hier kan de geweldige tegenstelling tusschen ammi en lo-ammi worden aangegeven. Israël was niet als natie Gods volk, maar in adoptieven zin, zoolang het God beliefd. Hij kon dien eeretitel aan Israël ontnemen, en aan een ander volk geven, om dit als het volk van God te doen optreden.

Jes. 44 : 7. Hetzelfde wordt hier geleerd in de woorden: „sedert Ik een eeuwig volk gesteld heb.” Hieruit blijkt, dat terwijl alle volken een temporeele beteekenis hebben, met het volk Gods een ander volk bedoeld wordt, dan alle overige. Wat is nu van een volk het karakteristieke? Dit: dat het een koning heeft, en diensvolgens onder één wet leeft. In dien zin jubelt Ps. 33 : 12 „Welgelukzalig is het volk, wiens God de Heere is.” Nemen we de volks-idee nog dieper, dan is een volk eigenlijk alleen een groep van menschen, die uit één vader gesproken zijn. Een volk als de Belgen, dat uit Vlamen en Walen bestaat, vertegenwoordigt een defectueus volksbegrip. Daarom wordt in Ef. 3 : 15 gezegd, dat uit Hem, uit God, πᾶσα πατρία is, en om deze reden buigt Paulus voor dien God als voor zijn Koning de knieën.

In het Oude Testament wordt bij het volk Gods steeds hierop nadruk gelegd :

1<sup>e</sup> dat zij hebben één Koning : God.

2<sup>e</sup> „ „ „ één wet : de wet op Horeb gegeven.

3<sup>e</sup> „ „ „ één stamvader : Abraham.

Eerst door deze drie zaken komt het volksbegrip tot zijn absolute uiting.

Titus 2 : 14. Hier spreekt de apostel zich ook over dat volk uit, nu niet onder oud-Israël, maar onder de bedeeling van het genade-verbond des Nieuwen Testaments. Er is sprake van, dat Christus zich door de λύτρωσις en den καθαρισμός een volk formeert, (in dien zin, dat Hij alleen koning en geestelijk stamvader zij) en wèl een λαὸς περιούσιος.

Wanneer we, na deze plaats bezien te hebben, Jes. 43 : 21 opslaan, dan begrijpen we, wat de beteekenis is der woorden: „Dit volk heb Ik Mij *geformeerd*.” Hetzelfde geldt van Ps. 100 : 3. In alle drie deze plaatsen is er sprake van, dat dat volk daarom des Heeren is, omdat Hij het *geformeerd* heeft. Wanneer we ditzelfde nu eerst uitgedrukt vinden van Israël in het Oude Verbond, en daarna in Titus, dan blijkt daaruit, dat het volk des Heeren iets anders is dan Israël, n.l. dat er een perpetuitas bestaat, en dat dit volk hetzelfde blijft, hetzij het nog niet in de windselen van het Israëlietisch volksbestaan is gewikkeld, of wel, of reeds niet meer. 't Eenige, wat hierbij moet worden opgemerkt, is, dat God de Heere, om het symbolisch karakter van Israël volkomen te maken, het alzo heeft besteld, dat van het vleeschelijk Israël eveneens kon gezegd worden, dat Hij het zich had *geformeerd*, omdat Hij Izaäk uit de verstorven lichamen van Abraham en Sara door een wonder had doen geboren worden. Dit mag evenwel nimmer reëel worden opgevat, maar steeds symbolisch.

Daarmede komt ook overeen een telkens in het Oude en Nieuwe Verbond terugkeerende formule van de belofte Gods: „Ik zal u tot een God zijn en gij zult Mij tot een volk zijn.” In den regel wordt dit niet verstaan. Laat men deze belofte op het uitwendige Israël slaan, dan heeft zij geen zin, en dit zou even dwaas zijn, als wanneer een vader tot zijn kind zeide: doe dat, en ik zal u tot een vader zijn. In uitwendigen zin zou in deze woorden voor Israël een belofte liggen van wat het reeds had. Neen, deze belofte heeft dezen geheel anderen zin: Nu zijt gij wel symbolisch mijn volk, en ben Ik uw nationaal-God, maar het ware is dit, dat mijn volk bestaat uit degenen, die uit Mij geboren zijn. Met den dag des Nieuwen Verbonds nu is deze realiteit gekomen, want hij, die ingelijfd is in het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, is een kind Gods en heeft God tot zijn Vader.

Hebr. 4 : 9. Hier spreekt de apostel van de rust, die er overblijft voor het volk van God. Is *λαοὶ* hier Israël? Neen, want de apostel betoogt juist, dat die belofte niet vervuld is onder Jozua, maar dat de rust in de toekomst voor het volk verborgen is, en hierin ligt de ware rust van het volk Gods, dat zij rusten van hun booze werken, gelijk God gerust heeft van zijn werken. Deze belofte slaat dus wederom op allen, die in Christus gelooven.

In dierzelfden zin wordt in Hebr. 13 : 12 bijna gelijkkluidend gesproken als Tit. 2 : 14. (Let op het artikel). Jezus, zegt de apostel, heeft door zijn eigen bloed het volk geheiligd, hetgeen onder den symbolischen dienst nimmer kon geschieden. Dit geldt wederom het reële volk, dat vroeger slechts school in Israël, en dit is altijd hetzelfde volk, hetwelk God vóór, in en nà Israël bezeten heeft.

1 Petr. 2 : 9, 10. Uit den aanhef van den brief blijkt, dat Petrus de heiligen

aanspreekt van de kerken Gods onder de Joden en heidenen, en nu wijst hij er hen op, dat, al zijn ze ook verspreid, ze nochtans één volk uitmaken. Om dit nog duidelijker te maken haalt hij in vs. 10 de woorden van Hosea aan. Hij noemt hen niet alleen een  $\lambda\acute{o}\varsigma$ , hetgeen meer ziet op het staats-instituut, maar ook een  $\varepsilon\theta\nu\omicron\varsigma$ , dat ziet op de genealogie. Openb. 21 : 3.

Er blijkt uit deze data, die nog met vele te vermeerderen zijn, dat God de Heere in de volkeren op aarde niets anders gegeven heeft dan eene afschaduwung van het ééne ware volk. De grondtype van alles ligt in den hemel. Niet omgekeerd. Jezus is de eenige, ware koning, en het volk van God is het eenige ware volk. Allen zijn uit één geboren, dragen één type en leven naar één wet. Op aarde kan wel een geslacht een tijdlang regeeren, maar nooit één enkel persoon onafgebroken de heerschappij in handen hebben. Dit is alleen het geval bij Christus, van wien daarom gezegd wordt in Ps. 45 : „Uw troon, o God, is eeuwiglijk”, want in Hem alleen is de koningsidee en de volksidee volkomen gerealiseerd.

De naam „volk” is dus rijker en dieper dan : „kerk”. De naam „kerk” is tijdelijk en valt eenmaal weg.

„We zagen derhalve, dat de idee van volk wel symbolisch was afgeteekend in de natie van Israël, maar dat met  $\varepsilon\text{-מִיְיָיְהוָה}$  steeds wordt bedoeld het ware volk, dat onder het uitwendige verscholen lag.

Onze vaders hebben dit denkbeeld zoeken weêr te geven, door in al hun definities van de kerk steeds op den voorgrond te stellen, dat *de kerk* was : *de vergadering der geloovigen*, dat is : *het volk*. Door dezen gelukkigen greep hebben zij de geheele Roomsche kerk-idee omvergeworpen.



§ 6. *Het instituut der Kerk onder de bedeeeling der schaduwen.*

„Als instituta treedt de kerk dan eerst op, als haar kring aanwijsbaar is; als in dien kring ambten ontstaan en zoo door die ambten de genademiddelen aan het volk bediend worden. Dit nu was tot op Abraham's roeping niet het geval. Eerst na Abraham's uittocht uit Chaldea komt de besnijdenis als eerste sacrament en begint zich in Abraham's tente een eigen kring af te teekenen. Voldongen wordt deze afpaling eerst door de dienstbaarheid in Egypte, en eerst waar, dank zij die dienstbaarheid in Egypte's kastegeest, die afscheiding volkomen is geworden, en uit Abraham's nakomelingen een eigen volk is opgegroeid, begint tegelijk en de andere institutio van dezen kring en haar onderwijzing in den dienst des Heeren. Als zoodanig bewijst de volkskring van Israël zevenderlei soort dienst:

1<sup>e</sup> representeert deze kring het denkbeeld der uitverkiezing als gronddenkbeeld der kerk, en dit in al zijn stadiën;

2<sup>e</sup> biedt het de reële geslachtslinie aan, waaruit de Messias en in den Messias de ideële voleinding der kerk zal voortkomen;

3<sup>e</sup> biedt het een tijdelijk geïnstitueerde kerk aan de toenmalige geloovigen, zoo uit Israël als uit de volken;

4<sup>e</sup> teekent het als in een levende schilderij heel den loop van Gods kerk, in de dienstbaarheid onder Farao, de verlossing daaruit, den doop in de Roode Zee, het omdolen in de woestijn, den ingang in Kanaän en de rijksglorie onder Salomo;

5<sup>e</sup> representeert het in zijn lijden, worsteling en triumf de type van het geloofsleven van elk christen;

6<sup>e</sup> doet het dienst om de openbaring in het schriftwoord tot stand te doen komen;

7<sup>e</sup> beeldt het de mysteriën zelve der waarheid met het mysterie van den Christus als middelpunt af in symbolischen vorm.

Juist hierom echter kon in Israël de kerk niet als instituut naast het geïnstitueerde natuurlijke leven staan, maar moest de kerk een nationaal en de burgerstaat een kerkelijk karakter dragen, en zulks wel, omdat het tegelijk en kerk zijn moest en tegelijk de voleinding der kerk in het Regnum Glorïae moest afbeelden. Doch hieruit volgt

dan ook, dat, toen Israël zijn bloesem eenmaal in de Messias gedragen had, alzoo het lichaam de schaduw verving, en diensvolgens de symbolische beteekenis van Israël een einde nam, deze oude bedeeing uit had, niet mocht voortgezet, en dat alsnu de kerk, losgemaakt van zijn band aan een volk en dus ook van zijn band aan het civiele leven, tegelijk én wereldkerk in steê van volks-kerk moest worden, èn een geheel zelfstandige organisatie naast en in den burgerstaat moest tot stand brengen."

### Toelichting.

We komen nu toe aan het *instituut*.

De vraag hoe de apparitie tot stand komt, hoort hier niet thuis, maar is behandeld in de Soteriologie, en wordt in de tweede plaats behandeld in de Ethiek, die aanwijst, hoe het christelijk leven door den mensch als tweede oorzaak in de wereld wordt ingedragen. Evenmin ligt het op onzen weg hier Kerkrecht te behandelen, hoewel de behandeling van de kerk als instituut hiertoe allicht zou kunnen leiden.

De gezonde verhouding is deze, dat het Kerkrecht evenals de Ethiek voortspint aan den draad, die door de Dogmatiek is geboden. Daarom zijn de Ethiek en het Kerkrecht afhankelijk van de Dogmatiek. Men mag niet zeggen, dat het Kerkrecht de principiën uit Gods Woord haalt. Voetius geeft in zijn *Politica Ecclesiastica* wel eenigszins aanleiding tot deze gedachte. Neen, het Kerkrecht heeft wel zekere principiën, maar deze worden geboden door de Dogmatiek. In de Dogmatiek worden de grondlijnen, de fundamenten gelegd en het Kerkrecht bouwt daarop voort.

Wat verstaan we nu onder een instituut?

1<sup>e</sup> Een instituut ontstaat niet vanzelf, maar wordt geïnstitueerd door den wil van een persoon. Er moet derhalve zijn aliquis qui instituit.

2<sup>e</sup> Er moet zijn een forma institutionis. Deze forma institutionis sluit in zich een tegenstelling, n.l. van een gezag en van een persoon, over wie dat gezag gaat.

3<sup>e</sup> Wanneer institutio bedoelt duurzaam te bestaan, dan moet er een regeeling zijn, waardoor de bestendinging van dat gezag, bij het wegsterven der personen, bepaald is.

4<sup>e</sup> Het doel moet zijn aangegeven, waarmede dit instituut wordt ingesteld.

Men kan derhalve nooit in twijfel verkeerren, of een kerk instituut is of niet. Wanneer iemand mij niet zeggen kan, wie als ambtsdrager een kerk representeert, en wie de personen zijn over wie het gezag der ambten gaat, dan is er geen instituut. Zijn deze beide echter wel aanwijsbaar, dan is het instituut aanwezig.

Hoe is nu dat instituut in de kerk tot stand gekomen? Om deze vraag te beantwoorden, moeten we eerst onderzoeken, waar het begonnen is, waar het nog niet was, en waar het wel was, en tevens nauwlettend waken tegen elke poging, om het te zoeken, waar het nog niet bestond. Die poging toch was een belangrijk moment in den strijd tusschen de Voetianen en de Coccejanen. Deze strijd was vinniger en bitterder, dan we ons gewoonlijk voorstellen, vooral door de omstandigheid, dat de beide partijen door de overheid gedwongen werden in één kerk te blijven samenwonen.

Wat dit punt betreft, stond de zaak aldus: toen de Gereformeerden opgetreden zijn in de dagen van de Reformatie, zijn ze te werk gegaan zonder veel historisch gevoel. Van een historisch proces hadden zij niet veel idee. Zij meenden, dat hun kerk er zoowat eender uitzag als die uit den apostolischen tijd. De enkele lectuur van een Justinus Martyr had hen kunnen overtuigen, dat dit niet zoo was. Datzelfde gemis aan historischen zin had er toe bijgedragen om in de belijdenis, dat de kerk bestond van den aanbeginne der wereld, min of meer de voorstelling ingang te doen vinden, alsof de menschen van Abraham af niet veel minder dan onze gereformeerde belijdenis hadden gehad. Dit had een natuurlijke oorzaak. Hoe meer het goddelijke en het eeuwige zich machtig in de ziel doen gevoelen, hoe meer een idee van stabiliteit post vat in het hart. Hoe meer we zien op het werk Gods en niet op dat der menschen, hoe meer we den indruk krijgen van iets wat vast is. Tegenover al die denkbeelden van een historisch proces nam men het type van de apostolische kerk als onveranderlijk type, en dit bootste men na.

Hiertegen nu kwam Coccejus in verzet; en daarbij stond hij natuurlijk geweldig sterk, want de Heilige Schrift ligt voor ons als historie en toont een voortgaande openbaring, en voortgaan van minder tot meer. Dit nu bracht Coccejus tot het ongelukkige denkbeeld van zijn foederaal-theologie, een naam, later misbruikt in dien zin, alsof de leer der verbonden „foederaal-theologie” was. Hiervan is niets aan, want de leer van werk- en genadeverbond dagteekent van even ver terug als er christenen op aarde zijn, en is ook door de Reformatie duidelijk uitgesproken. Neen, de foederaal-theologie noemt men de voorstelling, alsof door den Heere een lange reeks verbonden met de menschen gesloten zijn, en elk dier verbonden een gressus vormt op de scala der openbaring. De laagste gressus is dan de toestand na den val; de hoogste: Christus. Daartusschen neemt men dan verschillende stadiën aan, soms wel zeven. In elk geval nam men aan een bedeeling van Adam tot Noach; verder een verbond met Noach, 3<sup>e</sup> met Abraham, 4<sup>e</sup> met Jacob, 5<sup>e</sup> met Mozes, 6<sup>e</sup> met David, 7<sup>e</sup> in de Babylonische gevangenschap; ten slotte in Christus. Dit nu leidde er Coccejus toe, om te zeggen, dat al die Vorstufen nog niet waren

geweest de openbaring der werkelijke waarheid, zoodat op die Vorstufen geen zaligheid mogelijk was, en dat deze alleen mogelijk werd gemaakt, toen Christus aan het kruis stierf. De menschen, die op de lagere trappen waren gestorven, werden zoólang afgezonderd en door een soort van algemeene verzoening bij het verschijnen van het kruis van Christus tot de zaligheid gebracht.

De kunst van de Coccejanen was, om na te speuren, hoeveel van de waarheid men op elk der Stufen reeds had; hoeveel men reeds bezat van de sacramenten, van de openbaring van den Christus, enz., totdat de openbaring eindelijk in den Christus haar voltooiing had gevonden. De kerk was dan ook eerst daar ontstaan, waar de Christus optrad.

De Voetianen kwamen hiertegen met kracht op. Wat er ook van dat historisch proces aan was, Jehovah is, wie Hij was en zijn zal en Hij heeft zijn uitverkorenen van den aanbeginne der wereld tot de zaligheid gebracht. Nooit is de Middelaar zonder kerk geweest; „de Koning”, naar hun geliefkoosden term, „is nimmer zonder onderdanen geweest.”

In zooverre nu stonden ze op het ware standpunt, maar zij beginnen een niet geringe fout. Zij hadden weinig inzicht in de organische ontwikkeling der waarheid, en zeiden daarom dat de kerk van het paradijs alles reeds bezat, wat de kerk nu heeft: kennis van de Drieëenheid, van de verzoening, van de uitstorting des Heiligen Geestes enz. Op deze wijze ontstond de schoolsche liefhebberij, om aan te toonen, dat de heele belijdenis er al van den beginne geweest was. Als we Petrus van Mastricht opslaan, zien we, hoe hij gematigd (niet in zijn Dogmatiek; die gaat vooraf; maar in het stuk over de bedelingen van de kerk) aantoon, hoe de waarheid er steeds geweest is. In de verschillende perioden van de kerk heeft hij willen vindiceeren de identiteit van de waarheid Gods.

De oplossing van het verschil tusschen de beide gevoelens is voor ons niet moeielijk meer. In de organische ontwikkeling der waarheid wordt hetgeen de Voetianen voorstonden, gehandhaafd en tegelijk hun dwaling vermeden. In de zaadkorrel, waaruit de geheele plant straks zal opgroeien, is potentieel alles gegeven. Niets komt er additief bij. Wie deze zaadkorrel in de hand draagt, heeft feitelijk reeds bloesems en vrucht; maar tevens moet beleden, dat hij, die een eikel in de hand heeft, nog heel wat anders draagt, dan den eikeboom, en hij zou bedrogen uitkomen, indien hij in de schaduw van dien boom wilde gaan zitten. Zoo ook is de waarheid in het paradijs gegeven, zonder dat er een enkel stukje aan ontbrak, maar, om hieruit af te leiden, dat Adam Eva zich in een soort gereformeerde belijdenis hadden kunnen verheugen, is ongerijmd. Zelfs waar wij wijzen op uitspraken uit Genesis enz., en daarin een bevestiging zien van de leer der Drieëenheid, gaat het

toch niet aan, te zeggen, dat Adam en Eva daarin reeds de Drieëenheid hebben gezien. Wij gaan van achteren het spoor na. Op het standpunt van de organische ontwikkeling der kerk zegt men dus, dat de kerk alle eeuwen door de waarheid essentieel bezeten heeft, maar dat gradueel de ontwikkeling van die waarheid is toegenomen.

Nu is echter de vraag: konden de menschen door het geloof in die onontwikkelde waarheid zalig worden? Deze vraag was daarom zoo pijnlijk, omdat de Gereformeerden uit de dagen der Reformatie op dit punt een controvers hadden met Rome. Rome toch handhaaft de *fides implicita*, d. i. het geloof in de kerk, waarin alle genadegoederen implicite gegrepen zijn, en nu waren de Gereformeerden bang, dat, indien zij toegaven, dat in het paradijs zulk een geloof aan een *veritas implicita* had bestaan, zij dan in hun controvers met Rome zouden verzwakt worden. Toch mag ons dit volstrekt niet terughouden, om te belijden, dat in het paradijs zulk een *fides* bestond. Immers, de *fides implicita* is heel wat anders dan de *fides* in een *veritas implicita*.

Wanneer men nu nagaat, wat gebeurt in de hersenen van een veertienjarigen schapenhoeder met betrekking tot de stukken der waarheid, en in die van een professor in de dogmatiek b. v., dan is het niet te loochenen, dat het verschil tusschen het geëxpliceerde van de waarheid in de hersenen van den eerste en van den tweede enorm groot is. Maar hindert dit iets aan de zaligheid? Dit kan immers nimmer aan de zaligheid af of toedoen, want voor geen enkel tweetal menschen is die *veritas explicita* gelijk. De zaligheid hangt zoo weinig aan de *veritas explicita* en aan het dadelijk geloof, dat de ingeplante *fides* in de wedergeboorte genoegzaam is tot zaligheid voor de uitverkorenen, die vroeg wegsterven. Wanneer nu God eerst gaf een *veritas admodum implicita*, dan moeten we belijden, dat dit voor het wezen der zaak nooit verschil kon maken.

De Voetianen gingen hierom een verkeerden weg op bij hun voorstelling, alsof de patriarchalen reeds een rijk ontwikkelde dogmatische kennis zouden gehad hebben, omdat de Heilige Schrift eerst de stof levert voor de dogmata. Die dogmata zijn het uitvloeisel van den door God aan de kerk gegeven last, om de openbaring in het discursieve denken op te nemen, Hiervan was nu, zooals vanzelf spreekt, in het Oosten bij de patriarchen geen sprake, en deze geheele idee van de Voetianen moet daarom worden verworpen.

Evenwel moeten we wèl nagaan, wat de patriarchen bezeten hebben, en hoe achtereenvolgens de inhoud aan hun geloof is gegeven.

1. Wat betreft Adam vóór den val:

1<sup>e</sup> Adam bezat de *cognitio Dei innata*.

2<sup>e</sup> Geheel de natuur was voor hem een zuivere afspiegeling van de bedoe-

ling Gods met zijn scheppingswerk, en een openbaring van Gods deugden : perfecta revelatio in natura.

3<sup>e</sup> Adam genoot den persoonlijken omgang en de gemeenschap met het Eeuwige Wezen : communio personalis cum Deo.

Bij deze drie zou nog gekomen zijn de cognitio Dei acquisita, ware de val niet tusschenbeide gekomen.

II. Na den val zien wij werken :

1<sup>e</sup> De traditie uit het paradijs, welke met de menschen is medegegaan op hun pelgrimstocht over deze aarde, met doornen en distelen bezaaid. Deze traditio draagt het karakter, dat zij het zuiverst is bij haar oorsprong, en dit is zoowel waar, quod ad tempus als quod ad distantiam.

a. *Quod ad distantiam.* Wanneer we een wereldkaart nemen, en het punt marqueeeren, waar de mensch vóór den val is geweest, n.l. het hoogland van Azië, en we trekken vandaar uit lijnen, die de afstanden aangeven, dan zien wij, dat de traditie zuiverder bleef, naarmate de plaatsen dichter gelegen zijn bij het uitgangspunt. De volken, die in het hart van Azië wonen, vertoonen dan ook een kring, waarbinnen wel de afgoderij binnensloop. maar toch nog vrij zuiver de paradijs-traditie bewaard bleef. We denken slechts aan Thera, Laban, Bethuël. Ook in Perzië enz. is die traditie wel bedorven door theogonieën en andere afgodische voorstellingen, maar toch, ook daar bleef zij nog veel zuiverder dan verder op, waar elk spoor ten laatste bijna verdween.

Aan de traditie uit het paradijs moeten we dus een niet geringe, maar altijd gradueel verschillende waarde toekennen. Ook voor zoover we de afgoderij in hooger formatie ontmoeten, nemen we toch nog het denkbeeld waar van één God, b. v. in het doodenboek van de Egyptenaren. Dit doodenboek heeft formules, die van geslacht op geslacht zijn voortgeplant. We zien daarin hetzelfde verschijnsel als in de Roomsche kerk. Ook Rome heeft zeer oude formules en gebeden, die wij zeer goed zouden kunnen overnemen. Eerst later stuiten we op de aanroepingen van Maria en de heiligen. Maar ook die oudere gebeden zijn tot nu toe vast blijven liggen, en dragen een nog zuiver Evangelisch stempel. Zoo ook nu bleven in Egypte die oude formules met zekere taaigheid hangen, vooral waar het betrof de dooden.

Hetzelfde verschijnsel ontdekken wij in het oorspronkelijke Boeddhisme en in de Grieksche mythologie, waar zij spreekt van *Χρόνος* en *Ζεύς*,

Uit dit alles mogen we dus concludeeren, dat de paradijs-traditie door alle volken werd medegenomen, doch onzuiverder werd, naarmate die volken zich meer van het punt verwijderden, waar eenmaal het paradijs stond.

b. *Quod ad tempus.* Ook hierbij namen we waar, dat de traditie zuiverder is, naarmate we meer teruggaan naar dien ouden tijd.

Wanneer in de latere filosofie, b.v. in die van Plato, dit monotheïsme terugkeert, dan moet men dit verschijnsel niet beschouwen als een puur verzinsel. De oorzaak hiervan ligt in iets anders. De priesters hielden er allereerste een esoterische leer op na, en deze esoterische leer staat veel dichter bij de paradijs-traditie, dan de exoterische, die onder het volk was verbreid. Die filosofen nu hadden de grondgedachte voor hun stelsels opgevangen uit deze esoterische leer, en gaven daaraan een philosophische ontwikkeling.

De kerk leefde dus allereerste bij de traditie.

2<sup>e</sup> Met deze traditie ging evenwel gepaard het door de algemeene genade bewaarde semen religionis, dat ook na de zonde in den zondaar was overgebleven. Bij den een werkt dit semen religionis sterker dan bij den ander. Hierbij nu is op te merken, dat God de Heere in die landen, waar hij vóór het ontstaan van Israël zijn kerk heeft laten wandelen, dit semen religionis sterker heeft laten werken dan bij de andere volken. In den Semietischen stam toch nemen we dit het zuiverste waar.

3<sup>e</sup> Behalve de traditie en dit semen religionis heeft God den mensch ook zijn openbaring gegeven. We merken dit aanstonds aan Gen. 3 : 15, aan het gebeurde met Kaïn en aan andere voorvallen in het Oude Testament waarbij God zich aan den mensch openbaarde. Van sacrament of vaste culte was nog geen sprake, evenmin als van de instelling van een priesterlijk ambt; ieder offerde voor zichzelf. Zoo bleef het voortgaan tot op Noach. Toen onderging de toestand der kerk met betrekking tot den inhoud van haar geloof, een wijziging. Na den zondvloed zijn het eerst gegeven verbiedende geboden, wat den vorm betreft dus hetzelfde als op Sinai.

Het tweede punt van verschil tusschen de religie tijdens Noach en vóór hem, bestaat hierin, dat God nu met een teeken tot de volken komt, en wel met een teeken des verbonds. De verbondsvorm van de religie wordt weêr opgericht. Wèl was reeds terstond na den val het verbond der genade opgericht met Adam, maar nu eerst werd het geopenbaard in zijn verbondsvorm. Maar het verbond werd nog maar alleen formeel, niet materieel geopenbaard. Het teeken wordt nog aangeduid heel in de verte, en de verbondsvorm wordt nog aangegaan met het heele menschelijke geslacht. Het is dus nog geen verbond, waarin de gratia particularis wordt gegeven, maar alleen de gratia universalis. God begon met zijn volk den verbondsvorm te onderwijzen.

Het derde punt van verschil met de vorige religie bestond hierin, dat bij Noach het eerst optreedt de vorm der profetie. Henoeh was wel een prediker, maar geen profeet. Maar nu werd allereerste aan Noach geopenbaard, dat de zondvloed komen zou, en de wereld werd juist daarom verworpen, omdat zij aan de profetie van Noach geen gehoor gaf. Bij Noach neemt deze profetie

een bepaalden openbaringsvorm aan in de profetieën over de drie volkerengroepen, die uit zijn zonen zouden geboren worden, aangezien die woorden het program zijn voor de heele wereldgeschiedenis.

In dat stadium blijft de religie voortloopen tot bij de roeping van Abraham. Toen reeds was de iconolatrie en het polytheïsme in de bakermat van het menschelijk geslacht doorgedrongen. In de teraphim blijkt duidelijk, dat de polytheïstische, iconolatriscbe vereering liep naast de vereering van den eenigen God. Den boventoon had echter nog het monotheïsme, maar vooral bij het vrouwelijk geslacht, was het polytheïsme (cf. Rachel) steeds meer binnengedrongen.

Gevolg hiervan was de roeping van Abraham, en van af deze roeping tot het einde van het leven der patriarchen, zien we een veel rijker openbaring aan het licht treden.

1<sup>e</sup> Na Abraham's roeping wordt het sacrament der besnijdenis ingesteld.

De instelling van een sacrament kunnen we nooit genoeg waardeeren, omdat niet in de leer, maar in het sacrament de openbaring der kerk tot uiting komt. Door het sacrament wordt er een kring afgescheiden, zoodat er dus een aparte organisatie van de kerk komt.

2<sup>e</sup> Na Abraham's roeping zien we het gewichtig verschijnsel intreden van de Theo- of Christophaniën. Deze zijn geheel iets anders dan de vroegere openbaringen, omdat die alleen door toe- of inspraak geschieden. Nu echter spreekt God niet meer in zijn verblindende Majesteit tot den zondaar, maar buigt zich neder, en de majesteit wordt getemperd door de menschelijke gedaante. Zoo is de Christophanie de eerste ontwikkeling van de gedachte die ligt in den מִשְׁכַּן-בְּרָכָה.

3<sup>e</sup> Nu ontstaat eerst het begin van de openbaring der electie en der bestemming van de kerk; ἀρχή: de electie in de roeping van Abraham; het τέλος, de bestemming in het: „In u zullen alle geslachten der aarde gezegend worden.”

4<sup>e</sup> Hier begint zich het wonder te openbaren in de geboorte van Izaäk, en wel als het zetten van de eerste reële kiem voor de geboorte van den Messias.

Met dit patriarchale leven is echter het vast belijnde standpunt nog niet bereikt. Dat dit zoo is, wordt aangeduid:

- a. door de wijze van de instelling der besnijdenis.
- b. door het gebeurde met Ismaël en Ezau.

*Ad a.* Bij de instelling der besnijdenis toch bepaalde God, dat ook de inwonenden moesten worden besneden. Daarmede was zekere latitudo gegeven. Het verbond komt dan ook hier voor het eerst niet alleen formeel, maar ook wat betreft den inhoud, tot zijn recht. Hierom is het begrijpelijk, dat men



beweerd heeft, dat eerst met Abraham het verbond der genade is gesloten. Ook Calvijn maakt geen gewag van het genadeverbond vóór Abraham's roeping, en hierop hebben zich natuurlijk de Coccejanen beroepen met allen, die niet erkennen, dat de kerk bestaat van den aanbeginne der wereld. We moeten over deze quaestie niet te licht denken, want zij beslist over de vraag of de waarheid permanent is of niet. Immers, is het genadeverbond eerst met Abraham opgericht, dan heeft het geen eeuwig karakter, en is het tegelijk met Israëls' bedeeeling afgeschaff. Daarom moeten we wèl onderscheiden tusschen twee momenten: geopenbaard is het genadeverbond eerst met Abraham, maar niet als een toen pas ontstaan verbond; het werd *ontdekt* als een bestaand verbond. Er is n.l. tweërlei soort van openbaren, òf het aan het licht brengen, van iets wat er nog niet was, òf het deksel afnemen, van iets wat reeds bestond, maar bedekt was, en dit laatste heet ἀποκκλύπτειν. Het genadeverbond nu behoort tot de ἀποκάλυψις. Het κάλυμμα bleef hangen tot op Abraham en begon toen te worden weggenomen; evenwel bleef de bekendmaking kalymmatisch tot op Christus toe, aangezien het eerst volkomen werd weggenomen, toen het voorhangsel des tempels scheurde. Het κάλυμμα, dat tot op Christus bleef hangen was de symboliek, daar de symboliek iets toont en tevens bedekt.

*Ad b.* Dat de openbaring aan Abraham nog niet de genoegzame was blijkt hieruit, dat Ismaël en Ezau niet toevallig in die openbaring voorkomen. Bij Abraham en Jacob gaat de helft der kinderen heen, zoodat we bij Jacob nog slechts een vierde van Abraham vinden. Bij den uitgang van het Abrahamitische uit het patriarchale leven werd dus weêr een deel geheel aan de traditie overgegeven, terwijl bij Ismaël die traditie sterker is gebleven dan bij Ezau.

Nu gaan Jacobs kinderen naar Egypte. Daar bluscht God alle openbaring uit. In de vier eeuwen van Israëls verblijf aldaar vinden we er geen spoor van, ja, dit gaat zoo ver, dat zelfs het sacrament der besnijdenis verloopt, terwijl van een ambtelijk optreden, gelijk van Abraham, Izaäk en Jacob, geen sprake was. God laat het bij de gestrooide zaden, en de bedoeling Gods met die vier eeuwen was niet om de kerk verder te brengen, maar om een gesepareerd volk te doen optreden. De kring van Gods volk moest geïsoleerd worden van den kring der wereld. Hiertoe kon het sacrament niet strekken, omdat dit een geestelijke beduidenis heeft, en den kring niet genoegzaam besloot; immers ook Ezau was besneden. In Egypte nu zien wij het *kastewezen*, dat uitstekende diensten deed voor de verdere formatie van het volk Gods. Aan dit *kastewezen*, hoewel het in Egypte op gansch zondige wijze opkwam, lag deze waarheid ten grondslag, dat er in de wereld kringen bestaan. Een

Israëliel mocht volstrekt niet bij een Egyptenaar aan tafel zitten. Zoo was in dit kastewezen de waarborg geboden, dat Israël niet versmelten kon met het Egyptische volk. In Egypte laat God nu zijn volk vermenigvuldigen, zich ontwikkelen, winste doen met de wijsheid der Egyptenaren, en nu wacht Hij het tijdstip af, waarop hij het voorgestelde doel heeft bereikt.

Nu op deze wijze het volk des Heeren in Egypte als in een sarcophaag ligt verborgen, repeteert zich daar hetgeen geschied was in Ur der Chaldeëen: *de evocatio*, doch hier niet tot één persoon, maar tot het geheele volk uitgaande. Tevens openbaart zich hier de opstanding uit de dooden. Jezus toonde den Emmaus-gangers aan, uit heel de Schrift, van Mozes af, „dat de Christus al deze dingen moest lijden en alzoo in zijn heerlijkheid ingaan.” Welnu, Israël was metterdaad dood en daarom is de uitdrukking, dat het als in een sarcophaag besloten lag, niet te sterk. De Egyptenaars deden alles, om het volk dood te verklaren, zooals wel het duidelijkst uitkomt in den kindermoord. Uit zichzelf kon Israël zich onmogelijk uit dien dood verlossen; daarom kwam God met de *evocatio*.

In de tweede plaats stelt God bij die *evocatio* een hoofd aan in Mozes, en in hem aanschouwen we de eerste type van den Messias (niet in Abraham.)

Terwijl nu de kring bij Abraham zich had beginnen af te teekenen in het sacrament der besnijdenis, heeft thans de doop van het geheele volk plaats bij den doorgang door de Roode Zee. Het Nieuwe Testament duidt aan, dat deze doop een geestelijke beteekenis had.

Na deze *evocatio* en dien doop komt nu plotseling de institutie als zoodanig in de verbondssluiting op Horeb. Iets, wat daarom het karakter eener *institutio* draagt, omdat het ambt als zoodanig optreedt. Door het sacrament wordt de kring in het leven geroepen en door het ambt de representatie van dien kring.

Bij het sacrament van de besnijdenis wordt dat van het pascha gevoegd, en in de wijze, waarop God hen onderhoudt in de woestijn, wordt symbolisch de absolute openbaring gegeven van de volkomen genoegzame genade Gods, die zijn volk van alle geestelijke weldaden voorziet. Ten slotte wordt het Kanaän weder binnengeleid.

We merken alzoo op, dat in Israël kerk- en volksstaat volkomen één zijn.

Nu moeten we evenwel de vraag beantwoorden: Welke was de beteekenis van dezen extra-ordinair toestand? Deze toestand diende slechts voor een tijd, en dit maakt de bedeeing van Israël dus tot een overgangsfase van het kerkelijk leven. Wat was daarvan de ratio? Het antwoord luidt: het rustpunt kon de openbaring Gods eerst bereiken in Christus, want alles zag op Hem alleen, in wien de realiteit aan het licht zou treden. Maar gesteld nu

eens, dat God diezelfde realiteit had gegeven in Seth's dagen, dan zou de Christus onbegrepen in de wereld hebben gestaan en weer heen zijn gegaan, zonder een spoor achter te laten. Dit rustpunt van de openbaring kan niet komen tenzij een program, een schets ware voorafgegaan. Slechts wanneer eerst was geopenbaard, wat en hoe die Christus zijn zou, kon Hij zijn roeping vervullen. De heele bedeeling van Israel is dus een postulaat voor de komst van Christus met deze bedoeling, dat Hij niet als onbegrepen, maar als een begrepen gestalte in de wereld zou treden, opdat Hij alzoo op die wereld zou kunnen inwerken. De bedeeling van Israel moet dus worden opgevat als een praeludium, een voorafschaduwing, een teekening, een schets van den Christus.

Intusschen, dit is nog niet genoeg. De meesten toch meenen, dat in Israel alleen gepraefigureerd lag datgene, wat Christus deed op aarde tot aan zijn hemelvaart. Dit is echter valsch. De geheele Middelaarstaak van Christus tot aan het jongste oordeel toe en den ingang van het Rijk der heerlijkheid, vormt één geheel, en eerst dan kon Hij zijn werk volbrengen, wanneer het gansche program in Israel geprojecteerd lag. Helder moet derhalve worden ingezien, dat in Israel de schets lag voor het heele werk van Christus van de kribbe af tot aan het laatste oordeel. Op dit tweede punt moet daarom zooveel nadruk worden gelegd, omdat het werk van Christus in zijn kerk ook nu nog eengebreekt werk is. De uitverkorenen zijn nog niet heilig; de kerk is nog verdrukt gedeeld, terwijl toch het werk van Christus in zijn eind een voltooid werk moet zijn. Licht nu dat gebrekkige werk afgebeeld in Israel? Neen. In de formatie en bedeeling van Israel lag het volkomene afgebeeld, maar in de realiteit van het volk het onvolkomene.

*1<sup>e</sup> Voorbeeld.* De Levietische reinheid beeldde de heiligheid af. Is nu die Levietische reinheid een gebrekkige? Volstrekt niet. Zij moest altijd volkomen zijn, en is als zoodanig een afspiegeling van de volkomen heiligheid van het paleis onzes Konings.

*2<sup>e</sup> Voorbeeld.* Wanneer God in zijn offeranden laat afbeelden niet alleen 't offer van Christus, maar ook de offeranden, waartoe Hij zijn kinderen roept, dan zijn die offeranden weer afschaduwing van het volkomene.

*3<sup>e</sup> Voorbeeld.* Wanneer het leven van Israel in Kanaän de afbeelding is van een gelukstaat, dan is die toestand afgebeeld als een volkomene, en de aanduiding van het land, vloeiende van melk en honig, genomen als afspiegeling van een volmaakt volksgeluk.

Symbolisch wordt derhalve steeds het volkomene afgebeeld. Hiertegenover staat evenwel, dat de toestand van het volk allergebrektigst is. De besnijdenis wordt niet in eere gehouden, het volk vervalt tot afgoderij, en staat tegen God op.

Welnu, deze twee staan steeds tegenover elkander: *de symbolische instelling Gods en de realiteit van het volk*, en hierin liggen twee afschaduwingen:

1<sup>e</sup> van het volkomene, wat God bedoelt te geven.

2<sup>e</sup> van het onvolkomene, dat hier op aarde tot den jongsten dag zal voortduren.

Alsnu moeten we letten op den zevenderlei dienst, dien deze volkscring van Israel bewijst, gelijk in de paragraaf is aangegeven.

I. *In Israëls bedeeeling wordt het denkbeeld der uitverkiezing gerepresenteerd.*

Israel wordt altijd voorgesteld door God als het volk door den Heere uitverkoren. Steeds wordt dit uitgedrukt door het woord בְּחַר, en zóó sterk wordt deze gedachte uitgesproken, dat er nimmer staat : quia Deo placent, maar altijd quia Deo placet. Hiermede is de grondslag der kerk op zijn zuiverst aangeduid. De menschheid in zonde is absoluut verdoemelijk, het volk Israel is een aller-hardnekkigst volk, en er is geen enkele oorzaak, waardoor het God tot barmhartigheid zou kunnen bewegen. Maar in tegenstelling met die hardnekkigheid van het volk, komt het absolute beneplacitum van God des te schitterender uit. 't Is daarom niet toevallig, dat juist zulk een volk is uitverkoren ; God wil toonen, dat Hij juist met zulk een volk zijn doel zal bereiken. De almacht van zijn genade, en de vrijmacht van zijn verkiezing komen zoo het heerlijkst aan het licht.

II. *In Israël is de reëele geslachtslinie van den Christus gegeven.*

Gods heil is geen afgetrokken dogma, geen ontwikkeling van begrippen maar reëel voor den mensch, naar ziel en lichaam beide. Daarom kan het niet daarin bestaan, dat God alleen geestelijke werkingen doet, maar moet Hij het ook openbaren in een tastbaar object. De genade en waarheid is *verschenen* in Jezus Christus. 1 Joh. 1 : 1. Op het *θεωρεῖν* en het *ψηλαφᾶν* komt het aan. Aangezien nu hierin het heil bestaat, moet die reëele vleeschwording van den Christus worden gepraepareerd, en dit reëele van Gods heil kon dan alleen in de praefiguratie uitkomen, als er een reëel volk optrad, dat alles in grijpbaren en tastbaren vorm deed zien. Vandaar dat God niet alleen een volk verloor, maar in dat volk den stam van Juda, in dien stam een Isaï en David, in wiens vleesch de incarnatie van den Christus ligt gepraefigureerd.

III. *In de Israëlitische bedeeeling was ook, geheel afgescheiden van de symbolische beduidenis, een praealabel instituut gegeven voor de geloovigen van dien tijd.*

Al wat de instelling Gods raakte, gold geheel het volk, niet alleen de geloovigen. De besnijdenis, het pascha, enz. stonden voor elk gelijk, en hadden betrekking op den uitwendigen volksstaat, en het begrip צְרִיקָים als zoodanig heeft niets te maken met de gerechtigheid, die voor God geldt. Maar natuurlijk, afgescheiden daarvan, had God ook toen zijn uitverkorenen, en deze lagen voornamelijk, hoewel niet uitsluitend, in dit volk. (De uitverkorenen buiten

Israël werden met Israël in contact gebracht.) Aan de Levietische reinheid hadden deze uitverkorenen volstrekt niet genoeg, maar zij hadden behoefte aan geestelijk goed. Hun deelnemen aan de Levietische reiniging was alleen om mede te helpen aan de praefiguratie van het heil, maar diende geenszins tot hun zaligheid. „Slachtoffers en brandoffers hebt Gij niet begeerd,” wil dan ook niet zeggen, dat deze niet noodig waren, maar dat daarin voor Gods uitverkorenen op zichzelf geen geestelijk goed verborgen lag, omdat het bloed van stieren en bokken geen verzoening kon aanbrengeu. Maar God liet dit instituut bestaan om zóó ook aan de geloovigen de geestelijke genade toe te dienen, niet krachtens de offeranden, maar krachtens de symbolische profetie, waarmee die offeranden heenduiden op Christus.

IV en V. *In die bedeeeling lag een afspiegeling van den heelen loop der christelijke kerk en de type van het geloofsleven van elk christen.*

Niet alleen van het instituut wordt ons gemeld, maar tevens medegedeeld een geheel historisch verloop van het volk. Dit vormt een afzonderlijk deel der openbaring, want het symbolische ligt in instituut en ceremonien. Toch ligt ook in die geschiedenis een symbool, n.l. een symbool van zonde en genade, want evenals Israël in Egypte in den dood gaat, alleen door God verlost wordt, in de Roode Zee gedoopt, door God in de woestijn geleid, over de Jordaan in het land der belofte ingebracht wordt, evenzoo zien wij op geestelijk gebied deze zelfde worsteling voor de kerk en de geloovigen weggelegd.

VI. *Israëls volksbestaan is een instituut voor de Revelatie.*

God heeft ook Israël gebruikt om zijn openbaring in woorden volledig te maken, zoowel door hetgeen Hij openbaarde aan Mozes als in de psalmen, de profetieën en de schriften der chokma. En, meer dan dit: Hij gebruikte het instituut ook om die waarheid in schrift te brengen en zoo aan de wereld de gefixeerde openbaring te geven.

VII. *Ook is die waarheid zelf wat den inhoud betreft aan Israël als een tabnîth gegeven.*

Evenals God gaf een tabnîth van den tabernakel, is er ook een volkomen tabnîth in de waarheid zelf en in heel de bedeeeling van Israël en van het Oude Verbond neêrgelegd. Vandaar dat na de komst van den Christus Jezus zelf zich voortdurend op dat Oude Testament beroept en baseert, evenals na Hem de apostelen. Het Oude Testament heeft dan ook naast het Nieuwe zijn duurzame en blijvende beteekenis. Gelijk in een boek met platen eenerzijds de rede geschreven staat in woorden en de platen een eigen beteekenis hebben, om het geschrevene in teekening te vertooncu, zoo ook is de verhouding van Oud en Nieuw Testament. In het Oude Testament gaf God het aanschouwelijk onderwijs en in het Nieuwe Testament de rede. Daarom mag men nooit

zeggen, dat men aan het Nieuwe Testament genoeg heeft. Om b.v. de betekenis van Golgotha te begrijpen, heeft men niet genoeg aan het Nieuwe Testament, maar is bovendien noodig de geheele onderwijzing van de offeranden, aan Israël gegeven.

Uit bovenstaande beschouwing van de bedeeeling onder Israël zijn ons dus deze twee zaken gebleken :

1<sup>e</sup> dat *de bedeeeling van Israël niet was een kerkelijk instituut in eigenlijken zin*, omdat het geen zelfstandige organisatie vormde.

2<sup>e</sup> dat Israël wel *analogice een kerkelijk instituut opleverde*, maar vervat in het instituut van het volk, dus, saamgebonden door de banden van het nationale leven.

Hieruit zien wij tevens, dat, waar in Israël een volks-kerk bestond, deze toch iets geheel anders was, dan hetgeen men tegenwoordig onder volks-kerk verstaat. Tegenwoordig toch wil men door volks-kerk aanduiden de kerk van een bepaald volk, zoodat men een volks-kerk van Engeland, van Nederland, enz. onderscheidt. Het tegenwoordige begrip is dus een coördinaat. Geheel iets anders was de volks-kerk in Israël, n.l. niet de kerk van een bepaald volk, maar God creëerde het volk Israël voor de kerk, voor de geheele kerk, om voor de kerk een tijdelijke formatie op te leveren. Uit Israël mag derhalve nooit een gevolgtrekking gemaakt worden voor den tegenwoordigen tijd. De kerk in Israël was niet een deel der kerk in een bepaald volk bestaande, maar *de geheele kerk openbaarde zich in Israël*, en wel zóó, dat niet de kerk, maar het volk accessoir is. Het volk was het kleed, dat de kerk aantrok.

Onze vaders, inzonderheid Voetius, wezen er dan ook op, dat men geen consequentiën uit de kerk onder het Oude Verbond op die onder het Nieuwe Verbond mag overbrengen. Jammer echter, dat zij deze thesis wel uitspreken, maar er lijnrecht mede in strijd handelden. Dit komt vooral uit op het punt van de verhouding tusschen kerk en overheid. Daarbij toch beroept men zich uitsluitend op uitspraken van de Thorah. Hoe kwamen ze daartoe? De Roomsche kerk heeft ten deele een heidensch en ten deele een joodsch element bijbehouden. De priesterkleeding b.v. is geheel uit den tabernakeldienst overgenomen. De Roomschen beriepen zich hiervoor, evenals voor hun beschouwing aangaande de overheid, op het Oude Testament. Onze vaders nu namen dit uit Thomas Aquino en andere Roomsche Dogmatieken over. Toch is het opmerkelijk, dat zij thetice steeds sterk opkwamen tegen dit beroep op het Oude Verbond. —

Het laatste punt, waarmede deze paragraaf ons bezig houdt, is, dat de schaduw wegvalt, wanneer de persoon optreedt. Slechts een van beide kan op hetzelfde oogenblik bestaan : de persoon of de schaduw. Is de persoon bij mij,

dan is de schaduw verdwenen. Juist doordat de persoon op een afstand stond, wierp hij een schaduw af. Alle schaduw in het Oude Verbond is dan ook door den Christus zelf geworpen, maar komt Hij zelf in realiteit, dan is het onmogelijk, dat de schaduw langer bestaat. Daarom, wanneer men nu nog de skiatische vormen wil vasthouden, dan loochent men daarmede de realiteit van Christus' komst.

Om slechts één punt te nemen. Als men nu nog een offerande voor de zonde bijbehoudt, zooals de Roomschen feitelijk doen bij hun mis-bediening, dan loochent men daarmede, dat het offer voor de zonde op Golgotha in realiteit gebracht is. Waar de Christus in werkelijkheid is verschenen, daar is de σκιά verdwenen. Deze sterke stelling hebben onze vaders steeds ingenomen in hun strijd tegen Rome, en zij aarzelden niet uit te spreken, dat de mis een loochening van de realiteit van den Christus was. Met welk recht deden zij dit? Zij hebben geraadpleegd geheel dienzelfden strijd, welke is voorgevallen bij het eerste optreden van het zelfstandig kerkelijk instituut. Toen gold het de quaestie van besnijdenis en doop. Was het kerkelijk instituut nog door de besnijdenis gebonden, dan lag het nog vast aan de bedeeeling der schaduwen. Ook wel lag dit vasthouden aan de σκιά in het waarnemen der dagen, het opgaan naar den tempel, maar dit was alles afgeleid. Het principieele punt, waarop de strijd moest worden uitgevochten was dat van doop en besnijdenis. Iemand, die nog iets wilde handhaven van de umbratische bedeeeling, moest de besnijdenis vasthouden, en wie inzag, dat de schaduw voor de realiteit geheel moest vlieden, moest allereerst tegen het aanhouden van de besnijdenis opkomen. De Handelingen der Apostelen en de brief aan de Galaten geven ons in dien strijd een blik.

Deze tegenstelling was zoo absoluut mogelijk. Wel was er gradueel verschil tusschen de Judaïseerende secten en onderscheidde men Ebionieten, die de geheele Israëlitische bedeeeling terug eischten, en Nazireërs, die niet zoo ver gingen, maar de alles beslissende vraag is deze, of men den wortel van de Joodsche organisatie afsneed of niet, en die wortel was de besnijdenis.

Het sterkst wordt dit uitgesproken in Hebr. 8 : 13. Beslister kan het wegvallen van de Joodsche overganginstellingen niet worden uitgesproken: *πεπλήρωκε τὴν πρώτην.* En vooral legt de apostel hierop zooveel nadruk, omdat Jezus bij de instelling van het heilig avondmaal dezelfde woorden bezigt heeft: *ἡ κωνὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου.* *Διαθήκη* nu is een orde, een beschikking, een regeling. Het heeft overeenkomst met het testament, de beschikking, die iemand maakt met het oog op zijn dood. Daarom heeft *ἡ κωνὴ διαθήκη* niets te maken met het „Nieuwe Verbond”, hetgeen men vaak verwacht, terwijl men dan deze voorstelling geeft, alsof het Oude Testa-

ment het werkverbond was en met het Nieuwe Testament het genadeverbond eerst begon. Dit is volkomen valsch, daar het genadeverbond reeds in het paradijs een aanvang neemt en de geheele bedeeeling van Israël in zich sluit. Neen, wanneer Jezus spreekt van ἡ καινὴ διαθήκη, dan bedoelt Hij daarmee alleen de nieuwe regeling, die noodwendig moest intreden, nu de bedeeeling der schaduwen ophield om plaats te maken voor de realiteit. „Bedeeling” is nog wel het beste woord, dat we hiervoor kunnen bezigen.

Met een beroep op Jeremia en andere profeten toont Paulus dit voorbijgaan der schaduwen aan om duidelijk te maken, hoe de geloovigen onder het Oude Verbond reeds heel goed begrepen hebben, dat hun bedeeeling zou verdwijnen. Γηράσκου duidt aan, dat die bedeeeling niet met een coup d'état is uiteengerukt, maar dat zij voorbijging, omdat haar tijd was uitgediend. De volkomen ἀφκνισμός had eerst plaats bij de verwoesting van Jeruzalem.

In Hebr. 6 en 7 zet Paulus hetzelfde uiteen, wanneer hij wijst op de tegenstelling tusschen Melchizedek en Aäron, en aantoot, waarom Christus wel priester heet naar de ordening van Melchizedek en niet van Aäron.

Bovendien legt Paulus hierop in den Galatenbrief zóózeer den nadruk, dat hij de Galatiërs, die in deze zaak dwaalden, ἀνοητοί noemt, dat is het niet: „uitzinnigen”, maar „krankzinnigen, onzinnigen,” „Gij hebt,” wil hij zeggen, „geen logisch hoofd, want zelfs naar den gewonen regel van het νόημα moet de σκιά verdwijnen, als de realiteit zich openbaart.”

Daarom komt Paulus ook zoo sterk op tegen het Sabbathisme. Hiervoor mag men nooit uit den weg gaan, omdat men met dit sabbathisme de schaduw weër herstellen wil. Nimmer mag van het doen of laten op den Sabbath een religieuse conscientie-zaak worden gemaakt. De vraag, of men dit of dat mag doen op Zondag hangt alleen hiervan af, of hetgeen men doet uit het geloof is, ja dan neen, en al wat niet uit het geloof is, is zonde. Een andere regel bestaat er niet onder het Nieuwe Verbond.



§ 7. *Het inst. der Kerk b. d. vervanging der schad. door de realiteit in Christus.*

„Toen in Christus de schaduw stond op te gaan in de realiteit, was het koninkrijk der hemelen nabij gekomen. Niet alsof de zelfstandig geïnstitueerde kerk zelve dat koninkrijk zou zijn, maar omdat zij de idee van dat koninkrijk aanvankelijk realiseerde en bestemd was om het deels voor te bereiden deels er bij de parousie in op te gaan.

Deze breuke met de bedeeing der schaduwen en deze overgang tot de gebrekkige reële kerk, ligt in het optreden van Johannes den Dooper, die op Gods bevel een eigen kring vormt, waardoor de weg voor het optreden van den Messias gebaad wordt.

Op analoge wijze vormt Jezus daarna een kring om zich heen, die niet anders bedoelt, dan den kring van Johannes voort te zetten en tot zijn doel te leiden. Deze kring is nog niet de kerk, want tot op het laatste pascha bleef Jezus met de zijnen verkeeren onder het overgangs-instituut van Israël, maar wel leverde deze kring voor het kerkelijk instituut, dat straks zelfstandig zou optreden, het kader. Dit kwam uit in de numerieke begrenzing van het drietal, twaalfstal en zeventig-tal discipelen, in de lastgeving en in de begiftiging met *χρισματα*, die reeds vóór Golgotha aan zijn discipelen ten deel viel, toen zij als lasthebbenden uit werden gezonden om ex officio in elke stad en elk vlek van Israël den Messias aan te kondigen, waarbij met name te letten is op de absolute autoriteit, waarmede Christus zijn discipelen liet optreden; gelijk het formeeren van een eigen kring en daarmee het begin van eigen organisatie evenzoo blijkt uit het voortzetten van de doopsbediening en het aan zijn discipelen geven van een formuliergebed.

Tot voltooiing komt deze kring eerst door de nadere lastgeving bij het laatste pascha en de instelling van een tweede sacrament.

Feitelijk losgemaakt van den kring van Israël werd deze kring door den kruisdood zelf, symbolisch voorgesteld in het scheuren van het voorhangsel.

Tot zelfstandig optreden riep Jezus dezen aldus georganiseerden en geïnstitueerden kring door de opzettelijke omzetting van het discipelschap in het apostolaat, en tot actuose openbaring geraakt dit

instituut door de slechts eenmaal denkbare en zich nooit repeteerende inkeering van den Heiligen Geest op den Pinksterdag.

Ook zóó echter bleef dit instituut aanvankelijk nog altoos dat exceptioneele karakter dragen, hetwelk zich bij de eerste ontwikkeling van elk organisme vertoont, en waardoor het in zijn ontstaan van zijn voortbestaan onderscheiden is. Vandaar dat dit apostolaat verzeld gaat van niphlaôth, en waar het zijn taak voleind heeft, wegsterft, zonder geperpetueerd te worden, en dat alzoo dit nieuwe instituut eerst na dit verscheiden der apostelen in dien normalen toestand geraakt, waarin het alle eeuwen door behoort te blijven voortbestaan, en waartoe het bij voorkomende afwijking door reformatie altoos moet worden teruggebracht."

### Toelichting.

Het eerste punt, waarop we de aandacht moeten vestigen, betreft de verhouding tusschen kerk en βασιλεία τῶν οὐρανῶν, een punt, waarover men steeds in de war is. Wat bedoelde het woord ἡγγικεν in de prediking van Johannes den Dooper, ἔτι ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν? Met dat woord wordt aangeduid, hetgeen we hier boven gezegd hebben met betrekking tot de verhouding tusschen de persoon en de schaduw; de schaduw vliedt als de persoon ἡγγικεν; ἡγγικεν heeft dus een zeer natuurlijke beteekenis, die wij zoo plastisch mogelijk moeten opvatten. In deze prediking ligt dus opgesloten, dat de umbra van het βασιλεία τῶν οὐρανῶν er is geweest. De heele bedeeling van Israël toont dat βασιλεία τῶν οὐρανῶν sciatice, maar nu wordt gezegd, dat het ἡγγικεν, zoodat de schaduw inkrimpt. In dit ἡγγικεν, dat dus een teekenachtigen zin heeft, ligt derhalve opgesloten dat dit βασιλεία τῶν οὐρανῶν niet nog ontstaan moest, maar reeds bestond op een afstand; anders toch kon het geen schaduw werpen. Dit βασιλεία τῶν οὐρανῶν heeft dan ook een eeuwig karakter, ligt in het raadsbesluit Gods. Waar een zedelijke wereldorde optreedt, is God βασιλεύς, en komt met zijn wet; maar terwijl nu dit βασιλεία τῶν οὐρανῶν als koninkrijk van God er wel was, maar nog van verre stond en alleen een schaduw afwierp, daar moest het, waar de Christus verscheen in realiteit, naderbij komen.

Uit een vergelijking van Matth. 3 : 2 met Matth. 4 : 17 en 10 : 7 blijkt dat het zeggen van Johannes den Dooper: ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, niet mag worden opgevat, alsof dit eerst een feit is geworden, toen Jezus optrad.

Immers in Matth. 3 : 2 brengt Johannes den Dooper deze prediking: in Matth. 4 : 17 lezen we van Jezus zelf, dat hij „van toen af begon te prediken en te zeggen: „Bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen”; terwijl in Matth. 10 : 7 Jezus, die toen reeds geruimen tijd onder het volk

had verkeerd, de twaalven uitzond met denzelfden last: „Predikt, zeggende: *het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen.*”

In de tweede plaats moeten we nagaan, van waar de naam: βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Dit blijkt uit Ps. 68 : 33; Jes. 37 : 16 en Jes. 37 : 20. Wanneer we met deze drie plaatsen vergelijken, hetgeen we lezen in Matth. 4 : 8, waar Satan bij de verzoeking in de woestijn aan Jezus alle koninkrijken toonde, en tevens de derde bede van het Onze Vader: Uw wil geschiede gelijk in den hemel, alzoo ook op aarde,” dan zien we uit de samenvoeging dezer uitspraken, dat de koninkrijken der aarde in tegenstelling worden genomen met het koninkrijk der hemelen, en dat deze koninkrijken der aarde wel de facto aan God onderworpen zijn, maar zelf bedoelen een eigen zelfstandige macht te vertegenwoordigen en wel in dien zin, dat die aardsche koninkrijken een eigen ἄρχων hebben, den ἄρχων τοῦ κόσμου, welke is Satan. Bovendien zien wij, dat, waar nu Christus verschijnt, het zijn roeping is, het koninkrijk van God als het absolute koninkrijk te poneeren, maar het te poneeren in den weg van gehoorzaamheid aan God door lijden en dood, terwijl Satan de koninkrijken der aarde aanbiedt in den weg van gehoorzaamheid aan den ἄρχων τοῦ κόσμου.

Dit nu maakt, dat het koninkrijk van Israel geen oogenblik mag worden gecoördineerd met de koninkrijken der wereld. Daarom was het Israels groote zonde, dat het in de dagen van Saul riep: „Laat ons een koning hebben als de andere volken,” omdat dit inderdaad Israel coördineerde met de koninkrijken der aarde. Vandaar dat Saul, die zich er toe leende om in dien zin koning te zijn, absoluut moest worden verworpen. In de oude bedeeing staat het regnum umbratile van Israel recht tegenover de koninkrijken der aarde. Christus nu komt met den eisch, niet alleen tot Israel, maar tot alle volken, dat al wat op aarde bestaat, aflegge dat autonoom karakter, om zich als één man onder de wet van Jehovah en daarmee onder zijn koninkrijk te scharen. Dit drukte Jezus uit in de bede: „Uw wil geschiede, gelijk in den hemel, alzoo ook op de aarde,” volgende op de bede: „Uw koninkrijk kome,” en dit weer op de bede: „uw Naam worde geheiligd,” omdat deze naam Gods nimmer geheiligd wordt en nooit tot zijn recht komt, zoolang er nog één koninkrijk zich autonoom stelt tegenover het koninkrijk Gods.

De vraag ontstaat nu: *hoe liggen de eerste wortelvezelen, waaruit de organisatie van het kerkelijk instituut is opgekomen?* Met de kerk van Israel mogen we hierbij niet rekenen, omdat deze niet het karakter droeg van een wereldkerk. In de paragraaf wezen we er op, dat de eerste Ansatz van die organisatie gezocht moest worden *in het optreden van Johannes den Dooper*. We zullen trachten aan te toonen, hoe in dat optreden het begin van een uitwendige institutie lag.

Bij het optreden van Johannes den Dooper bestond in Israel tweeërlei vorm van het instituut: *de schola en het proselietisme*. Steeds ziet men in de Heilige Schrift, hoe alles ontkiemt uit bestaande formatiën, die dan als praeformatiën dienst doen, gelijk we ditzelfde opmerken in de dierenwereld. Voor het pantheïsme is dit wel zeer verleidelijk, daar dit alles uit een proces verklaart, doch al verbiedt de Heilige Schrift het laatste, daarom mag men nog niet het oog sluiten voor al de historische praeformatiën, die ons in Gods Woord zijn aangegeven.

*a. De Schola.* Destijds waren in Jeruzalem formeel wetenschappelijke scholae, die met onze scholen hoofdzakelijk hierin verschilden, dat één man de ziel was van zulk een schola, om wien de leerlingen als om een vader zich verzamelden. (School van Hillel enz.)

*b. Het Proselietisme.* Dit was ook een instituut, dat dienst deed om personen door handelingen, merkteekenen en wijdingen van de eene in de andere rechtspositie over te brengen. Juist omdat bij het proselietisme het overgaan van de eene rechtspositie in de andere het voorname punt was, is het een instituut, want zonder rechtspositie is een instituut onbestaanbaar. De proselietendoop beteekende dan ook in de eerste dien overgang. Een proseliet verloor zelfs zijn erfgoed en kreeg een vader en moeder in Israël.

Bij deze twee, schola en proselietisme hoort een derde; *het optreden der Esseërs*, die in onderscheiding van de geen instituut vormende Farizeëen en Sadduceëen, geheel apart woonden en een gansch afzonderlijken kring vormden. Door Esseër te worden ging men over in een hooger staat van geestelijk leven en verbond men zich tevens aan een schola.

Inderdaad lag nu in het optreden van Johannes den Dooper zulk een karakter:

*a.* van de *schola*; immers, ook hij verzamelde een groep leerlingen om zijn persoon;

*b.* van het proselietisme, want ook hij brengt zijn volgelingen er toe, om over te gaan in een nieuwen toestand, om te treden in de rechten van het koninkrijk der hemelen en daarbij den doop als teeken te ontvangen.

Als men zoo wil, zien we dus bij Johannes den Dooper niets nieuws, maar dit is juist het schoone, dewijl het ons toont, dat al wat Gods hand doet, met een onnoemelijk kleine wijziging een machtig resultaat oplevert. Johannes de Dooper deed niets nieuws, maar alleen zette hij de twee raderen van de schola en het proselietisme op den Messiaanschen spil en daarmee is de totale ommekeer teweeggebracht.

Dat echter Johannes de Dooper een instituut opricht, is volkomen duidelijk:

1<sup>e</sup> Hij verzamelt om zich heen een bepaalden kring van personen, die dan ook den aparten naam dragan van: *μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου*.

2<sup>e</sup> In dien kring oefent hij een absoluut gezag uit. Zijn jongeren waren geheel van hem afhankelijk, worden door hem uitgezonden enz.

3<sup>e</sup> Er was verschil tusschen zijn μαθηταί en zijn volgelingen. Niet ieder, die gedoopt werd, werd zijn μαθητής, evenmin als later bij Jezus. De μαθηταί waren zij, die de officia uitvoerden, en daarachter stonden de membra constituenta.

4<sup>e</sup> Het onderscheid tusschen den kring van Johannes en hen die daarbuiten stonden was gemarkeerd door den doop. De bereidverklaring om zich bij dien kring te voegen lag in het komen tot Johannes en de aanneming in den doop.

5<sup>e</sup> De organisatie van zijn kring kwam nog scherper uit, doordat hij zich terugtrok in de woestijn, zich daar vestigde en daarheen zijn jongelingen deed komen. Jezus deed dit niet, maar zocht zijn discipelen op. Het instituut komt juist daardoor zoo sterk uit bij Johannes omdat hij in zijn isolement zijn kracht zocht. Wel hield hij natuurlijk niet alle gedoopten bij zich, maar toch bleef hijzelf met zijn jongeren in de woestijn, die tot verblijfplaats niet ongeschikt was, achter.

Dat Johannes zich echter niet alleen aansloot bij de scholen en het proselietisme maar ook aan de Messiaansche profetie, blijkt duidelijk, wanneer hij wijst op Hem, die na hem komt. Reeds waren pseudo-messiassen opgestaan in een Theudas en een Judas (Hand. 5). maar Johannes onderscheidde zich van die allen, doordat hij niet zei, dat hij zelf de Messias was.

We hebben alzoo hiermede aangetoond, dat in het optreden van Johannes den Dooper de Ansatz lag van het kerkelijke instituut, dat hij echter niets nieuws deed, maar zich aansloot aan de bestaande praeformaties, dat zijn optreden alzoo het kenmerk droeg van groote eenvoudigheid, hoewel hij deze ééne groote zaak tot stand bracht, dat hij *schola, proselietisme* en *Messiaansche profetie* vereenigde. —

Beschouwen we nu, wat de Heere zelf deed. Was er bij Hem ook die Ansatz? Zeer zeker, en ook bij Hem zien we, hoe Hij zich aansluit aan de bekende praeformaties. De Heere stelt ook een instituut in, maar daarbij sluit Hij zich volkomen aan bij de praeformatie van Johannes den Dooper. Het schijnt zelfs in het eerst, of Hij niets anders wordt dan een Johannes-jonger. Het gaat alles zoo eenvoudig toe, dat een ongeestelijk mensch niet merken kon, wat er eigenlijk gebeurde.

Allereerst zien wij, hoe Hij zich laat geboren worden als een Jood onder de Joden, en zich geheel onderwerpt aan het nationaal kerkelijk instituut, gelijk dat in Israëel bestond. Dientengevolge wordt Hij ten achtsten dage besneden, worden de reinigingsoffers voor Hem gebracht, wordt Hij als eerstgeborene gelost in den tempel, trekt Hij op twaalfjarigen leeftijd mede op naar Jeruzalem, naar de hooge feesten, terwijl Hij daar gaat zitten in een der scholae.

Ook waar de Heere op rijper leeftijd is gekomen, treedt Hij niet op, om

iets nieuws te maken, maar sluit Hij zich aan bij het instituut van Johannes den dooper, gelijk hij zich bij zijn geboorte aan Israël had aangesloten. Hij onderwerpt zich aan den doop van Johannes. Die doop wordt doorgaans veel te uitwendig beschouwd. Niet had Hij dien doop voor zichzelf noodig; dit spreekt vanzelf. Maar wat was dan de zaak? Door geboren te worden in Israël is Hij, hoewel Hij God was en van den Heiligen Geest ontvangen en persoonlijk vrij van alle zonde was, solidair ingegaan in de schuld van Israël. Zoo onderging Hij ook de besnijdenis niet voor zichzelf, maar ook daardoor onderwierp Hij zich mede aan een symbool, waarin geteekend lag de afsnijding van de schuld. Dezelfde beteekenis hebben ook de loskooping in den tempel en de reinigingsoffers. Doch, terwijl nu èn de besnijdenis èn de reinigingsoffers èn de loskooping alleen zien op de gewone schuld, die Israël als volk bezat, zag de doop op heel iets anders. Israël had als volk een tweede schuld op zich geladen door de profeten Gods te verwerpen, de afgoden te dienen en hulp te zoeken bij Babel en Egypte. In die schuld had het zijn Messias-roeping verworpen, en om die verwerping moest de doop van Johannes komen. Om die tweede schuld moest Johannes komen om door zijn prediking het volk uit dien kring in een anderen te roepen. Jezus nu was solidair mede verantwoordelijk voor die schuld, anders had Hij niet als Jood onder Israël kunnen geboren worden, en krachtens die mede-verantwoordelijkheid moest Hij overgaan uit het oude in het nieuwe instituut. Dit is dan ook de diepe zin van Jezus' woord tot Johannes: „Het betaamt alle gerechtigheid te vervullen”, dat is de gerechtigheid Gods te vervullen, en deze vorderde zijn overgang in het koninkrijk der hemelen. Johannes verstond dit niet; hij meende, dat Jezus uit de hoogte kwam en zag niet, dat Jezus juist in de diepste diepte van zijns volks schuld was nedergedaald om van uit die diepte zijn volk op te trekken.

Jezus wordt nu na dien doop een discipel van Johannes? Neen. Een geheel ander element treedt met dien doop tusschenbeide, n.l. de afzetting van Johannes den Dooper en de aanstelling van Jezus. Dit beteekent dan ook de stem uit den hemel van God zelf: „Deze is mijn geliefde zoon . . . . hoort Hem.” Meestal wordt van dit „Hoort Hem”. niets begrepen en wordt in de preek bijna uitsluitend er op gewezen, dat wij dus allen naar Jezus moeten hooren, alsof dit iets zoo bijzonders was, dat daarvoor een stem uit den hemel zou komen. Neen! Die woorden zijn gesproken met het oog op de schola, en het subject, tot wien ze gezegd worden, is het instituut van Johannes den Dooper. Eerst waren de volgelingen volkomen onderworpen geweest aan Johannes den Dooper, maar vanaf dat oogenblik hield dit op en moesten ze Jezus hooren. Daarom is de doop van Christus van zooveel gewicht.

Verder hebben we nu na te gaan, hoe de Heere, in dien kring opgetreden,

zelf van lieverlede tot de organisatie van het instituut dier wereldkerk is overgegaan. Hij heeft daarbij het een op het andere geënt door een ecclesiola in ecclesia op te richten; deze ecclesiola liet Hij uitgroeien en de nationale kerk, die er omheengegroeid was, heeft Hij laten wegvallen, totdat er ten slotte tusschen deze beide een breuke kwam.

Dat de Heere, ook als Rabbi van Israël, nog in de Joodsche kerk is gebleven, mag men nooit wegcijferen. Ook na zijn optreden heeft de Heere zich nog blijven gedragen als lid der nationale Joodsche kerk. De waarheid van deze stelling blijkt uit de volgende feiten :

1<sup>e</sup> dat de Heere geregeld opging met de kerk van Israël naar de kerkelijk nationale feesten. Hij deed dit niet, omdat Hij dan onder de groote menigte, die verzameld was, gelegenheid zou hebben om te prediken, maar als lid der kerk van Israël. Het sterkst komt dit hierin uit, dat Hij zelf met zijn jongeren het pascha vierde, niet om vertoon te maken, maar afgescheiden van de wereld in een opperkamer, naar het ritueel der Joodsche kerk.

2<sup>e</sup> uit Matth. 23 : 2. Hier erkent de Heere de *γρραμματεις* en de *φαραισαιοι* als een college. Zij waren aangestelde personen met de opdracht de wet uit te leggen. Dat dit op deze plaats ook zoo bedoeld is, blijkt uit de woorden : *ἐπι τῆς Μωσέως καθέδρου ἐκλήθισκν.* Jezus erkent, dat dit college in rechte lijn het gezag verkregen heeft, dat door Mozes aan de oudsten gegeven is, daarom zegt Hij nog bovendien : *πάντα ὅν ἔσθ ἀνείπωσιν ὑμῖν τηρεῖν, τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε.* Volstrekt niet mogen deze woorden opgevat, alsof Jezus zei : „gij ongelukkige Joden, gij moet u daaraan maar onderwerpen, maar Ik en mijn jongeren zijn daarboven verheven,” want in het eerste vers staat duidelijk, dat Jezus *ἐλάλησε τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς.* Neen, maar Jezus eischt ook van zijn discipelen, dat zij zich aan het Sanhedrin, als aan de bevoegde autoriteit zullen onderwerpen. Dit verviel natuurlijk met den Pinksterdag, maar tot aan het kruis toe heeft Jezus hen, hoewel Hij hen in afzonderlijken kring samenvoegde, onderworpen aan de wettige autoriteit.

Luk. 5 : 14 en parallele plaatsen, vinden we, dat Jezus den genezenen melaatschen beveelt, zichzelf den priester te vertoonen en het reinigingsoffer te brengen, en deze genezenen waren steeds geloovigen.

3<sup>e</sup> De houding des Heeren in het Sanhedrin zelf. Hij verscheen daar gedurig vóór zijn dood, en wanneer Hij bij zijn gevangenneming Petrus beveelt het zwaard in de scheede te steken, dan is dat bij Hem, die straks zijn eigen bloed zal storten, niet uit afkeer van bloed vergieten, maar omdat Hij in die krijgsknechten, die Hem grepen de dienaren zag van de wettige autoriteit. De gevangenneming had plaats op last van den hooge priester, en verzet was daarom verzet tegen God. Vandaar dat Jezus zich moest laten gevangen

nemen. Wanneer Christus dan ook in het Sanhedrin optreedt, spreekt Hij geen oogenblik van de incompetentie van dat college, want het was een rechtbank met gezag bekleed, en wettig hoorde Jezus onder de jurisdictie van het Sanhedrin. Had Hij geoordeeld, niet onder het gezag van het Sanhedrin te staan, dan had Hij zich niet mogen onderwerpen en op de incompetentie moeten wijzen. Maar Jezus, door den Hoogepriester gelast met een eed te verklaren, of Hij de Messias was of niet, heeft die verklaring gewillig afgelegd.

Uit al deze gegevens zien we, dat 't niet aan den minsten twijfel onderhevig is, of Jezus heeft zich steeds blijven onderwerpen aan het wettig gezag der Joodsche kerk.

Een tweede stelling is deze: niettegenstaande Jezus zich onderwierp aan het gezag der Joodsche kerk, heeft Hij toch een eigen ecclesiola in ecclesia gesticht.

Had Jezus dit niet kunnen doen, door eenvoudig den kring van Johannes over te nemen? Neen, want niet al de *μαθηται* van Johannes voegden zich bij Jezus. Johannes heeft blijkbaar de positie van Jezus niet begrepen, en bleef zijn eigen zaak drijven. In de Handelingen zien we, dat zijn volgelingen op den Pinksterdag nog een eigen kring vormden.

In de tweede plaats moeten we opmerken, dat, waar Jezus discipelen koos, Hij ze koos met een nieuwe roeping. Wanneer Jezus zegt tot Filippus en Nathanaël: „Volgt mij,” dan wil dit niet zeggen: „bekeert u tot Mij,” want in dat *ἀκολουθεῖν* ligt opgesloten een bepaalde aansluiting van den leerling aan den leeraar, in dien zin, dat men zijn vroegeren levenskring prijs geeft en in een nieuwen overgaat. Wanneer men dit *ἀκολουθεῖν* flauw methodistisch opvat, slaat het ook niet op den tekst, want dan zou ieder, die aan die stem des Heeren gehoor geeft, zijn bedrijf moeten laten varen, of wel, indien dit geen noodwendig gevolg is van het *ἀκολουθεῖν*, dan hadden de discipelen van Jezus evengoed visschers kunnen blijven. Maar dit *ἀκολουθεῖν* heeft een geheel andere beteekenis, en wil zeggen: treedt in een andere levenspositie op en sluit u geheel aan Mij aan, als een door Mij geroepen dienaar.

Indien Jezus Johannes' discipelen had overgenomen, dan hadden ze geen aparte aanstelling behoeven te hebben. Het *μαθητής* zijn van Johannes sloot niet in, dat men bij Johannes bleef, want Johannes' discipelen bleven ieder in hun bedrijf, maar Jezus roept hen en geeft hun in die roeping een aanstelling als *μαθητής* van Hem, om Hem, alleen te leven.

Bovendien blijkt het feit van een organisatie door Jezus in het leven geroepen uit de constante getallen, waarin die leerlingen van Jezus voorkomen. Een organisatie is nader gedefinieerd, als een bepaald en niet een onbepaald aantal personen voorkomt. Het bepaalde cijfer trekt de grenzen van het insti-



tuut. De Heere nu riep een organisatie in het leven door een driewerf getrapte instelling van *μυθρητιί*, n.l. van 3, 12 en 70. Die 70 representeeren een cijfer, herkomstig van het aantal Joden, dat uit Kanaän naar Egypte getrokken is. En in Gen. 46 : 27 en in Ex. 1 : 5 wordt uitdrukkelijk gezegd, dat de zielen, die met Jacob uit Egypte kwamen, 70 zielen waren. Een reminiscens daarvan vinden we na het uittrekken uit Egypte, toen ze in het eerste nachtleger een plaats vonden met 12 waterfonteinen en 70 palmboomen, symbolische getallen, die heenwijzen op de 12 stammen Israëls en op de 70 zielen, die Kanaän uittoegen. Iets later stelt Mozes de 70 oudsten aan over het volk. Dit getal 70 was dus historisch in het leven van het volk gefundeerd. Het is de vermenigvuldiging van 7 en 10; 10, het getal dat de wereld voorstelt en 7, het heilige getal. Het getal 70 beduidt dus de indringing van het heilige in de wereld.

In de opeenvolging van 12 tot 70 ligt juist de overgang van de Joodsche kerk in de wereldkerk. 12 is de vermenigvuldiging van 3 en 4 en daarom de eigenlijke signatuur om het Joodsche volk aan te duiden, het Joodsche cijfer. Daar waar nu de heele opkomst der wereldkerk genetisch ons wordt voorgesteld, moest ook in de bijeenvoeging van die twee getallen de overgang geteekend worden, die uit de Joodsche kerk in de wereldkerk moest plaats hebben.

In het getal 3 wordt ons een concentratie van het apostelschap getoond in zijn onmiddellijk goddelijk karakter. Dat de eerste drie discipelen zich aan Jezus aansloten, was geen Joodsch maar een goddelijk type.

Bij den Heere ligt in alles een diepe gedachte; ook de keuze dier getallen heeft plaats naar een vast type: het goddelijke, het Joodsche en het wereldsche karakter representeerende.

Dat de apostelen zelf dit zoo hebben opgevat, zien we uit hetgeen gebeurd is na het uitvallen van Judas. Indien ze zich niet hadden beschouwd als een uit twaalf leden bestaand college, dan had de plaats van Judas niet behoeven bezet te worden. Van een kerk b.v. is het aantal leden contingent, maar in een kerkeraad moet een opengevallen plaats worden aangevuld. De bedoeling was dus bepaald een college van 12 aan te stellen, en daarom was het zeer zeker een instituut. Dat de Heere zelf ook niet anders beoogd heeft, blijkt uit zijn belofte, dat zijn apostelen met Hem zullen zitten op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israëls. Dat twaalfstal werd dus gekozen met het oog op de twaalf stammen Israëls, en wel met duurzame beteekenis.

Zagen we nu dat dit twaalfstal een college vormde, dan komen we in de tweede plaats tot de vraag: ontvingen ze ook als zoodanig een mandaat? Eerst wanneer er bepaalde stipulatiën zijn, en zij in hun qualiteit bepaalde macht ontvangen, en verplichtingen hun worden opgelegd, vormen ze een instituut in optima forma. Welnu, dat dit het geval was, zien we heel duidelijk in

Matth. 10 en de parallelle plaatsen in Luc. en Marc. Opmerkelijk is het, dat we in Matth. 10 : 1 lezen : *προσκλησάμενος τοὺς δώδεκα* met het lidwoord, dat is het bepaalde door Hem geïnstitueerde college van de 12, evenals men te Athene sprak van *οἱ ἑνδεκά*, wanneer men van de politie sprak. Een bepaalde macht, *χάρισμα* wordt hun gegeven, bestaande in het vermogen om zieken te genezen en duivelen uit te werpen. In vs. 2 wordt hun naam als gezanten aangegeven : *οἱ ἀπόστολοι* en in vs. 5 wordt hun mandaat gegeven (*ἀπέστειλε* en *παρήγγειλε*) en precies aangeduid, wat ze doen moesten ; ze mochten niet gaan bij de heidenen of bij de Samaritanen, maar alleen bij de Joodsche gezinnen. Daarna brengen ze rapport uit van hun bevindingen.

Men vergist zich derhalve, wanneer men meent, dat de jongeren des Heeren wel later, vanaf zijn opstanding een college vormden, maar zolang Jezus nog op aarde was zonder institueering om Hem heen zwierven. In den kring van Jezus bestond ook die gewone aanstelling, die men in elken kring heeft, n.l. die van een thesaurier 't Ware denkbaar geweest, dat Jezus een ieder voor zich zelf had laten zorgen. Maar neen, 't was een instituut en aan dat instituut werden schenkingen gedaan, terwijl Judas was aangesteld om dat geldelijk beheer te voeren.

Of ook de 70 geheel en alleen leefden voor den kring, waarin ze waren opgenomen, of wel, dat ze in hun maatschappelijke positie bleven, zooals heden ten dagen de ouderlingen en diakenen, is niet met zekerheid te zeggen.

Het laatste was wel waarschijnlijk ; met de twaalfen was het echter zoo niet.

Een volgend punt waarop we moeten wijzen, is het „Onze Vader”.

Men zegt wel eens, dat men het „Onze Vader” niet als een formulier gebed moet opvatten, maar onze vaders dachten hierover anders en droegen zorg, dat des Zondags, althans in een der diensten eenmaal het Gebed des Heeren werd gebeden. Dank zij den maar al te zeer binnengedrongen anti-formulier-geest, kunnen tegenwoordig jaren voorbij gaan in het leven van een kind Gods, zonder dat dit gebed over zijn lippen komt. Hij, die het geregeld bidt, leert het best het gebed kennen. Daarom heeft de Catechismus dan ook geheel het onderwijs van het gebed aangesloten aan het „Onze Vader”. Dit gebed is bij machte om meer dan iets anders, een kring saam te binden en aaneen te sluiten.

Als laatste punt, wat hierbij in aanmerking komt, moeten we wijzen, op wat Jezus in Matth. 16 en 18 verklaard heeft omtrent het vergeven der zonde, het binden en losmaken. Jezus zeide tot Petrus, dat Hij op deze Petra zijn gemeente zou bouwen, en gaf zijn jongeren tevens macht om te binden en ontbinden op de aarde. Ze hadden die macht toen nog niet ; ze waren nog in de kerk van Israël, en Jezus vormde nog slechts een

ecclesiola in ecclesia. Hij kon ook deze belofte nog niet dadelijk vervullen, aangezien er in dien kring nog niets viel te binden of te ontbinden, maar het was de prognostiek voor den tijd, wanneer ze hun tweede aanstelling als *ἀπόστολοι* zouden krijgen. (Joh. 20). Daarom spreekt Jezus in Matth. 16 : 18, 19 nog in het futurum : *οικοδομήσω* en *δώσω*.

Nadat Jezus nu onder die twee conditiën was blijven voortleven, eenerzijds zich onderwerpende aan de kerk van Israël en anderzijds een aparten kring vormende, is nu op het laatste pascha en door de gesprekken daarbij gevoerd, de breuke tusschen het oude en het nieuwe instituut begonnen tot stand te komen. Dit blijkt duidelijk uit het hoogepriesterlijk gebed (Joh. 17). Hier staat uitdrukkelijk, dat Jezus den kring der zijnen van de overige kringen onderscheidt, en bidt voor hen en voor allen, die door hun woord in Hem zouden gelooven. Dus een bepaalde loslating van de joodsche nationale kerk en een profetie van de wereldkerk uit den kring der apostelen.

Nadat dit gebed gebeden was, ging Jezus over tot de eigenlijke daad van de stichting der kerk in de instelling van het heilig avondmaal, en hierbij heeft weer een inenting van het een op het ander plaats. Eerst wordt door den Heere met zijn discipelen het joodsche pascha gebruikt met al het ritueel, dat daarbij hoorde, maar op hetzelfde oogenblik neemt Hij de ingrediënten van het pascha, en stelt nu het heilig avondmaal in, en dat is de stichting der kerk. Wel was er reeds het sacrament des doops, maar dit vindiceert op zichzelf nog niet het optreden van een nieuw kerkelijk instituut, evenmin als de doop van Johannes losmaakte van de nationale kerk van Israël. Niet de doop als zoodanig kon de losmaking zijn, omdat juist de proselietendoop inlijfde in Israël. Maar geheel anders staat het met het avondmaal. De doop op zichzelf hief nog niet de besnijdenis op en men kon het onderscheid tusschen den doop van Johannes en den lateren doop, zooals die door Christus werd ingesteld, dan ook niet beter aangegeven, dan door er op te wijzen, dat de doop van Johannes de besnijdenis deed bestaan, terwijl de door Christus ingezette doop de besnijdenis ophief. Het avondmaal daarentegen hief eo ipso het pascha op, want de Heere stelde zich zelf voor als het pascha. Hier is werkelijk in de plaatstreding van de realiteit voor het symbool.

Dat we recht hebben, om de instelling van het heilige avondmaal als punt van uitgang voor de christelijke wereldkerk te beschouwen, blijkt uit de woorden van Jezus bij de instelling : *τοῦτό ἐστι τὸ αἶμα μου, τὸ τῆς κωνῆς διαθήκης*, (*διαθήκη* = dispositie). De *πλκικὴ διαθήκη* was bij den Sinaï ingesteld, en waar nu de *κωνῆ* in de plaats komt, spreekt 't vanzelf, dat de *πλκικὴ* wordt opgeheven. Geen twee testamenten kunnen gelijktijdig bestaan. We hebben alzoo met de intrede van een geheel nieuwe orde van zaken te doen.

Hetgeen nu reeds in de instelling van de *κωνῆ διαθήκη* werd uitgesproken,

wordt nu symbolisch-reëel aangeduid door het scheuren van het voorhangsel, als een indice, dat het heilige der heiligen ophield de plaats te zijn van des Heeren tegenwoordigheid. De tempel was geen tempel meer.

De opstanding des Heeren wordt dan ook gevolgd door een reeks gesprekken, waarin elk verband met de joodsche nationale kerk gebroken is. Jezus bestond na zijn opstanding niet meer voor de kerk van Israël. De wereld zou Hem niet meer zien. Hij gaat niet meer naar den tempel, maar integendeel, van af dit oogenblik laat Jezus zichzelf aanbidden door zijn discipelen, en in de eerste samenkomst met de discipelen heeft de instelling plaats van het blijvend college, nu niet meer der *μαθηταί*, maar der *ἀπόστολοι*. In Joh. 20 : 21 vinden we die instelling. Wat ligt er nu in die zware, veel zeggende woorden : *καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ Πάτερ* enz.? Beteekent dit : gelijk Ik uit den hemel gedaald ben? Natuurlijk niet, want de discipelen kwamen niet uit den hemel. Neen, maar : gelijk de Vader Mij verordineerd en gezalfd heeft en aangesteld als Messias, in de wereld gezonden en met den Heiligen Geest voorzien heeft, alzoo zend Ik ook u in de wereld. De gelijkenis zit in de instelling van het ambt. Jezus had een ambt, een mandaat, en op gelijke wijze als de Vader dit aan Jezus had gegeven, op gelijke wijze geeft Jezus het aan de discipelen. Dientengevolge lezen we dan ook, dat Hij *ἐνεφύσησε*, want, geïk de zalving het symbool was van de toerusting met den Heiligen Geest, zoo moeten ook de discipelen den Heiligen Geest ontvangen, d. i. de zalving tot het ambt. Natuurlijk heeft deze mededeeling des Geestes niets te maken met de gave des Geestes bij hun bekeering of met de uitstorting op den Pinksterdag. Dit was de ambtelijke gave en zalving met den Heiligen Geest. Tevens wordt hier herhaald het mandaat, dat hun gegeven was in Matth. 16 en 18. Hier wordt dus aan de apostelen het gezag gegeven, waarmede tot nog toe het Sanhedrin was bekleed. In Matth. spreekt de Heere, zooals we zagen in het futurum, van hetgeen Hij voornemens was later te doen, maar in Joh. 20 : 21, 22, 23 doet Hij, wat hij gezegd had te zullen doen. Vroeger had het Sanhedrin de *κλεῖδαι*; ze hadden in wettige continuatie dat gezag gekregen. Deze zaak is van groot gewicht, en daarom kan er niet genoeg op worden aangedrongen, om in de preek en op de catechisatie deze dingen toch helder in het licht te stellen. We moeten ons concreet indenken in alles wat Jezus deed.

Ten slotte wijzen we nog op Matth. 28 : 19.

Tot dusver waren de volgelingen van Jezus *μαθηταί* geweest. Bij het scheiden van Jezus verliezen ze dit karakter en krijgen de functie van *ἀπόστολοι*, terwijl zij nu de macht ontvangen, om anderen tot *μαθηταί* te maken (*μαθητεύσατε*). De doop ontvangt hier een nieuw karakter. Niet meer heet het : bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen, maar nu erlangt de

doop deze beteekenis, dat men daardoor persoonlijk aan Christus wordt verbonden. Eindelijk geeft Jezus hun den waarborg, dat niet deze kring, welken Jezus gevormd had, zooals de kring van Johannes vervallen zou, maar dat deze was de laatste, de blijvende, de duurzame kring, en daarom zegt Hij: *ἐγὼ μετ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας.*

In alle détails kunnen we dus precies aangeven, hoe dat instituut in het leven gekomen is. Volstrekt niet, gelijk men wel eens zegt, met den Pinksterdag. De Pinksterdag toch kon niet aanbreken, tenzij er een instituut aanwezig was, even als het water niet stroomen kan, waar geen bedding is. Neen, als Jezus ten hemel opvaart, staat daar het instituut in zijn oecumenisch karakter.

*'t Exceptioneele karakter van de eerste organische ontwikkeling.*

De Roomsche kerk, de Irvingianen enz. vinden in het tot dusver aangehaalde veel voor hun voorstelling van de kerk.

Het apostolaat toch is oecumenisch, niet lokaal. Jezus stelt het in, voor er nog geloovigen zijn en eerst daarna worden de geloovigen opgenomen. Nu zegt Rome: zoo is er eerst de clerus, en de leden volgen, komen achteraan; het instituut van Jezus is dan Rome. We staan hier echter voor een exceptioneel iets, en dit exceptioneele duurt voort tot den dood der apostelen. Dit nu is volgens den aard van elk organisme. Wanneer men een korrel laat ontkiemen, ziet de eerste kiem er heel anders uit dan de later zich ontwikkelende halm. Steeds heeft wat het eerste ontwikkelt een andere gedaante dan de verdere geleidelijke ontwikkeling. Ditzelfde zien we bij het instituut van Jezus' kerk. De apostolische phase is duidelijk onderscheiden van de daarop volgende. In den eersten apostolischen tijd zien we supernatureele krachten werken. De apostelen getuigen met een kracht, die later niet is aanschouwd; ze genezen zieken, laten een Annanias en Saffira dood neêrvallen enz. Overmits nu die eerste tijd dit supernatureel karakter draagt, mogen we daaruit geen gevolgtrekkingen maken voor den tegenwoordigen tijd. Alleen zou dit geoorloofd zijn, indien Rome werkelijk toonde, diezelfde exceptioneele krachten te bezitten. De Roomsche kerk gevoelt dit, en beweert daarom de infallibiliteit van den paus en de perpetueering der mirakelen.

We moeten alzoo in het oog houden, dat hetzelfde exceptioneele karakter, dat wij bij de ontwikkeling van elk organisme in den aanvang waarnemen, ook bij de kerk van Christus niet ontbreekt en wordt uitgedrukt door het begrip „apostolaat.” Dit apostolaat is een noodzakelijke tusschenschakel tusschen Christus' persoonlijk werk en de verdere normale ontwikkeling van Christus' kerk. Dit moest, want de ontwikkeling der kerk is een principieele, en in zulk een principieele ontwikkeling worden de grondlijnen getrokken. Die

eerste principieele ontkieming beheerscht de geheele latere ontwikkeling, op dezelfde wijze als we dit waarnemen bij een plant. Het apostolaat is de *normans* van het latere *normata*. Deze twee woorden duiden het verschil aan. Alle latere ontwikkeling is een ontwikkeling *normata* door dien *normans*. Vandaar dat men spreekt van de „apostolische kerk.” We vonden dus, dat

1<sup>e</sup> het apostolaat niets vreemds is;

2<sup>e</sup> het verband tusschen de eerste en de latere ontwikkeling duidelijk ligt aangegeven.

Hierbij komt nog, dat het apostolaat dat exceptioneele karakter der kerk niet uitput; bovendien toch waren er nog de profeten, de charismata, de inspiratie voor de vervollediging der Heilige Schrift. Die bijkomstige omstandigheden zijn verzellend, niet van normatieve kracht; deze toch ligt in het apostolaat; maar ze dienen deels om het apostolaat mogelijk te maken, deels om de vrucht ervan te bestendigen.

Ἀπόστολος is iemand, die van de eene naar de andere plaats wordt gezonden. Het woord, in het gewone Grieksch weinig gebruikt, komt voor als adjectief en als subjectief (ἀπόστολος στρατήγος). Het beteekende eenvoudig, dat men ergens vandaan kwam, zonder dat er het begrip van een mandaat in lag in den zin van ambassadeur. Het werd veel gebruikt van een beurtschipper. Daaruit blijkt, dat het woord niet is overgenomen uit het gewone spraakgebruik.

Het erlangde zijn beteekenis van het Hebreeuwsch מַלְאָךְ, een woord van groot belang. 't Komt voor:

1<sup>e</sup> als bode, gezant onder menschen. Alzoo Nah. 2 : 14. De gezanten van Nineve brachten een ultimatum en waren dus tot gemeenen schrik.

2<sup>e</sup> sensu praegnanti: מַלְאָךְ מֵיְיָ een van God gezondene.

In dezen zin heeft het zijn eminente beteekenis:

a. als een engel, ἄγγελος.

b. als profeet, gezonden met een mandaat, b. v. naar Jeruzalem. Zóó: de naam Maleachi = gezant des Heeren. Zie verder 2 Kron. 36 : 15; Jes. 44 : 26; 42 : 19.

c. als aanduidende de tweede Persoon van de Drieëenheid: „engel des Verbonds” enz., eigenlijk beteekenende: gezant des Heeren, omdat Jezus niet in engelengestalte verscheen, maar in menschengedaante. De engelen hebben geen gedaante; cherubim, enz. zijn symbolische gestalten. Jammer, dat onze Statenvertaling hierop niet lette. In Openb. 2 worden ook de opzieners engelen genoemd, ook hier ware de vertaling „gezant” beter geweest. Bedoeld is de van Gods wege aan het hoofd der kerk geplaatste.

Waarom nu is niet gebezigd: ἄγγελος? Zou dit dan geen goede gedachte

hebben opgeleverd? Hierop dient geantwoord: vooreerst was het begrip ἄγγελος toen reeds in het Grieksch in gebruik voor de πνεύματα ἰσχυρικά. Het woord had dus een soort typische beteekenis gekregen: het woord ἄγγελος op de engelen toegepast was een vaststaande naam geworden, ook al dacht niemand meer aan het begrip van zenden; het duidde eenvoudig een hemelwezen aan, evenals b.v. bij ons het woord ouderling eenvoudig een qualiteit aanduidt.

2<sup>e</sup> Als Jezus het begrip zenden wil uitdrukken, leent zich daartoe het woord ἀποστόλος veel beter, omdat dit wijst op het herkomen van een bepaalde plaats: een van elders komende. En immers, hierin bestond Jezus' prediking, dat Hij van God gezonden is uit den hemel, en dezelfde wijze zijn apostelen uitzendt. Opmerkelijk is dan ook, wat we lezen in Luc. 6 : 13 οὕτως καὶ ἀποστόλους ἐνόμασεν. Zoozeer was de Heere er op bedacht, om een instituut in het leven te roepen, dat Hij zelfs den naam en den titel bepaalde voor de personen. Hij zelf dus is het, die dien naam heeft in het leven geroepen.

Wat nu de zaak zelf betreft, dan sta op den voorgrond, dat Jezus zelf de groote, eigenlijke apostel, de Heer-apostel was. We zien dan ook in Hebr. 3 : 1, dat de naam ἀποστόλος hier op den Heere zelf wordt toegepast. Tevens wordt Hij hier genoemd de Ἀρχιερεύς in aansluiting aan het Oude Testament; waar beide, en het apostolaat en het Hoogepriesterschap wortelden in Christus

Uit Joh. 20 : 21 blijkt, dat Jezus dien naam ook van zichzelf gebruikt, en op dezelfde wijze zijn apostelen uitzendt. Het is, alsof Jezus zeggen wil: Het wezen van de ἀποστολή in u is hetzelfde als van de ἀποστολή in Mij. Het apostolaat mag niet anders dan uit dit „Urbegrip" worden verklaard. God zendt om last te geven aan de kinderen der menschen. Zoo is Christus Princeps apostolorum. Hierop legt Jezus zelf in de Evangeliën gedurig nadruk, wanneer Hij getuigt van den Vader gezonden te zijn, van den Vader een last ontvangen te hebben enz. Daarom moeten wij er ook vollen nadruk op leggen, dat Jezus ambassadeur is van Gods wege, dat hij niets uit zichzelf deed, maar alles deed en sprak, wat de Vader Hem had geïnspireerd. Hij stelde zich steeds voor als instrument Gods, en cijferde zichzelf weg. Hiervan alleen ontleent Jezus den eisch, dat wij Hem zullen hooren, want in Hem komt het woord van God. In dien geest moet het apostolaat evenzeer worden opgevat. De persoon des apostels doet er niets toe; hij ontvangt alleen een last van Gods wege. Daarom is de kerk voor altoos aan dat woord Gods gebonden.

Nog een dubbele opmerking zij hieraan toegevoegd.

1<sup>e</sup> In Joh. 1 : 6 heet Johannes de Dooper een ἀπεσταλμένος, en in Joh. 13 : 16 wordt het woord in neutralen zin gebruikt, n.l. niet als apostel, maar in het algemeen als gezant.

In de tweede plaats moet worden aangetoond, dat het woord „apostel” sensu praegnanti gebezigd, èn een institutioneel èn een exclusief begrip is. Het eerste volgt uit het cijfer. De Heere had in het algemeen apostelen kunnen aanstellen, zonder dat dezen nog in het ambt stonden. Maar het ambtsgezag volgt uit het cijfer, het apostolisch cijfer van de δώδεκα. Deze uitdrukking van *οἱ δώδεκα* treedt meermalen in de plaats van de apostelen. Dit getal is daarom volstrekt niet toevallig gekozen. Het blijkt, dat Jezus die 12 zoo koos om de kerk van het Nieuwe Verbond ook in haar formatie als uit Israël te doen opkomen. We zien dit o.a. uit het antwoord aan Salome; en ook in de teekening van het Nieuwe Jeruzalem wordt een stad voorgesteld met twaalf poorten, en iedere poort met den naam van een apostel. Dit dodekaat wijst dus rechtstreeks terug op het stammengetal in Israël.

De apostelen hebben den naam van apostel niet pas na de opstanding gekregen, gelijk men vaak erroneus voorstelt, als waren zij vóór dien tijd discipelen. In Luc. 6 : 13 noemt Jezus ze reeds bepaald *ἀπόστολοι*. In Luc. 9 : 10 zien we, dat de discipelen, toen zij van de eerste missie terugkwamen, worden aangeduid als *οἱ ἀπόστολοι*. Zij vormden dus een totum quid. Vergelijken we nu hiermede Luk. 17 : 5, dan zien we, dat van *οἱ ἀπόστολοι* sprake is, reeds lang vóór de opstanding. De naam is dus gegeven, toen zij tot hun eerste missie, die onder Israël, zijn uitgegaan. Indien we nu hierop letten, en tevens bedenken, dat ze daarna nog een tweede missie hebben ontvangen, dan blijkt het duidelijk, dat zij dien naam als uitgezondenen, als gezanten hebben ontvangen. Ze waren dus reeds apostelen vóór de opstanding, hoewel zij het voor ons eerst zijn nà de opstanding. Immers, de eerste missie gaat ons niet aan, maar was alleen tot Israël, niet tot de heidenen.

Voorts is het getal der apostelen bedoeld als een fixum quid; dit blijkt ook uit Hand. 1, uit de opvatting, die de apostelen zelf hadden omtrent het apostolaat. Toen Judas was verloren gegaan, hebben ze een ander in zijn plaats gekozen. Het twaalfstal is niet alleen een in zichzelf afgerond getal, maar moest ook worden gecompleteerd. Na den dood van Jacobus kwam die gedachte bij de discipelen niet meer op. Ook later bij het sterven der andere apostelen is dit college nooit aangevuld. Dit verdient opmerking. Het blijkt, dat Judas apostel was, maar bij de eerste missie. Hij had dezelfde rechten als de andere apostelen, predikte Christus, wierp duiven uit. Maar als het aan het tweede apostolaat toekomt, voor de *οἰκουμένη*, dan is Judas weg.

Hoe natuurlijk het nu ook is, dat de apostelen dit getal van twaalf aanvulden, zoo rijst toch de vraag, of zij in de bedoeling des Heeren hebben gehandeld. Als toch nà Judas' zelfmoord de Heere niet met zijn apostelen ware



saamgeweest, zoo ware het recht en rationeel geweest. Maar na den dood van Judas is de Heere zelf onder de apostelen geweest en heeft hun de aanstelling tot het tweede apostolaat gegeven. De Heere ontmoette na zijn opstanding ook anderen dan de elfen. Wat zou nu natuurlijker zijn geweest, dan dat Hij zelf den twaalfden man had aangewezen? De discipelen spreken er niet over en ook in Hand. 1, waar de keuze wordt medegedeeld, staat volstrekt niet, dat dit geschiedde op aanwijzing van den Heere. Ze hebben eenvoudig het lot geworpen en van Matthias lezen we verder geen woord meer; hij verdwijnt aanstonds. En hiertegenover staat eindelijk, dat de leemte van den twaalfden man wel werd aangevuld door den Heere zelf (Paulus). Nemen we nu dit saam:

1<sup>e</sup> dat na Jacobus' dood de aanvulling niet werd gerepeteerd;

2<sup>e</sup> dat de Heere geen twaalfden man aanstelde vóór den hemelvaart;

3<sup>e</sup> dat de Heere in Paulus een apostel aanstelde;

4<sup>e</sup> dat de Heere in Openb. spreekt van het Jeruzalem met twaalf poorten naar de namen der twaalf apostelen, dan is het inderdaad de vraag, of Matthias wel de apostel naar des Heeren wil is geweest. Niet aan hem, maar aan Paulus is dan ook de kerk des Nieuwen Verbonds verbonden. Ook in den hemel heeft hij onder de apostelen beteekenis. Deze vraag is in zooverre van belang, dat Paulus moet worden opgenomen onder de door den Heere aangedeelde apostelen. Hij heeft het *πέμπτεςδοχι*, maar niet Matthias en hierin toch ligt het hoofdkenmerk van het apostolaat.

Het groote belang van deze zaak ligt in de vraag, of het apostolaat is een *missio univoca* of een zich repeteerende missie? De Roomsche kerk, de Irvingianen, de apostelbroeders enz. willen, dat er ook na de twaalfen nog apostelen zijn geweest. Dit hangt samen met het twaalfstal. Telt Matthias meê en wordt Paulus de dertiende apostel, dan is het apostolaat ook niet afgerond, maar zich herhalende. Is daarentegen Paulus de twaalfde, dan is het getal afgesloten en kunnen er later geen apostelen meer opstaan.

Ook in Israël had men twaalf stammen, maar feitelijk dertien, door de splitsing van den stam van Jozef; doch, de stam van Simeon was haast verdwenen en in Juda opgenomen, zoodat toch het twaalfstal bewaard werd. Bij Israël zien wij dus diezelfde weifeling en dobbering. Zij nu, die de voortdoring van het apostolaat voorstaan, beroepen zich op enkele teksten, waar de naam „apostel” ook gegeven wordt aan menschen, die buiten het twaalfstal stonden; met name op Hand. 14 : 14. Ook de Statenvertaling spreekt van de apostelen Barnabas en Paulus. Is dit juist, dan vervalt het heele stelsel. Daarom is er slechts de keuze om òf het twaalfstal onvermeerderd te handhaven, maar dan moet er op deze plaats ook worden vertaald: „de *gezanten* Barnabas en Paulus,” òf toegegeven, dat het apostolaat aan het twaalfstal niet hing. De vraag is, of

Barnabas en Paulus werkelijk gezondenen waren of niet. Wanneer we nu Hand 13 nalezen, dan zien wij inderdaad, dat zij het karakter van *gezanten* droegen. In het 2<sup>e</sup> vers wordt medegedeeld, dat er in Antiochië waren *προφῆται καὶ διδάσκαλοι, ὅ τε Βαρνάβης καὶ Συμεὼν καὶ Σκύλος*. Was het nu de bedoeling geweest om Barnabas „apostel” te noemen, dan had het hier moeten worden bijgevoegd, maar hij wordt alleen geïntroduceerd als profeet en leeraar. En juist had in de tweede plaats hun reis hierin haar oorsprong, dat de Heilige Geest openbaarde: van u moet een zending uitgaan, en daarom heetten ze: *ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ Πνεύματος Ἁγίου*. Temeer moet in Hand. 14: 14 *ἀπόστολοι* vertaald door „gezondenen”, omdat Barnabas vóór Paulus is gezet wat niet alphabetisch bedoeld is; maar zoo gezet is, wijl Barnabas te Antiochië de oudste in dienst was.

Ook beroept men zich op 1 Thess. 2: 6. Dit geldt een quaestie van kerkrechterlijken aard, die tegenover Rome in finesses moet worden behandeld. Men zegt: „In het begin is sprake van Paulus, Silvanus en Timotheus, als schrijvers van dien brief, dus moeten dan ook met de woorden in cap. 2: 6 *ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι* deze zelfde drie bedoeld zijn.” De sleutel om dit op te lossen, ligt in vs. 18. Paulus schrijft hier niet in den pluralis majestatis. De pluralis slaat terug op Paulus, Silvanus en Timotheus, maar het is opmerkelijk, dat Paulus hier de moeilijkheid gevoelt om voor meerderen te schrijven, en daarom schrijft hij hier als een exceptie: *ἐγὼ μὲν Πκύλος*. Maar niettegenstaande hij deze exceptie maakt, belet hem dit niet te zeggen: *καὶ ἀνεκοψεν ἡμᾶς ὁ Σαττανᾶς*. Natuurlijk is niet bedoeld, dat Paulus meerder en de anderen minder belet waren geweest; dit blijkt uit *ἅπαξ*; neen Silvanus en Timotheus hadden geen plan gehad. Alle bewijskracht dus is weggenomen door dit vers. Uit vs. 6 blijkt dus alleen, dat *Paulus* geen geld had gevraagd, maar staat niets van Silvanus en Timotheus. Met: „wij als apostelen” bedoelt hij dus: „wij, apostelen, Paulus, Petrus enz.

De derde plaats, waarop men wijst is Rom. 16: 7. Men vertaalt hier: „onder de apostelen”, maar de bedoeling is niet, dat zij als apostelen vermaard waren, maar dat zij te Jeruzalem bij de apostelen in goede reuke stonden.

Ten slotte verwijst men naar Phil. 2: 25. Uit het verband blijkt duidelijk, dat moet worden vertaald door „gezant”. Er bestaat: *ὑμῶν δὲ ἀπόστολου* en apostel kan men alleen zijn voor de geheele kerk. Dan staat er ook nog: *λειτουργῶν τῆς χρείας μου* bij; Epaphroditus was n.l. met geld uit Philippi tot Paulus gezonden.

De pogingen, om het apostolaat te perpetueeren, lijden dus schipbreuk met het oog op de Heilige Schrift. Er is geen enkele poging gedaan om het apostolaat aan te vullen.

Wanneer we spreken over de autoriteit der apostelen, moeten we allereerst

verwijzen naar Ef. 2 : 20. Over de beteekenis van *προφήται* op deze plaats is groot geschil geweest. Calvijn laat het slaan op de profeten des Ouden Verbonds; anderen op de profeten des Nieuwen Verbonds. Op zich zelf genomen, lacht de eerste uitlegging meer toe en deze is dan ook de gewone. De waarheid Gods is vroeger geopenbaard door de profeten, nu door de apostelen, zoodat men dan Oud en Nieuw Verbond hier te zamen neemt. Toch is deze exegese niet vol te houden. Hierom :

1<sup>e</sup> de positie van de woorden is tegen deze exegese; *προφητῶν* zou moeten voorafgaan en er is geen verklaring voor te vinden, waarom dit hier niet zoo zou zijn.

2<sup>e</sup> tegen deze exegese strijdt, hetgeen we lezen Ef. 3 : 5, dat n.l. *τὸ μυστήριον* wat vroeger niet was geopenbaard, nu *ἀποκλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήτοις ἐν Πνεύματι*. In vs. 6 volgt, waarin dit *μυστήριον* bestaat. Natuurlijk is er hier geen sprake van, dat de profeten des Ouden Verbonds zouden zijn bedoeld. De apostelen gaan dan ook hier weêr voorop. Men zou nog *ἐν ἑτέροις γένεσις* kunnen opvatten als: „onder andere volken,” doch ook dit wordt afgesneden door het volgende: *ἕν*, zoodat de eenige goede vertaling is: „de vroegere geslachten.”

Ook cap. 4 : 11 noemt Paulus weer in dezelfde volgorde: *ἔδωκε τοῖς μὲν ἀποστόλοις, τοῖς δὲ προφήταις*. De profeten des Nieuwen Verbonds hebben dus een machtige beteekenis gehad in het leven der eerste christelijke kerk.

3<sup>e</sup> het begrip *θεμέλιον* is verkeerd gevat. Vat men 't op alsof bedoeld zijn de profeten des Ouden en de apostelen des Nieuwen Verbonds, dan verstaat men onder *θεμέλιον* hun geschriften. (Een tijdschrift is door Dr. Hoedemaker een tijdschrift uitgegeven: „'t Fundament der apostelen en profeten” d. i. de Schrift) Dat deze exegese geen stand kon houden, blijkt uit de bijvoeging: *ἕντος ἁκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Christus is voor fundament en bouw de hoeksteen. Steunende op den hoeksteen wordt een *θεμέλιον* gelegd en wel door de apostelen, die Hem kennende, krachtens de volmacht hun als apostelen verleend, de bevoegdheid hadden de openbaring voor de kerk uit te werken en de lijnen te bepalen, waarnaar de bouw zou moeten worden opgetrokken. Hier wordt aan de apostelen dus toegekend een grondleggende macht voor de structuur der kerk. Zij bepalen die door het aangeven van de lijnen voor het fundament.

Dit stemt overeen met hetgeen we uit Joh. 17 : 20 weten, dat de Heere n.l. bad voor de apostelen en voor hen, die door hun woord gelooven zouden (dus ook voor ons), d. w. z. door hun gesproken en daarna door hun geschreven woord.

Ook blijkt de exceptioneele volmacht uit de macht om te binden en te ontbinden op aarde. De Roomsche en de Gereformeerde kerk hebben beide de

fout begaan, om dit exceptioneele op de dienaren der kerk over te brengen. De Roomsche kerk deed dit, om er uit af te leiden, dat ook de pastoor in de biechtstoel de macht heeft vergeving te schenken; de Gereformeerden, om de volmacht der apostelen te verzwakken. Maar de exceptioneele positie der apostelen moet goed tot haar recht komen.

Uit de apostelen mag men niet tot de gewone dienaren concludeeren. Als men Joh. 16 : 13 neemt, waar de belofte gegeven wordt, dat de Heilige Geest hen in alle waarheid zal leiden, dan geldt dit alleen voor de apostelen en niet voor de dominees; het beteekent toch hun onfeilbaarheid. Daarom, indien een dienaar dit op zichzelf toepast, doet hij als de paus.

Verder blijkt deze exceptioneele positie der apostelen ook nog hieruit, dat de autoriteit, die zij als zoodanig hebben gehad, door *τέρατα* en *σημεία* uiterlijk is bevestigd geworden. Vandaar dat de Roomsche kerk er dan ook zoozeer prijs op stelt van haar bijzondere mannen te kunnen aantoonen, dat zij wonderen hebben verricht. Dit kenmerk was terdege aan het apostolaat eigen.

Ten slotte wijzen we er nog op, dat reeds tamelijk vroeg het verschijnsel van het pseudo-apostolaat optrad, hetgeen alleen valt te verklaren uit het optreden van wezenlijke apostelen, wier autoriteit was erkend. Nu treedt het pseudo-apostolaat op, om zichzelf een zeker gezag toe te eigenen; de verklaring van de verleiding om zoo op te treden, is alleen te vinden in het feit, dat er andere apostelen waren, die in deze autoriteit werden geëerbiedigd.

---

§ 8. *De institueering van de Kerk des Nieuwen Verbonds.*

„De institueering der kerk is plaatselijk, eerst in Jeruzalem en daarna in de onderscheiden dorpen en steden, waar zich personen onder den naam van Christus vereenigden, zich afscheidden van de joodsche synagogen of den heidenschen dienst, en alsnu een eigen dienst voor het Woord en Sacrament instellen.

De institueering in Jeruzalem vangt aan in het optreden van de apostelen als gesloten kring, bij wie tal van personen zich voegen en zich onder hun autoriteit stellen, straks gevolgd door het opkomen van het presbyteriaat en diaconaat. In de onderscheidene plaatsen ontstaat het instituut, doordien de apostelen, de evangelisten of vluchtelingen er prediken, voor hun prediking gehoor vinden en alsnu ouderlingen aanstellen. Dit plaatselijk karakter van de kerk als instituut volgt:

1<sup>e</sup> uit den aard van het instituut, omdat men alleen met de geloovigen uit zijn eigen woonplaats geregeld vergaderen, saam bidden, saam het sacrament gebruiken en onderling voor elkaar zorgen kan. De *ἐκκλησία* in Israël, die niet lokaal, maar nationaal was, diende dan ook voor gansch andere doeleinden en kwam slechts een enkel maal saam; terwijl in de kerk van het Nieuwe Testament dit saamkomen minstens elke week geëischt is.

2<sup>e</sup> uit dien aard der ingestelde ambten, in zooverre alle hiërarchische nationale of oecumenische organisatie in deze ambten ontbreekt. De *διδάσκαλοι πρεσβύτεροι* of *διάκονοι* staan als dragers van een plaatselijk ambt allen op gelijken trap: van een deken, bisschop, aartsbisschop, patriarch of paus is geen sprake, en evenmin van veelhoofdige meerdere besturen. En wel staan de apostelen over en boven allen, maar dezen zijn bestemd om te verdwijnen.

3<sup>e</sup> uit het gebruik van *ἐκκλησία* in het meervoud, ook waar op kerken uit een zelfde provincie of landstreek wordt gedoeld, en het ontbreken van elken afzonderlijken term voor de openbaring der kerk in een geheel land en in een enkele plaats. Immers, het nu gemaakte onderscheid tusschen kerk en gemeente, rust niet op de Schrift, maar wordt er door uitgesloten.

4<sup>e</sup> uit de benaming van *ἐκκλησία* zelfs voor parochiën in grootere steden, terwijl het enkelvoud nooit gebruikt wordt voor meerdere kerken in onderscheidene plaatsen.

5<sup>e</sup> uit het wegvallen van de nationale kerkorganisatie in Israël en het orgaan van de macht van den hooge priester en het Sanhedrin in het hooge priesterschap van Christus, zoodat de eenheid der kerk in den hemel in Christus ligt en op aarde niet georganiseerd wordt. En

6<sup>e</sup> uit de tegenstelling van de *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, waartoe de kerken behooren met de *βασιλεία τοῦ κόσμου*, waardoor elke totaalorganisatie der kerken naar het cosmisch karakter is uitgesloten.

Hiermeê is natuurlijk niet gezegd, dat de eenheid van het *σῶμα*, waarvan deze kerkelijke instituten de openbaring zijn, niet op allerlei wijze mag en moet gezocht worden, noch ook, dat de eenheid van meerdere kerken eerst door een wilsdaad harerzijds ontstaan zou; veeleer toch ligt die eenheid fundamenteel in de eenheid van het *σῶμα*; maar alleen, dat de instituten voor de openbaring der kerk niet oecumenisch, noch nationaal, noch provinciaal, maar alleen lokaal bestaan; zoo echter, dat het locale begrip niet onveranderlijk aan de burgerlijke begrenzing der plaatsen, hetzij stad of dorp gebonden is."

### Toelichting.

De institueering van de kerk des Nieuwen Verbonds is plaatselijk begonnen en plaatselijk voortgezet.

Evenals Adam van twee zijden kon worden beschouwd, eenerzijds als hoofd der menschheid, en anderzijds als persoon, zoo ook heeft de kerk van Jeruzalem twee zijden: generaal en partieel, daar zij èn tijdelijk de geheele zichtbare kerk vertegenwoordigde, èn tevens vertegenwoordigde een particuliere kerk. Deze twee moeten worden onderscheiden. We moeten vragen:

1<sup>e</sup> hoe te Jeruzalem de particuliere kerk tot stand kwam;

2<sup>e</sup> hoe de generale kerk tot stand kwam.

De institueering der generale kerk is in den wortel uitgegaan van Christus zelf, in de institueering van de apostelen, van doop en avondmaal, in den last, om van Hem te getuigen, waardoor Hij de rudimenta had bepaald, die zich slechts behoeften te openbaren om de kerk te doen optreden. Doch ook die rudimenta zette Hij ineen. Dit is het feit van den Pinksterdag. De uitstorting des Heiligen Geestes is complement van de instelling van het apostolaat en der sacramenten. De kerk bestaat in de vergadering der geloovigen; ze bestond dus niet in de apostelen, ook niet in de 120, die met de apostelen vergaderden, want de kerk bestaat niet uit losse personen, maar als *σῶμα*. De *πνεῦμα* bindt de ledematen van ons lichaam samen. Zoo nu ook wordt de

eenheid van het  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  eerst gevormd door het ééne  $\Pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ , dat alles bezielt en doordringt. Daarom is het geheele kerkelijke begrip verwoest door de valsche prediking van de feiten van den Pinksterdag gedurende een eeuw lang; n.l. alsof die personen den Heiligen Geest ontvingen en alsof men daarom nu nog moest bidden. De Perfectionisten gingen verder en wilden een herhaalde uitstorting des Heiligen Geestes. Deze is dan de wolk boven den dorren akker, die om besproeiing roept. Verwoest en vervalscht is aldus ons Pinksterfeest.

1<sup>e</sup> Het verliest zijn uniek karakter.

2<sup>e</sup> Men denkt zich de kerk zonder den Heiligen Geest, hetgeen in besliste tegenspraak is met de Heilige Schrift.

De kerk van Israël had haar saambindend  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$  in den volksgeest van Israël, het nationale  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ . Daarentegen nu de kerk los werd van den nationalen band, verloor ze de eenheid. Ze trad voor het eerst op als op zichzelf staande schepping, zonder substraat, zonder piedestal in een volksbestaan. Doch daartoe had die kerk een eigen  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$  noodig. Had nu God gegeven een  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$  τῆς ἐκκλησίας, dan had de kerk gestaan *naast* de natiën met een eindig, relatief karakter. Doch dat kon niet, en daarom moest God de Heilige Geest zelf in die kerk ingaan, om dien saambindenden band uit te maken. Daarmee hing saam de providentiele leiding, dat er op den Pinksterdag mannen waren uit alle natiën, terwijl de Heilige Geest zich op zulk een wijze uit, dat allen Petrus verstaan.

In Adam was een *absoluut*  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ . Relatie toch onderstelt steeds een a en een b, en daarom ontstaat eerst door de deeling het relatieve  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ . De kerk representeert de absolute eenheid, en bezit daarom een absoluut  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ , terwijl in haar het scheidend element tusschen de volken, dat zich uit in de taal, wordt te boven gekomen. Zoo hing het wonder der talen hiermede noodwendig saâm.

Hierbij blijft het echter niet. De kerk van Jeruzalem is tevens ecclesia particularis. De twaalf apostelen zijn weg, alle vreemdelingen zijn vertrokken, en toch blijft te Jeruzalem de kerk. Dit openbaart zich op drieërlei wijze :

1<sup>e</sup> velen sluiten zich bij die ecclesia aan, waaronder een groot aantal priesters van den stam van Levi ;

2<sup>e</sup> de materiele basis van de gemeente : enkelen bezaten goed, anderen niet. Er was drang om in allen nood te voorzien, en ze gevoelden den eisch om dien nood weg te nemen. Zoo trad het diaconaat op, een ambt van geheel plaatselijken aard, dat wijst op het particuliere, locale karakter der kerk.

3<sup>e</sup> uit Acta 15 blijkt, dat er te Jeruzalem ook presbyters waren.

Waar deze kerk dus een tweezijdig karakter heeft, dient op het verschil te worden gewezen. Wat haar generaal maakt, gaat van Jezus uit; wat haar particulier maakt, geschiedt door verkiezing van het volk onder goedkeuring der apostelen.

Van iedere geïnstitueerde kerk moet dit tweeledig karakter worden gehandhaafd. Zij moet zijn: geïnstitueerd door Jezus, geopenbaard door menschen.

*Jezus is de Stichter:*

1<sup>e</sup> er is geen kerk mogelijk zonder wedergeboorte;

2<sup>e</sup> er is geen bediening der sacramenten mogelijk dan door Hem, en de kerk wordt eerst openbaar door den doop;

3<sup>e</sup> blijkens de ambten, die tot het welwezen van de kerk behooren, en deze bestaan niet, tenzij Jezus iemand in het ambt inzet; de mensch kan wel verkiezen, maar de autoriteit komt van Jezus;

4<sup>e</sup> elke kerk moet zijn een apostolische kerk, moet zijn aangesloten aan het apostolaat; de apostelen moeten in elke kerk namens Jezus gezag uitoefenen, vandaar de prediking;

5<sup>e</sup> Jezus heeft alle eeuwen door zijn kerk geleid en bestuurd, en dat niet bij wijze van eindelooze repetitie, maar om haar een proces te doen doorloopen. Aan het historische proces nu, moet iedere kerk zich aansluiten; dat groote werk van achttien eeuwen mag niet geloochend; daartoe liet Hij toe, dat het martelaarsbloed stroomde.

II. Hoe is deze ecclesia Novi Testamenti losgeweekt van die des Ouden Verbonds?

Dit is een moeilijke vraag, die helder moet worden ingezien, omdat uit een verkeerde voorstelling van deze quaestie de dwalingen van Rome, van de volkskerk enz. zijn voortgekomen.

Waarom is deze vraag nu zoo moeilijk? Omdat de apostelen niet revolutionair, niet radicaal te werk gingen, door alles zoo maar op eens bij den wortel af te snijden. Zij lieten onder de leiding des Heeren het een uit het ander losweken.

Opmerkelijk is het, hoe Paulus reeds op gevorderden leeftijd dit toonde: Acta 21: 23, 24. Paulus komt te Jeruzalem onder de beschuldiging, dat hij brak met de bedeeing des Ouden Verbonds. Men vreesde voor oproer van het joodsche plebs, en daarom zegt men tot Paulus: „er zijn juist vier mannen die een gelofte deden; voegt gij u bij hen, dan toont gij, dat gij nog zijt φυλάσσω τὸν νόμον”. Waar men nu zou vermoeden, dat Paulus dit beslist zou afslaan, lezen we vs. 26, dat hij zich met hen heiligde. Blijkens Acta 24: 18 schaamt hij zich hierover niet, maar komt hij daar eigener beweging op dit feit terug.



Een tweede feit vinden wij Acta 16 : 1—3. Paulus vindt Timotheus onbesneden en laat hem besnijden propter Judaeos.

Om dit wel in te zien, laten wij even deze feiten liggen, maar stellen er tegenover, dat Paulus en alle apostelen verworpen hebben het gezag van het Sanhedrin.

Wat was dat Sanhedrin?

't Was geen oorspronkelijke instelling; de naam bewijst dit reeds. De voorstelling van den Talmud, alsof het door Mozes was ingesteld, berust op een fabel. Zelfs in den tijd der Perzische overheersching was er geen Sanhedrin, daar de Perzische koningen een satraap aanstelden.

Voor het eerst treedt het op onder de Ptolemaeën, die een andere wijze van koloniaal beheer volgden dan de Assyriërs en Babyloniers. Deze laatsten toch hadden steeds het doel de nationaliteiten te vernietigen. De Perzen niet. Zij trokken het absolute gezag geheel aan zich. Door het rijk van Alexander kreeg men de Grieksch-Europeesche wijze van beheer. Volgens deze methode gaf men aan iedere kolonie eigen regeering. (cf. het verschil tusschen Britsch-Indië en Kaapland en Canada). De Grieken beheerden hun koloniën aldus, dat ze geheel autonoom waren, onder erkenning van de hoogheid van het moederland. Men plaatste er aan het hoofd de *γερονσια*. Dit systeem pasten de Ptolemaeën ook toe op Palestina; aan deze *γερονσια*, die bestond uit den adel der Joden werd het bewind overgelaten. Van lieverlede kreeg men dus dezen toestand: aan den eenen kant de geestelijke heerschappij onder den Hoogepriester; aan den anderen kant de wereldlijke onder de *γερονσια*, en de Hoogepriester werd nu ook in deze laatste voorzitter. Door die *γερονσια* ontstond de heerschappij der Maccabeën. Zoo doorliep deze *γερονσια* allerlei wisselingen tot op de Romeinen. Toen Palestina aan Rome werd onderworpen, kwam er weder een nieuw systeem. De Romeinen wilden van geen *γερονσια* weten; de Senaat van Rome moest worden beschouwd als de eenige macht ter wereld; hun proconsuls moesten het eigenlijke gezag uitoefenen, en alle colleges in de veroverde landen waren dus slechts adviseerend. Daarbij kwam, dat zij de gewoonte hadden de landen te verdeelen, in stukken te snijden. Zoo heeft de proconsul Gabinius omstreeks 60 voor Christus Palestina ingedeeld in vijf deelen, ieder met een *συνεδριον*. Een wijziging werd aangebracht door koning Archelaüs. Men had de gewoonte van Romeinsche zijde, om den toestand gedurig te wijzigen. Zoo had niet lang vóór den dood van Jezus het Sanhedrin macht gekregen over het grootste deel van Palestina, terwijl het bestond uit Sadduceën, Farizeën, en enkele Schriftgeleerden met den Hoogepriester als voorzitter. Het oefende een gelijksoortige macht uit als de gemeenteraden met uitzondering van het bestuur over de wegen, dat de proconsul had. Ook de jurisdictie hoorde aan het Sanhedrin. Zijn vergaderzaal had het in den tempel;

zijn vonnissen kon het zelf uitvoeren, alleen hadden zij niet het jus vitae ac necis, hetwelk aan den procurator overbleef.

De leden van de Jeruzalemsche kerk nu waren los van het Sanhedrin, hun conscientie was gebonden aan het gezag der apostelen, die in dezen zin het Sanhedrin voor hen vervingen. Doch, zoolang die kerk in Palestina woonde, stond zij onder de jurisdictie, de landsoverheid van het Sanhedrin. Van de ééne zijde werd dus het Sanhedrin verworpen, van de andere zijde werd het geëerbiedigd. Zóó alleen is Acta 23 : 5 te verstaan. Blijkens vs. 1 en Cap. 22 : 30 stond Paulus terecht voor het Sanhedrin, en naar luid van Cap. 23 : 2 stonden er, wat wij zouden noemen, politie-agenten bij hem, waar we lezen dat Ananias beval, aan degenen, die bij hem stonden, om Paulus op den mond te slaan. Waar nu Paulus in vs. 3 zegt; *ὅκ ἤδευ, ἔτι ἐστὶν ἀρχιερεύς*, erkent hij den Hoogepriester in zijn waardigheid, doch niet als Hoogepriester, maar alleen in zijn civiele autoriteit, als *ἀρχῶν τοῦ λαοῦ*. Wel woonde Paulus niet op zijn gebied, maar de Joden poogden steeds autoriteit uit te oefenen ook over de Joden, die niet in hun eigen landpalen woonden.

Wanneer het gaat over geestelijke zaken, verzetten zich de apostelen steeds tegen het Sanhedrin. Dit feit, als genoegzaam bekend, behoeft niet nader te worden geadstrueerd. Stellen wij eens, dat het Joodsche volk was blijven bestaan, hetzij absoluut vrij, of onder een procurator, maar toch in elk geval met civiele autoriteit, in welke verhouding zouden dan de christenen onder hen tot dat gezag staan?

Zij zouden het hebben te eerbiedigen. De besnijdenis nu was niet alleen een geestelijke, maar ook een civiele zaak, een nationale maatregel, evenals in Pruisen de vaccinatie een nationale zaak is. De vaccine-dwang van het praepotium gold civiliter voor Israëls volk. Als Paulus dus Timotheus laat besnijden, conformeert hij zich aan de civiele-nationale wet. Daarom kon het rijk van Israël niet blijven bestaan. De civiele autoriteit moest weg, anders ware de geestelijke leugen geperpetueerd. In dien overgangstoestand vinden we dan ook den zeer natuurlijken toestand, dat de christenen in Palestina joodsch bleven leven. De apostelen e. a. gingen niet meer op naar het Paaschfeest, offerden niet meer enz., zoodat er kerkelijk een finale afscheiding was. Maar als burgers bleven zij Joden. Hierin lag nu gevaar, omdat ook de civiele instellingen onder de Joden geestelijke duiding hadden. Vandaar de felle strijd, die weldra ontstond en eerst beslist is op het convent te Jeruzalem, waar werd besloten, dat men civiel onder de joodsche wet moest blijven leven. De kinderen werden dus besneden en daarna gedoopt. Doch bepaald werd, dat dit volgen van de joodsche wet dehinc geen ander dan een civiel karakter zou dragen. Dat was het groote punt. En daarom zou het ook alleen gelden

voor de christenen uit de Joden, niet voor die uit de heidenen. Dit laatste willen altijd de drijvers onder de christenen uit de Joden, en dit werd hier te Jeruzalem afgesneden. Toch bleef er gevaar. In de oogen van de Joden hield het volgen van de Joodsche wet steeds een geestelijken bijsmaak, gelijk blijkt uit Acta 21. Dit kon de kerk niet wegnemen en daarom deed de Heere het in het jaar 70 door wegneming van het Sanhedrin en verwoesting van den tempel.

Hieruit vloeiden nu twee ketterijen voort :

1<sup>e</sup> van uit het convent te Jeruzalem, dat men nl. niet alleen voor de christenen uit de Joden civiliter, maar voor alle christenen het besluit wilde laten gelden. Dit was Paulus' strijd met Petrus en anderen.

2<sup>e</sup> van uit de verwoesting, dat men nl., toen alles weg was en geheel het Joodsche volksbestaan e medio sublato erat, alles weer wilde gaan invoeren. De Ebionieten e. a., die dit streven voorstonden, vielen later geheel van de kerk af.

Dat het eerste gevaar dier haeresie niet verder doordrong, kwam hier vandaan :

1<sup>o</sup> dat door Paulus' optreden het aantal christenen buiten Palestina spoedig dat in Palestina overtrof. Ware de kerk hoofdzakelijk beperkt geweest tot Palestina, dan had de haeresie de heele kerk verwoest. Doch nu werd het overwicht verplaatst. Het groote corps der kerk stond buiten Palestina.

2<sup>o</sup> de verarming van de kerk in Palestina, wyl ze in valsche verhouding tot het civiele leven in Israel stond; de menschen leden gebrek en de kerken uit de heidenen moesten hulp bieden. cf. de tweede brief aan Corinthhe. Paulus bespreekt deze zaak zoo uitvoerig om het groote belang. De kerken bestonden vanuit de heidenwereld, niet vanuit Palestina.

*Derde Observatie.*

*De separatie.* Waarin bestond die?

Hierin, dat ecclesia tegenover ecclesia optreedt, altaar tegenover altaar werd opgericht. Van de gemeente te Jeruzalem wordt medegedeeld, dat er *velen werden toegedaan*. Hierbij nu moet worden bedacht, dat in Jeruzalem een kerk bestond, nl. de ἑκκλῆσια. Tegenover dezen trad de andere op, en dit sluit in, dat de eene de andere verwerpt.

Welken naam droegen de belijders van Christus oorspronkelijk? Een eigen naam geeft een eigen wezen aan. Hun vaste naam was: *οἱ μαθηταί*, b.v. Acta 6 : 2: *προσκλησάμενοι δὲ οἱ δώδεκ τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν*, d. i. de gemeente (niet de catechisanten). De kerkeraad (*οἱ δώδεκ*) roept hier de gemeente saam. In vs. 7 vinden we dezelfde uitdrukking.

Acta 9 : 26 is de meest afdoende plaats. *Οἱ μαθηταί* zijn, wat wij noemen „de geloovigen”, en Paulus nu zocht met die geloovigen gemeenschap, maar *πάντες ἐφοβούντο αὐτὸν, μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶ μαθητής*; zij waren bang, omdat zij niet geloofden, dat hij een *μαθητής* was.

Saamgenomen heeten de *μωθηται: ἐκκλησία* cf. Acta 5 : 11, waar een onderscheiding gemaakt wordt tusschen *ἡ ἐκκλησία* en *πάντες οἱ ἀκούοντες ταῦτα*. Die laatsten nu vormen ook een *ἐκκλησία*, n.l. die des Ouden Verbonds. Hieruit blijkt dus, dat er twee *ἐκκλησίαι* tegenover elkander stonden. Dat woord *ἐκκλησία* nu was niet noodzakelijk, omdat de naam *μωθηται* er was, maar toch bezigen zij dien naam, die de pretentie insluit, dat zij waren *de ἐκκλησία*. Het kruis van Golgotha werd gesteld tegenover het altaar in den tempel; Christus' offer tegenover de offers, die de priesters nog brachten. In Acta 2 : 47 is de naam *ἐκκλησία* in latere edities geschrapt; dit kan zeer juist zijn en het is ook natuurlijk, dat de *naam* nog niet werd gebruikt, maar wel de zaak werd genoemd. Dit nu geschiedt hier. Ὅλος ὁ λαός, d. i. het publiek in Jeruzalem hield hen in eere, maar hiervan wordt onderscheiden een andere kring, waartoe uit dien *λαός* enkelen worden toegedaan. (ὁ δὲ Κύριος προσετίθει). De andere lezing is waarschijnlijk later door iemand ingevoegd; doch deze versterkt het feit, dat zij kring tegenover kring vormden. Ook in vs. 41 lezen we: *προσετέθεισαν*, en tevens wordt de doop aangegeven als het scheidend sacrament tusschen beide kringen. In cap. 4 : 4 wordt het aantal mannen opgegeven; vermenigvuldigd met 4 geeft dit 20000 zielen voor Jeruzalem; in dat cijfer ligt ook het aangeven van een nieuwen kring.

Niet onnatuurlijk had dit zelfs plaats in een zelfde gebouw, evenals in ons land nog wel kerkgebouwen door twee gemeenten worden gebruikt. De *ἐκκλησία τῆς καινῆς διαθήκης* begon op te treden in den tempel en wel in het voorhof van Salomo blijkens Acta 5 : 12, 42. Bij slot van rekening ontstond ook de strijd over de gebouwen en werd de *ἐκκλησία τῆς καινῆς διαθήκης* er uit geworpen, en handhaafde het Sanhedrin die *τῆς παλαιῆς διαθήκης*.

Zie verder Acta 8 : 1. waar de zuiverste formule voorkomt voor de plaatselijke kerk. Hier en daar begon reeds in een andere plaats een kerk te ontstaan en vandaar de bijvoeging *ἐν Ἱεροσολύμοις*.

vs. 3 lezen we, dat Saulus zich als rechercheur ten dienste van de politie stelt, de discipelen zocht te verraden, na binnengedrongen te zijn, terwijl hij hun dan zijn aanstelling toonde en hen gevangen nam.

Acta 9 : 31 is een op zich zelf staande plaats, met een eenigszins afwijkende terminologie, waarop we later zullen terugkomen.

Cap. 11 : 22 vinden we dezelfde uitdrukking als cap. 8 : 1 en vs. 26 eveneens, terwijl hier ook aan de kerk van Antiochië de naam van *ἐκκλησία* wordt gegeven.

Ten tweede blijkt dit aparte optreden uit het overgaan van kring in kring. Dit ziet men in de uitdrukking: *προστίθεναι* in de genoemde plaatsen, en uit het vermelden van het aantal.

Ten derde blijkt het uit de instelling van nieuwe ambten, die de hoogheid in een kring dragen. De koning heeft alleen het recht ambtenaren aan te stellen; komt een ander dat nu ook doen, dan stelt hij kroon tegenover kroon. Zoo ook hier: in dien kring nam men een eigen hoogheid, die van Christus, aan. Zie Acta 6 en 7, wat aangaat het diaconaat en cap. 15 : 4, wat aangaat het presbyteriaat, waar de diakenen niet worden genoemd; dezen zijn nooit gerekend tot het bestuur van de kerk. Zij worden daarom niet toegelaten in classe of synode, dan met adviseerende stem. Hier worden echter wel de *πρεσβύτεροι* genoemd. Nergens staat het feit vermeld, dat zij gekozen waren, maar hier blijkt, dat zij er zijn, natuurlijk niet ter vervanging van de apostelen, maar aan het hoofd der plaatselijke kerk.

Ten vierde blijkt dit aparte optreden uit de erkenning van het gezag der apostelen en de verwerping van dat van het Sanhedrin.

Hoe ging dit nu van Jeruzalem uit verder? De kerk spreidt zich. Wat vinden we daaromtrent vermeld? Acta 8 : 1 v.v. Het Sanhedrin had autoriteit en politiemacht, maar het dorst die niet uit te oefenen, als het volk er zich tegen verzette. Daarom draalde het zoolang tegenover Jezus. Ze waren bevreesd, dat dan de militaire macht zou optreden, in casu de Romeinsche legermacht, en wanneer dit geschiedt — zoo is het ook nu nog — dan heeft de civiele macht niets meer te zeggen. Dit is de reden, waarom het Sanhedrin in het eerst niet optrad tegen de christenen, die in den eersten tijd althans de publieke opinie nog op hun hand hadden. Toen dit echter niet meer zoo was, trad het Sanhedrin op. Het gevolg was hun verspreiding naar het Noorden en het Zuiden: maar nog niet over de Jordaan. De apostelen alleen blijven staan. Die gevluchten gaan overal evangeliseeren en het blijkt uit het 12<sup>e</sup> vs. van cap. 8, dat die prediking ook vrucht droeg. Tevens vinden we in dit vers het begin van de kerkformatie, want we lezen, dat zij, die de verkondiging van Philippus geloofden, werden gedoopt.

In vs. 17 wordt ons de definitieve institueering van de kerk medegedeeld. Vs. 40 toont, dat de propaganda van het christendom door alle steden heengaat, tot in Caesarea toe. Uit Acta 9 : 10 blijkt, dat voor de vervolging nog een *μαθητής* in Damascus was nl. Ananias; vs. 19 doet zien, dat er reeds eerder een beginsel van kerk was. Blijkens het slot van het voorgaande vers bestond er reeds een instituut, want de doop werd toegediend. Uit vs. 31 blijkt, dat er reeds allerlei beginsels van kerken waren voor de groote vervolging.

Acta 8 : 14, al deze kerken erkenden de autoriteit der apostelen. De twaalven zenden er twee uit tot een inspectie-reis (vs. 17—25); zij gaan ook naar de vele vlekken der Samaritanen. Hierna komt de actie van Paulus, waardoor de kerk zich uitbreidde ook buiten Palestina.

De propaganda naar buiten greep plaats op drieërlei manier :

1<sup>e</sup> Jezus had overal zijn vrienden, wyl Hij overal het land was doorgetrokken en die vrienden institueerden zich ;

2<sup>e</sup> door de groote vervolging,

4<sup>e</sup> door het zenden van evangelisten.

Deze evangelisten moeten we ons niet verkeerd voorstellen. Twee worden er met name genoemd : Filippus en Timotheus. (Van Filippus staat het opgeteekend Acta 21 : 8 ; van Timotheus : 2 Tim. 4 : 5). Uit genoemde plaats, Acta 21 : 8 weten we, dat Filippus met zijn gezin woonde te Caesarea. Hij wordt genoemd ὁ εὐαγγελιστῆς, ὁ ὢν ἐκ τῶν ἑπτὰ, nl. van de blijkens Acta 6 tot het diaconaat gekozenen. Hij was hier niet in qualiteit van diaken ; hetgeen moet worden opgemerkt tegen Rome en de Engelsche kerk, die alle macht aan het diaconaat toekennen.

Blijkens Ef. 4 en 1 Cor. 12 worden onder de ambten de diakenen en evangelisten afzonderlijk genoemd ; het waren dus twee ambten en Filippus was aldus van het eerste in het tweede overgegaan. Die evangelisten waren bepaalde ambtsdragers. Ef. 4 : 11. De rangorde der ambten is deze : apostelen, profeten, evangelisten en dan de ordinaire ambten. Dus we hebben te doen met drie buitengewone generale ambten, voor de geheele kerk geldend.

Wat is nu het eigenaardig ambt van den evangelist ? Zij moesten in de kerk zijn, zoolang er geen evangeliën waren ; de evangeliën vervingen hen. De groote feiten leefden alleen nog maar in de παραδόσεις. Van belang was voor die παραδόσεις een vaste vorm, waarin zij tot de kerk kwamen. Die Evangelien verschillen van de brieven der apostelen, evenals er verschil is tusschen historie en belijdenis of dogmatiek. De evangelist bouwde niet op in de waarheid, maar verbreidde, bevestigde eenvoudig de feiten in de kerken. Hiervoor pleit de naam, gegeven aan de vier verhalen van Mattheus, Marcus, Lukas en Johannes. In de handschriften toch, worden die vier genoemd : τὸ Εὐαγγέλιον. Die onderscheiding tusschen de geschriften der evangelisten en die der apostelen wordt nog altijd gemaakt in de Roomsche, Grieksche en Engelsche kerk, waar Zondags èn een stuk uit de Evangeliën èn een stuk uit de apostelen gelezen wordt. Die duitteit dateert van dat tweeërlei officium van de evangelisten en apostelen.

Zeer natuurlijk is het daarom, dat, toen de papieren evangelisten er waren, het ambt wegviel. De naam evangelist is daarom nu niet meer bruikbaar en strijdt met de Heilige Schrift, want onze dusgenaamde evangelisten zouden dan niets anders mogen doen, dan eenvoudig de vier verhalen voorlezen. Die evangelisten stonden onder de macht van de apostelen, blijkens 2 Tim. 4 enz., en dezen konden hun bevelen geven. Het vermoeden ligt daarom voor

de hand, dat ook Titus, Silas, Lukas en Barnabas, die in de Acta worden genoemd, evangelisten waren. Paulus liet tegenover hen het apostolisch gezag gelden, gaf hun voorschriften voor hun arbeid, gedrag enz.

De apostelen oefenden alzoo ten opzichte van de geïnstitueerde kerk een bevelende macht uit, een macht, die in het Grieksch wordt uitgedrukt door het woord: *δικτάττεσθαι* *τάττεσθαι* is „iets ordenen,” terwijl het begrip *δικ* aangeeft het „dispositie maken”, het leggen, zoodat alles geregeld is.

Deze macht is door de kerken erkend. Dit blijkt uit :

1 Cor. 11 : 34. Men had in sommige kerken de gewoonte ingevoerd des middags aan één tafel saam te eten. Dit kon nog, omdat het aantal leden klein was. Toen het getal echter grooter werd, gaf dit aanleiding tot verkeerdheden, daarom zegt Paulus, dat men wel bij elkaar mocht komen, om wat te gebruiken, maar niet om te eten. *Τὰ δὲ λοιπὰ*, voegt hij er dan aan toe *ὡς ἂν ἔλθω, δικτάξομαι*. Hieruit blijkt, dat het voorafgaande geen advies, maar een ordinantie, een regeling is, terwijl de apostel zich het recht vindiceert allerlei bepalingen met betrekking tot het kerkelijk leven vast te stellen.

Philem. : 8. Deze plaats toont het nog sterker. De apostel zegt hier, dat hij *πολλή πρρησία* heeft, om Philemon te *ἐπιτάσσειν*. De praepositie *δικ* wordt gebruikt, als men handelt onder meerdere personen, terwijl *ἐπι* wordt gebezigd, waar bevel wordt gegeven ten opzichte van een bepaalde zaak of persoon.

Tit. 1 : 5. Hier geldt het weer de dispositie voor een heele kerk, daarom : *δικ τάττεσθαι*. Paulus vindiceert het recht dus ook voor zich tegenover de evangelisten, tot welke Titus behoorde. Krachtens deze volmacht nu had Titus weer de macht, bepalingen te maken voor de kerk op Creta.

1 Tim. 6 : 13. Hier vinden we een andere uitdrukking van dezelfde beteekenis : *πραγγέλλω*. Dit beteekent in tegenstelling met *ἐπι-* en *δικ-τάττεσθαι*, „namens een ander bevelen geven”, en daarom volgt dan ook : *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ*.

2 Thess. 3 : 4 dezelfde uitdrukking, terwijl tevens het woord *πραχδύσις* volgt (vs. 6). Vs. 10 beveelt Paulus, dat er geen bedeeeling mag worden gegeven aan menschen, die niet werken. In vs. 12 worden *πραγγέλλομεν* en *πρακκαλοῦμεν* onderscheiden als bevel en paraenetische vermaning.

1 Thess. 4 : 11. 1 Cor. 14 : 3, een vermaning, tot de vrouwen gericht (hierin ligt niet uitgedrukt — al beweren wij daarom nog niet, dat het goed is — dat buiten de kerk de vrouwen niet mogen spreken).

Hand. 15 : 20. Vanaf vs. 14 spreekt Jacobus en oordeelt, dat men de christenen uit de heidenen zal *ἐπιστείλαι*, aanschrijven. Vs. 22 lezen we hierop *ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ἅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ* d. i. ze namen een besluit, want dat is de beteekenis van *δοκεῖ*, placet, en daaraan hadden de

anderen zich eenvoudig te onderwerpen.  $\Delta\sigma\gamma\mu\alpha$  is een keizerlijk of koninklijk besluit, cf. Lk. 2 in den aanhef:  $\xi\zeta\eta\lambda\theta\epsilon \delta\sigma\gamma\mu\alpha$ . Ditzelfde woord nu zien wij toegepast op de beslissingen door de apostelen genomen.

*Vierde Observatie.* In de § hebben we zes argumenten aangegeven voor de stelling, dat het woord „kerk” in het enkelvoud de *plaatselijke* en niet de landskerk uitdrukt, en dat derhalve de vooral sedert de vorige eeuw opgekomen onderscheiding, om de landskerk „kerk” en de plaatselijke kerk „gemeente” te noemen, geen stand kan houden. In het Nieuwe Testament vinden we nu maar één woord, nl. „gemeente” als vertaling van  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$

1<sup>e</sup> Argument: *dat de ratio ecclesiae de plaatselijke en niet de lands constituering eischt.*

Wat is de ratio ecclesiae?

In het Oude Testament is de ratio ecclesiae een gansch andere dan in de kerk van het Nieuwe Testament.

In het Oude Testament is de ratio ecclesiae, dat er één centraal heiligdom is, gebonden aan één plaats, daarbij één centraal kerkelijke overheidspersoon, de Hoogepriester. Daaruit vloeit voort, dat men, om in Israel de culte uit te oefenen, naar die ééne plaats moest komen; vandaar de opgang naar Jeruzalem driemaal per jaar met de hooge feesten. Het leven van de kerk in het heele land treedt dus eenheitlich op. Geen sprake is er van een synagoge; nergens vindt men een plaatselijke kerk of kerkregeering. Er waren geen plaatselijke gemeenten. De indeeling van de kerk in Israel was naar de geslachten en stammen, die elk hun hoofden hadden, en in zooverre de jeugd moest worden opgeleid in de niphlaôth, geschiedde dat door de patres van de geslachten. Plaatselijke priesters worden zelfs verboden. Zij die verdedigen, dat de landskerk één moet zijn en ingedeeld moet worden in plaatselijke gemeenten, en zich hiervoor beroepen op Israel, gaan derhalve ten eenenmale mis. Er was in Israel geen indeeling in plaatselijke gemeenten.

In het Nieuwe Testament verandert de ratio ecclesiae volkomen. Dáár is ze juist, dat men niet één centrale plaats met een centraal heiligdom op aarde zal hebben, maar dat de  $\alpha\gamma\iota\omicron\iota$  saam zich vereenigen zullen, om saam te bidden, saam lof te zingen, saam de sacramenten te gebruiken, elkander te verkwikken en te vertroosten.

Dit komt, omdat het centrale heiligdom is overgeplaatst van Zion naar den hemel. Daar we nu niet driemaal per jaar een reis kunnen afleggen naar den hemel, vervalt vanzelf de geheele toestand, gelijk we dien in Israel aantreffen. Met opzet drukken we dit eenigszins plastisch uit, om toch vooral de absolute onmogelijkheid in het licht te stellen, om de kerk onder het Oude en onder het Nieuwe Verbond op één lijn te plaatsen.



Hierbij een enkel woord omtrent de *synagogen*.

Ze zijn eerst opgekomen laat na de ballingschap en wel meest om de taal. De Joden waren van het Hebreeuwsch afgeraakt, en onder het Syrisch en Assyrisch taalelement gekomen. Dit maakte, dat de gewone patres het Hebreeuwsch niet meer verstonden, vandaar de behoefte aan soferim, menschen, die het Hebreeuwsch verstonden en in het Arameesch konden overzetten.

In de tweede plaats: Door de verwoesting van het nationale leven was het geslachten- en stammen-verband uiteengerukt, waardoor de traditie van de religie in gevaar verkeerde. De synagogen, die nu ontstonden, waren om aan de behoeften te kunnen beantwoorden, een soort van catechisatie-scholen. De menschen kwamen daar bij elkaar, en in zooverre werd daardoor reeds voorbereid de ratio ecclesiae Novi Testamenti. De kerk van het Nieuwe Testament is inderdaad, wat haar uitwendig optreden betreft, gepraeformeerd door de synagogen.

Nu spreekt het vanzelf, dat bij het wegvallen van het centrale, het wezen alleen kon gezocht worden in het bijeenkomen van de gemeente, en dat dit vanzelf de noodzakelijkheid meebracht, dat men te zamen moest zijn. Saam bidden, saam lofzingen enz. nu, kan alleen met hen, met wie ik saamwoon. In de ratio zelf van de kerk ligt dus reeds, dat zij alleen plaatselijk kan zijn

Die drang, om de kerk in saamvergadering te openbaren, was zóó sterk, dat men in Jeruzalem's gemeente in den eersten tijd zelfs saam leefde in gemeenschap van goederen, als de gematerialiseerde openbaring van het begrip der ἀγάπη. Daarom heetten de gemeenschappelijke maaltijden, die men hield, dan ook ἀγαπιά, waarin een veel schooner idee en rijker gedachte besloten ligt, dan in onze vertaling van dat woord: „liefde-maaltijden.” Al was nu die κοινωνία wat gespannen (hoewel er, — denken we slechts aan het verhaal van Annanias en Saffira — volstrekt geen gemeenschap van goederen bestond in communistischen zin) toch werpt zij een helder licht op de ratio ecclesiae van het Nieuwe Testament. Er was zekere nivelleering van bezit; de rijke at niet weelderiger dan de arme. Dat saamvergaderen der gemeente was dan ook eerst καθ' ἡμέραν. en ook onze gereformeerden hebben zooveel mogelijk hun best gedaan om allen dag kerk te houden. De roomschen hebben dit in zoover bewaard, dat ze allen dag godsdienstoefening houden, dit bestaat echter bij ons slechts in het lezen van de mis. In het Zuiden, b. v. in Tyrol, is dit anders, daar gaat men nog dagelijks ter kerk. Een minimum echter is, om elken Zondag saam te komen. Hebr. 10 : 25.

2<sup>e</sup> Argument. *De ambten bewijzen hetzelfde*. Noem mij slechts de ambten, die in een kerk bediend worden, en ik zal u dadelijk zeggen, of die kerk centraal

of lokaal georganiseerd is. Rome heeft een centrale inrichting, en heeft daarom ook een centrale stad als centrum van de heele kerk. Vandaar dat, toen men in 1816 de gereformeerde kerk ging centraliseeren, den Haag werd aangewezen als centrale stad. Even natuurlijk is het, dat zich daaruit van lieverlede de zucht ontwikkelde, om ook in een bepaald gebouw saam te komen. Nu volgt hieruit tevens, dat men dan ook een centraal persoon wil, vandaar de paus van Rome. Maar ook moeten er, wanneer de kerk zich uitbreidt over landen en steden, gradueel afklimmende bestuurders zijn, die Rome dan ook bezit in patriarchen, primaten, aartsbisschoppen, bisschoppen, dekens en pastoors. Dit alles is volstrekt niet toevallig, maar hangt noodwendig saam met de centrale organisatie van de kerk. De classicale en provinciale besturen onder de Haagsche synode bestaan op dezelfde wijze. De vraag is nu echter maar: is er in het Nieuwe Testament zulk een aanwijzing van een centrale stad of persoon? Eerst scheen dit Jeruzalem te zijn, en inderdaad vatte men dit ook zoo op, maar zie de Heere laat Jeruzalem verwoesten. Een centraal persoon wordt er evenmin aangewezen. 't Apostolaat wordt niet geperpetueerd; 't gewone ambt is het presbyteriaat en het diaconaat, en deze beide nu zijn juist lokaal. Dat het diaconaat een plaatselijk karakter draagt, zagen wij bij de institueering. Wat betreft het presbyteriaat, cf. Hand. 20 : 17 *μετεκλήσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.*

Over den aard van het apostolisch ambt hebben wij reeds uitvoerig gehandeld. Nog een enkel woord voegen we hierbij, om aan te toonen, dat ook het apostolaat geen centraal gezag representeert. Men stelt het wel voor, alsof de apostelen samen een soort van college vormden, waarin besluiten werden genomen bij meerderheid van stemmen enz. Dat dit evenwel niet zoo is, blijkt uit Acta 15 : 6, 22. Vs. 6 lezen we *συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.* Er ontstond toen een heete discussie, waarbij eerst Petrus, daarna Jacobus het woord voerde. Er was tevens een *πλήθος* bij tegenwoordig, en nu vinden we in vs. 22, waar her resultaat wordt medegedeeld, dat het besluit genomen is door de apostelen, de presbyters en de heele kerk: *τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ.* De apostelen treden dus wel op als deelnemende aan een collegialen arbeid, maar als apostelen waren ze tevens presbyters van de kerk van Jeruzalem. Trouwens, een centraal college te vormen, zou geheel en al in strijd zijn met het karakter van het apostolaat. Hun autoriteit was gelegen in de inspiratie van den Heiligen Geest en in het hun door Jezus verleende gezag.

Wanneer we in de brieven van Paulus de woorden ontmoeten: „dit zeg ik en niet de Heere”, of wel: „dit zegt de Heere en niet ik”, moeten we ons wachten voor een misverstand. Dit wil niet zeggen, dat, waar hij, Paulus, iets

zegt, hij slechts zijn opinie uitspreekt. Neen; wanneer hij zegt: „dat zeg ik” dan spreekt hij, hetgeen hem door rechtstreeksche inspiratie gegeven werd; maar, wanneer hij zegt: „dat zegt de Heere”, dan doelt hij op hetgeen hem bekend is door traditie, hetgeen de Heere Jezus hem gezegd of geopenbaard heeft.

3<sup>e</sup> Argument. 't Naamsgebruik.

Het naamsgebruik in het Nieuwe Testament is, dat *ἐκκλησία* gebruikt wordt van de plaatselijke kerk, n.l. waar sprake is van de geïnstitueerde kerk. Natuurlijk wordt *ἡ ἐκκλησία* in het enkelvoud ook gebruikt van de geheele kerk, als het Lichaam van Christus; maar we hebben hier op het oog het instituut; en dan wordt *ἐκκλησία* steeds gebezigd voor *de plaatselijke kerk*. Eén plaats schijnt hierop een exceptie te maken: Acta 9 : 31. (We zeiden reeds, op deze plaats te zullen terugkomen). Het is nu maar de vraag, of hier bedoeld wordt de ecclesia instituta. En dit is niet zoo. Niet van de regeling, maar van het geestelijk bestaan van de kerk wordt gesproken. Er wordt gezegd, dat *αἱ ἐκκλησίαι κατ' ἕλης τῆς Ἰουδαίας* enz. *εἶχον εἰρήνην, οἰκηδομέναι καὶ πορεύμεναι τῷ φόβῳ τοῦ Κυρίου, καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπληθύνοντο*. Een kerk toch kan geïnstitueerd zijn en toch de *παρακλήσις τοῦ Πνεύματος Ἁγίου* missen. De kerk is hier zeer duidelijk bedoeld als geestelijke openbaring van Christi Lichaam. Dus: *αἱ ἐκκλησίαι* ziet niet op een geïnstitueerde landskerk, maar bedoelt *de kerk* van Christus, zooals zij zich in al die streken openbaarde. Op dezelfde wijze toch kunnen wij b. v. vragen: „Bloeit de kerk van Christus in ons land of niet?” „Wat doet de kerk in ons land met het oog op den socialen nood?” Dergelijke uitdrukkingen zien niet op het instituut, maar op de geestelijke werking der kerk.

Deze ééne plaats dus, wijl ze niet op het instituut ziet, buiten bespreking verder latende, wijzen we verder op het gebruik van het woord *ἐκκλησία* eerst in de Acta, daarna in de brieven.

Acta. Act. 11 : 22, 26. Hier is sprake van de kerk van Jeruzalem en Antiochië.

Acta. 12 : 5 de kerk die voor Petrus bad in Jeruzalem.

Acta. 14 : 23 *χειροτομήσαντες δὲ αὐτοὺς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν*, als ze onder het opsteken der handen, *kerk bij kerk* (omdat elke kerk op zichzelf staat) ouderlingen hadden aangesteld. Vs. 27 is weêr sprake van de plaatselijke kerk van Antiochië.

Acta. 15 : 3 door de kerk van Antiochië uitgezonden, vs. 4, in Jeruzalem weêr ontvangen door de plaatselijke kerk aldaar; vs. 22, is met *ὁν ἕλη τῆ ἐκκλησία* weêr de kerk te Jeruzalem bedoeld; vs. 41, versterkende de kerken (meervoud).

Act. 16 : 5, dat de *ἐκκλησία* hier institutair bedoeld is blijkt duidelijk, omdat er sprake is van het aantal leden, die tot die kerk behooren.

Act. 18 : 22. Hier is sprake van de kerk van Caesarea. Act. 20 : 17.

In de Handelingen wordt dus, buiten twijfel, *ἐκκλησία* steeds gebezigd van de plaatselijke kerk, waar gesproken wordt van de ecclesia instituta.

De brieven. Voor zoover deze in de opschriften gericht worden aan de kerken, is dit altijd aan de plaatselijke kerken. Veel komt dit echter niet voor, omdat de apostelen hun brieven meestal richten aan de *ἄγιοι* enz.

Rom. 16 : 4, waar Paulus spreekt van *πάσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἑθνῶν*.

Rom. 16 : 16 *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ*.

1 Cor. 4 : 17; 1 Cor. 7 : 17. Zoowel met het meervoud als met het enkelvoud, wordt steeds de plaatselijke kerk bedoeld.

1 Cor. 14 : 33, 2 Cor. 8 : 18, 23, 24; 2 Cor. 11 : 8, *ἄλλης ἐκκλησίας ἐσύλησα*. Natuurlijk wordt hier institutair van de kerken gesproken, anders kan men er geen geld van aannemen.

Gal. 1 : 1. Deze plaats is geheel afdoende, en beslist alles volkomen. Hier is sprake van één land, Galatië, en nu richt Paulus zijn brief niet aan de kerk, maar aan de kerken van dat land: *Πῦλος, ἀπόστολος, ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλιτίας*.

Het zelfde blijkt uit de drie eerste hoofdstukken en het laatste hoofdstuk van de Openbaringen van Johannes.

Openb. 1 : 4. *Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ*.

In Cap. 2 en 3, b. v. 2 : 29, vinden we herhaaldelijk de woorden: *ὁ ἔχων οὗς ἀκουσάτω τί τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*. De Engelsche bijbelvertaler heeft hiervan éénmaal een enkelvoud gemaakt. Dit moet een vergissing zijn. In de Staten-Vertaling staat het goed. Blijkbaar is dus bedoeld, niet wat God zegt tot de zielen, maar tot de geïnstiteerde kerken in die plaatsen.

Cap. 22, waar de generale missie van Johannes nog eenmaal wordt uitgesproken, heet het in vs. 16: *Ἐγὼ Ἰησοῦς, ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις*, d. i. met opzicht tot de kerken.

In overeenstemming hiermede, heeft de kerken-ordening van Dordrecht dit uitgesproken. In art. 1 wordt gesproken van de gemeente (enkelvoud) in dezen lande, omdat daarmee wordt bedoeld de verzameling van alle geloovigen in het land. De kerkordening gebruikt dus „gemeente” voor datgene, wat geïnstitueerd moet worden, terwijl zij in den regel „kerk” bezigt voor de plaatselijke institueering.

4<sup>e</sup> Argument. Ook parochiën dragen den naam *ἐκκλησία*.

In Rom. 16 : 4, Col. 4 : 15, Philem. : 2, wordt *ἐκκλησία* gebruikt niet eens van het geïnstitueerde in deze of gene plaats, maar van een gedeelte daarvan: *ἢ κατ' οἴκου κίτων, κίτου, of σου, ἐκκλησία*. Philemon had dus blijkbaar in zijn huis een kerk. We zien dus, dat het getal in groote steden vaak te groot was,

en dat er daardoor ook aparte saamkomsten waren, en deze droegen ook den naam van *kerk*.

5<sup>e</sup> Argument. *Het Hoogepriesterschap van Christus*. Ter deze plaatse spreken we hierover ter loops; in de volgende § uitvoeriger. Alleen dit zij opgemerkt, dat elke kerk het middelpunt van haar leven dáár heeft, waar de priester met het offer is. Er is geen kerk denkbaar zonder priesterschap en offerande. Immers, de kerk bestaat uit zondaren en moet daarom noodwendig een offer hebben. Christus nu, de eenige Hoogepriester der kerk, is in den hemel en nu volgt uit het sacerdotale karakter der kerk, dat de eenheid der kerk niet anders dan in den hemel kan worden opgevat, en dat zij op aarde zich slechts plaatselijk kan openbaren.

6<sup>e</sup> Argument. *De tegenstelling van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waartoe de kerken behooren, met de βασιλεία τοῦ κόσμου.*

Bij de de bespreking van de verhouding van de overheid tot de kerk, mogen we nimmer vergeten, dat de kerk is aangelegd op de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. De βασιλεία τοῦ κόσμου zijn gedeeld, gesplitst, hebben landsgrenzen. Ware de kerk nu aangelegd op die βασιλεία, dan spreekt het vanzelf, dat ook die kerken naar het land moesten worden ingedeeld. Nu dit daarentegen niet het geval is, en de kerk uitsluitend op de βασιλεία τῶν οὐρανῶν is aangelegd, zou de kerk, om een uitwendige wereldformatie te hebben, een dusdanige moeten in het leven roepen, die de eenheid van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν representeerde. Rome, dat daarheen wil, heeft dit gevoeld en gaat daarom over alle grenzen heen, zonder zich ooit te bemoeien met de veranderingen en splitsingen, die de overheid maakt. Rome maakt daarom steeds de pretentie, dat zij die steden en dorpen heeft gesticht. Onze gereformeerden hebben ook getracht deze gedachte te realiseeren, door op de synoden van Wesel en Embden enz. een soort confoederatie te maken van de kerken, die één taal spraken, waarom zij de kerken van den Paltz, Londen enz. in één kerkverband opnamen, die dan ook alle in Dordrecht vertegenwoordigd waren.

Het eenige punt, dat nog commemoratie vordert, is dit: Het feit, dat de ecclesia altoos een plaatselijke ecclesia is, een ecclesia particularis, mag nooit één oogenblik indruischen tegen het andere feit, dat ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ één is.

Het congregationalistische en independentistische stelsel, dat elke kerk geheel zelfstandig neemt en geen verband tusschen die kerken, jure divino, erkent, mag nooit worden verdedigd. Steeds derhalve moeten we deze twee zaken vasthouden: ἡ ἐκκλησία is plaatselijk, maar πᾶσι οἱ ἐκκλησίαι vormen altijd een eenheid in de ééne ἐκκλησία Χριστοῦ. Wanneer dan ook genoemd wordt b.v. ἡ ἐκκλησία ἐν Ἱεροσολύμοις, dan duidt dit aan, dat het altijd de ééne kerk van

Christus is, maar die zich plaatselijk daar openbaart. We kunnen dit met een eenvoudig voorbeeld ophelderen. Iemand, die geen brandkast heeft sluit overal wat van zijn geld weg, een deel in een kist, een deel in een latafel enz. Gaat de man op reis, dan zegt hij tot zijn vrouw : hier ligt dit geld en dáár ligt dat geld. Al dit geld te zamen echter maakt zijn ééne bezit uit. Zoo ook heeft Christus zijn heele kerk niet op één plaats bij elkander, maar hier en daar heeft Hij er wat van. Al deze plaatselijke openbaringen echter bij elkaar genomen, maken te zamen zijn ééne bezit, zijn ééne kerk uit. Hand. 9 : 31 wijst dit duidelijk aan ; hetzelfde denkbeeld wordt daar uitgedrukt.

Tot op zekere hoogte is het dan ook niet zuiver, om te spreken van *een kerk*. 't Is altijd *de kerk*, die in deze of die plaats zich openbaart. En toch heeft de Heere niet gewild, dat we om de zuiverheid van terminologie het lokaal karakter zouden uit het oog verliezen. De Heilige Schrift spreekt daarom altijd van *αἱ ἐκκλησίαι*.

Ten slotte nog één opmerking. De Joden hadden tot dusver slechts één ecclesia gekend, den *לְהֵקֵל*. Een Israëliet had nooit van iets anders gehoord, dan van dien éénen *לְהֵקֵל*. Voor ons, die nu reeds lang aan het meervoud van het woord „kerk” gewoon zijn, heeft dit gebruik niets vreemds meer, maar het maakt inderdaad indruk, dat de Joden, die nooit anders dan van dien éénen *לְהֵקֵל* hadden vernomen, toch direct de meervoudige uitdrukking *αἱ ἐκκλησίαι* hebben ingevoerd. Ook Jezus, zijn openbaring aan Johannes op Patmos gevende, heeft daarin dat enkelvoudige begrip door het meervoudige vervangen.

---

§ 9. De *ἐνέργεια* die in de openbaringen van het Lichaam van Christus werkt.

„In het ontstaan, bestaan en voortbestaan van deze plaatselijke openbaringen van het Lichaam van Christus werkt een dubbele *ἐνέργεια* :

1<sup>e</sup> die *ἐνέργεια*, die de Christus rechtstreeks zelf door den Heiligen Geest.

2<sup>e</sup> die *ἐνέργεια*, die Hij door menschen werkt.

De energie, die Hijzelf werkt, bestaat :

1<sup>e</sup> centraal in het geldend maken van zijn offerande door zijn voorbede bij den Vader, en alzoo in het voortdurend standhouden als onze Middelaar en Hoogepriester in het heiligdom daarboven.

2<sup>e</sup> historice, in de instandhouding van zijn Woord en Sacrament.

3<sup>e</sup> in de genadegaven en hemelsche krachten ter wederbaring, verlichting, vertroosting en heiligmaking, die Hij uit den hemel op aarde in de zijnen werken doet ; en

4<sup>e</sup> in de providentieele beheersching van tijden en gelegenheden onder de kinderen der menschen.

Het is door deze viervoudige werking, dat de Christus in steden en dorpen de uitverkorenen vergadert en onder de vigeur van het genadeverbond saâmvoegt in kerkelijke gemeenschap. Waar die werking van den Christus ontbreekt, is geen kerk, ook al wordt de larve van een kerk aanschouwd, en daarentegen, waar die werking komt en zoolang ze aanhoudt, zal er zich in die stad of in dat dorp altoos een kerk openbaren, werkende hierbij de Christus bestendiglijk door den op aarde nedergedaalden Heiligen Geest.

Met deze rechtstreeksche energie verbindt zich en correspondeert een menschelijke factor, niet dualistisch naast, of tegen de energie van Christus overstaande, maar door haar beheerscht, en haar tot voertuig en instrument dienende. Ook die menschelijke factor vindt dus zijn bewegende oorzaak eveneens in den Middelaar, maar in dezen menschelijken factor werkt de Christus niet dan middellijk.

Deze corresponderende werking wordt mogelijk gemaakt door de unio mystica van de verlostten met hun Verlosser en door het uit deze unio ontkiemende geloof. Zij staan niet naast noch tegenover Hem, maar zij zijn met Hem *συμφυτεῖ μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, κλήματα τοῦ*

ἀμπίλου, en hebben als zoodanig een κοινωνία onder malkanderen, die beleden wordt als de communio sanctorum.

Deze menschelijke factor nu werkt in twee graden :

1<sup>e</sup> door de actie der geloovigen.

2<sup>e</sup> door het bijzonder ambt, hetzij buitengewoon of gewoon, al naar Christus dit instelt.

Ware nu de afzondering der verlost en van den κόσμος een absolute, en de volmaking der verlost en een voltooide, zoo zou het kerkelijk instituut, gelijk het door deze dubbele energie ontstaat en bestaat, een geheel zuivere openbaring van ἡ ἐκκλησία zijn. Maar dit is zoo niet. Tot deze absolute scheiding in en bij de verlost en komt het eerst bij den dood. Vandaar, dat het instituut, wat den menschelijken factor aangaat, hier op aarde altoos een onvolkomen en tegelijk onzuiver karakter moet dragen, zoowel wat de bepaling van den kring der geloovigen, als de bijzondere ambten betreft. Hierdoor komt het, dat het niet anders kan, of de instituten der kerk moeten

1<sup>e</sup> in zich opnemen, ook wie er niet toe behooren, en soms, wie er toe behooren, buitensluiten :

2<sup>e</sup> voor wat de uiting der waarachtige kinderen Gods betreft, altoos onvolkomen zijn, zoowel individueel als in de gemeenschap, en diensvolgens ook de ambtsdragers, altoos beneden hun ambt staan.

Dit nu heeft ten gevolge, dat niet alleen zonde en leugen in deze kerken voortwoekeren, maar dat ook de grens tusschen haar en de wereld gedurig weifelend wordt en Satan in haar leven ingrijpt. De wrange vrucht hiervan toont zich in de gesplitstheid en gedeeldheid der kerken, in haar vaak doodschen toestand en in haar gedurige deformatie. Hiertegen werkt echter gestadiglijk de energie van den Heiligen Geest in, en het is, dank zij deze inwerking, dat de reformeerende kracht nooit rust en diensvolgens de πύλι ἄδου de ecclesia niet kunnen overweldigen”.

### Toelichting.

Het eerste waar het op aankomt is, wel te vatten, dat een kerkelijk instituut op aarde, geen menschenwerk is, en juist daarom nooit parallel mag worden verklaard met eenige andere vereeniging, welke ook, die haar oorsprong dankt alleen aan menschelijke daden.

De eenige vereeniging op aarde, waarmee de kerk mag en kan worden vergeleken, is het huisgezin, omdat dit, evenals de kerk, product is niet van een menschelijk werk.

Wel werkt ook bij de institueering van het huisgezin de menschelijke factor



mede, omdat de man de vrouw ten huwelijk vraagt en de vrouw den man aanneemt, maar de menschelijke wil heeft in die ééne daad uit en is daarin niet vrij, want een man *moet* vragen een *vrouw*, en kan bv. geen man vragen. Hierin schuilt het jus divinum en is de ordinantie van Godswege gegeven. De mensch heeft zich eenvoudig onder die ordinantie te voegen en hem is alleen overgelaten om zijn keus op een der individuen te bepalen. Hij moet het huwelijk nemen, zooals God het geeft. En evenals de mensch zich zoo bij het begin moet voegen naar Gods ordinantie, zoo is ook in het verdere verloop van het huwelijk alles door God bepaald. We hebben dus in het huisgezin te doen met een schepping Gods. Daarom is het geen werk des menschen, maar een werk Godes, dat onder medewerking van den mensch in deze wereld optreedt.

In denzelfden zin nu is de kerk geen college, corporatie of maatschappij, die door een wilsdaad van den mensch geboren wordt, maar een verschijning, die in de wereld optreedt onder een ordinantie Gods, krachtens door Hem geschapen gegevens. Op een onbewoond eiland kan iemand niet huwen. Evenmin kan op een plaats, waar geen geloof is, een kerk zijn. De gegevens voor het ontstaan van huisgezin en kerk moet God dus geven. Een kerk kan derhalve alleen optreden onder gehoorzaamheid aan de door God voor zijn kerk gegeven ordinantiën. Alle andere vereenigingen en corporatiën, zijn daarom in *soort* geheel verschillend, en gelijk het huisgezin een univocum is, dat geen analogon heeft, zoo ook is de kerk een univocum, waarvoor alle analogon ontbreekt.

Schleiermacher en de school uit hem voortgekomen geven dat toe, maar hebben niettemin voor de kerk een verklaring gezocht, die er toch op uitloopt de kerk als institutum divinum te loochenen.

Ze zeggen: daar is op de wereld een religio; deze religio treedt op onder menschen, in verband met den gezelligen trek, die in het menschelijk leven aanwezig is; ze verhoogt dien trek, en op die wijze leidt alle religio tot het formeeren van een „*religiöse Gemeinschaft*.” Overal waar de religio zich vertoont, vertoont zich tevens die „*Gemeinschaft*.” Deze religióse Gemeinschaft kan nu zuiverder of onzuiverder zijn, naar gelang die religio meer of minder zuiver is. In die Gemeinschaft is dus een gradueele opklimming van zuiverheid, totdat in de christelijke religie die religióse Gemeinschaft haar volkomen vorm heeft bereikt.

Dit gevoelen van Schleiermacher moet worden bestreden op dezen grond: al wat hij zegt, is volkomen waar, levert ook metterdaad den *vorm* van het kerkelijk leven op aarde; de kerk sluit zich aan de natuur en den algemeenen trek van het menschelijk leven aan. Doch, dit tast en voelt ieder, daarin ligt niets bijzonders. Maar Schleiermacher bedoelde, dat daaruit vanzelf

de kerk *geboren* wordt, nl. dat op deze wijze het wezen van de kerk ontstaat. En dit nu is tegen de Heilige Schrift, die leert, dat de kerk een breuke slaat in het menschelijk leven. Christus is niet gekomen om vrede te brengen, maar het zwaard; door de kerk komt scheiding tusschen vader en moeder en wat al niet meer. Zij brengt een nieuw element. De opvatting van Schleiermacher brengt ons dan ook achteruit, omdat zij de christelijke religie naar beneden trekt. Toch was de opvatting voor zijn tijd een vooruitgang. Men leefde in den tijd van Pufendorf, den man van het collegiale stelsel. Dit stelsel ontstond aldus: volgens de juristen van dien tijd ging alle collegiale recht uit van den staat, zoodat het recht van vereeniging niet vrij was. Nu kan men wel zeggen: men wist wel, dat de kerk geen gewone vereeniging was, maar volgens Pufendorf werd de landsoverheid ook genomen als geestelijk persoon, als *summus episcopus*, en uit dit recht werd het recht der kerk afgeleid. Feitelijk echter bleef zoo de kerk beschouwd als collegium, als *societas*, die haar vorm moest ontvangen van den staat. Zoo werd het kerkelijke getrokken onder het burgerlijke, terwijl men niet vroeg naar den oorsprong en het eigenaardig karakter der kerk. Op deze wijze werd de juridische band om de kerk geslagen, zonder dat met den extraordinair aard van de kerk rekening werd gehouden. Dit beginsel nu beheerscht nog het geheele Protestantische kerkrecht. Het spreekt van zelf, dat, toen dit stelsel eenmaal ingang gevonden had, deze juridische vorm ook het wezen der kerk moest vernietigen. Vorm en wezen waren in strijd; deze strijd nu kon niet blijven bestaan en daarom moest het wezen der kerk worden gedenatureerd. De kerk werd genootschap; vandaar dat leervrijheid van dit stelsel een noodwendig gevolg werd. Immers, deze vorm eischt alleen de rechten van het lidmaatschap en geen belijdenis.

Schleiermacher nu is hierom een schrede vooruitgegaan, omdat hij terugging tot het wezen van de religie, tot den aard van het religieuze karakter van den mensch. Schleiermacher moet derhalve worden beschouwd in het kader van zijn tijd; *toen* toch hielp hij vooruit, maar *nu* helpt hij ons achteruit.

De kerk vindt in de wereld vereenigingen, corporatiën, gezelschappen, veemen enz. Nu is de vraag, of een dier vormen geschikt is ter aanneming voor de kerk.

Een *stichting*, — zou dat dan geen passende vorm zijn? „Stichten” is een woord, dat op kerkelijk terrein niet thuis hoort. Het juridische begrip van *stichting* is, dat zij uitgaat van de wilsacte van een bepaald persoon, zij raakt het een of ander goed, en strekt om dat aan een bepaald doel te affecteeren. (cf. het stichten van een weeshuis). Doch ook hieraan heeft de kerk niets. Iemand kan wel zijn dienst praesteeren voor eenigen dienst der kerk, maar niemand kan de kerk als zoodanig door zijn wil in het leven roepen. Te zeggen, dat Jezus de kerk gesticht heeft door zijn wil, gaat ook niet. We handelen hier

over het juridische begrip. Nu heeft men wel vroeger gezien, — vooral in de middeleeuwen kwam dit veel voor — dat iemand op zijn landgoed een kerk, een kerkgebouw n.l., stichtte, en daarvoor kan men natuurlijk zijn goed bestemmen. Ook hebben wij thans nog de kerkelijke kassen als een hulpvorm. Doch, — de kerk zelf heeft geen enkel kenmerk van een stichting.

Kan men dan zeggen, dat de kerk een *zedelijk lichaam* is? Van deze stelling ging de rechterlijke macht uit in de laatst gevoerde procedures. Dit is groote onzin, en hieraan hing een bezit van minstens een millioen gulden, toegekend aan wie er geen recht op hadden. De rechters hadden er natuurlijk niet het minste verstand van. Een zedelijk lichaam is een vereeniging, ontstaan door den wil van personen met een doel, dat niet gelegen is in het bevorderen van de belangen dier personen, maar in het bevorderen van een belang van derden, terwijl dit belang een zedelijk karakter draagt.

Als lid van een zedelijk lichaam is men dan ook niet aansprakelijk voor de schulden van dat lichaam, in onderscheiding van een vennootschap en andere corporatiën. De vereeniging van hooger onderwijs op gereformeerden grondslag is een zedelijk lichaam. Laat deze vereeniging een huis bouwen, en kan zij niet betalen, dan mag de aannemer het geld niet verhalen op het persoonlijk bezit der directeuren; wèl natuurlijk op de eigendommen der vereeniging. Deze qualificatie gaat nu niet door voor de kerk:

1<sup>e</sup> Wijl zij niet ontstaat door de wilsuiting van de personen.

2<sup>e</sup> Wijl het doel der kerk ligt *in* de personen en *niet buiten* hen. Zij strekt, om die personen te brengen tot kennisse Gods, tot gemeenschap der heiligen, tot gemeenschappelijke aanbidding des Heeren enz.

Andersoortige vereenigingen, bij de wet van 1855 geregeld, hebben het karakter dat zij:

- a. ontstaan door den wil van personen;
- b. bedoelen de belangen dier personen;
- c. autonoom zijn in eigen kring. Ook dit begrip gaat niet op voor de kerk.

Een vereeniging heeft natuurlijk het recht van ballotage, omdat zij ontstaat door den wil van personen, en dit haar vanzelf vrij maakt. Mag een kerk weigeren iemand op te nemen? Er kunnen omstandigheden zijn, dat men iemand, die ergens komt wonen, *moet* opnemen dien men liever buitensloot, of dat men iemand, dien men graag zou hebben, niet mag opnemen, b. v. omdat hij ongeloofig is.

Hoe men de zaak dus ook beschouwt, de menschelijke vormen van het Verinsleben kunnen en mogen niet gelden voor de kerk.

Hebben deze sociale vormen dan niets met de kerk te maken?

Zeer zeker is de kerk mede een uitvloeisel van den gezelligen Trieb der men-

schelijke natuur ; maar dit geldt volstrekt niet het principium et jus societatis ex qua oritur.

Hoe moet de kerk dan beschouwd ?

Daartoe moeten we vragen : welke energieën werken in de kerk ?

De prima causa van haar actie schuilt niet in de voluntas hominis, maar de energie, waardoor zij ontstaat, bestaat en voortbestaat, *komt van den Christus*, en daarom moet scherp worden onderscheiden tusschen :

1<sup>e</sup> den factor Christi en

2<sup>e</sup> den factor fidelis.

Deze twee zijn niet dualistisch. De fideles werken zoo, dat Christus werkt in hen. Feitelijk is er dus één energie : die van Christus, welke deels rechtstreeks, deels mediatim werkt. Zoo vervalt elk denkbeeld van een wilswaard des menschen. De zon schijnt, of ge wilt of niet. Zoo is het ook met de Zonne der gerechtigheid ; de voluntas humana doet hier niets.

De rechtstreeksche energie werkt op vier wijzen :

1<sup>e</sup> *centraal*.

We moeten de symboliek van het oude Israël nog altoos streng vasthouden ; zij wijst ons op een centraal heiligdom met een altaar, een hooge priester enz., en toont ons, hoe daaraan hangt de realiteit van het genadeverbod. Daarom bracht de Roomsche kerk in elke kerk een altaar met een offer en een priester. Uitnemend is het, dat de Protestantsche kerken dit wegwierpen en vernietigden. Doch de Roomschen gaan hun voor in het koninkrijk der hemelen, indien zij meenen, dat zij geen heiligdom en hooge priester meer noodig hebben. Toch is dit, helaas, de algemeene opvatting en vandaar het gemis aan teedere godzaligheid. Men beschouwt Jezus' offer als in het verleden liggende, als een voldongen feit. Neen, we moeten iederen morgen en iederen avond de wetenschap hebben, dat onze Hoogepriester in den hemel voor ons offert. We moeten bidden met het aangezicht ten hemel gekeerd, naar den Hoogepriester, die daarboven voor ons bidt. Jammer, dat deze waarheid maar al te veel is uitgesleten ; dat is de holheid en de leegheid van het religieuze leven. Alle religie moet dragen het karakter van de centrale energie, die voortdurend uitstraalt van den Christus. De Heilige Schrift wijst herhaaldelijk hierop en men gaat van de Schrift af, als men dit denkbeeld laat glippen.

Hebr. 9 : 23, 24. Tweeërlei heilige bediening wordt ons hier voorgesteld, die van het ware heiligdom, die in den hemel bestaat, de wezenlijke, en de andere, op de aarde, die *ὑπόδειγμα* is, een typisch karakter draagt. In het eerste heiligdom is Jezus ingegaan *ὡς ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*.

Hebr. 10 : 19, 20, 21, 22, 23, dezelfde gedachte, dat wij den toegang hebben tot het heiligdom daarboven in het bloed van Jezus, Hebr. 8 : 5.

Is deze opvatting soms iets speciaals van den brief aan de Hebreëen? Zie Ex. 25 : 9, de tabernakel wordt gemaakt naar den tabnîth, dien God aan Mozes uit den hemel vertoonde. In den hemel bestond dus toen reeds het heiligdom en het afbeeldsel daarvan werd aan Mozes vertoond. Hebr. 9 : 9—12 verwijst dan ook daarnaar; de oude bediening in den tempel had niet de macht verzoening te weeg te brengen, maar was *πραξιβολή*. In Hand. 7 : 44 wijst Stefanus eveneens daarop. Het is een feit, dat opnieuw bevestigd wordt door de voorstelling der openbaringen van het heiligdom in de hemelen. Centrum van werking voor de kerk is dus niet de aarde, maar de hemel; vandaar uit gaat de werking naar de aarde. De beste bestrijding van de *mis* is dan ook de reële aanbidding van het Eeuwige Wezen, die het priesterschap van Christus in den hemel realiseert. Als men daarmee rekest, gaat zij weg, anders komt zij terug, zooals wij zien in Engeland. Voor zondaren is geen religie bestaanbaar dan met een altaar, een priester, een offer. Dit nu te gaan zoeken in de kerkgebouwen, in de predikanten is dwaasheid. Wie niet leeft in de bewuste gemeenschap met dat alles daarboven, krijgt nimmer innerlijken gloed noch geestelijke warmte. Jezus: onze Priester, Koning, Profeet, is een *reële waarheid*, en moet reëel door ons worden ervaren; de belijdenis dezer waarheid alleen geeft ons niets.

### 2<sup>e</sup> *historisch.*

De Christus bleef niet altijd in den hemel, maar daalde neer op de aarde.

De *ἐνσάρκωσις* heeft blijvende beteekenis. Gaat daarvan nu nog werking uit? Zit hierin nog een *causa movens*? Gaf Hij daardoor een stoot, die nog altoos doorwerkt?

Ja. Christus openbaarde de heerlijkheid Gods en sprak die uit in woorden: *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο*. Die genade en waarheid zijn in het menschelijk leven ingedragen. Die stoot in het menschelijk leven trilt nog, wint nog steeds in kracht. Die stoot is geconcentreerd in de Heilige Schrift, die een alles heerschend moment is in het menschelijk leven. De bijbel geeft ons den Christus en niets anders. Daarmede moet ook gerekend als zijnde de profetische bediening van Christus in de kerk op aarde. Dit getuigenis is onafhankelijk van elken menschelijken wil of factor. Die Schrift kan niet worden vernietigd. Dit poogden de Romeinsche keizers nog, maar nu kan dat niet meer.

Dan: Christus stelde sacramenten in, en ook hierin is een element van Hem uitgaande zonder eenigen menschelijken wil. Het sacrament is een nawerking van Christus' woord en is dan ook gebonden aan de conformiteit aan dat Woord, zonder welke er geen sacrament is. Ook dit is de historische nawerking van Christus' optreden op aarde, een stoot, die nog altoos natrilt.

### 3<sup>e</sup> *charismatisch.*

Er kan geen kerk zijn, zoolang men niets heeft dan natuurlijke mensen.

Daar moet inwendig iets geschieden en dit moet van boven uit den hemel afdalen. We hebben dus wederom te doen met een energie die van boven komt en die teweeg brengt: wedergeboorte, bekeering, heiligmaking en alle verdere geestelijke werking, in één woord: deze energie is het werk des Heiligen Geestes, dat altijd tot subject draagt den Heere zelf.

Col. 1 : 29 vinden we de meest volle en complete beschrijving dier werking.

Ef. 3 : 7 ; Fil. 3 : 21 ; 1 Cor. 12 : 6 ; Ef. 4 : 7, 8, 9 enz. Door het werken dier krachten op onzienlijke wijze, langs verborgen weg, van God uitgaande, wordt de kerk geboren.

4<sup>e</sup> *providentieel*.

De leden der kerk hebben verwantschap, staan in allerlei sociale verhoudingen, behooren tot één volk enz. De lotgevallen der kerk worden beheerscht door allerlei gebeurtenissen rondom haar. Droeg dus de actie van Christus geen providentieel karakter, dan was zijn macht gebroken door de werkingen van dit civiele, politieke oeconomische terrein. Christus *moest* ook koningsmacht bezitten en die macht is Hem metterdaad verleend: Matth. 11 : 27 ; Matth. 28 : 18 ; Joh. 3 : 35 ; 17 : 2 ; 1 Cor. 15 : 27 ; Ef. 1 : 22 ; Hebr. 2 : 8. Uit alle deze plaatsen blijkt, dat Christus macht ontving om het leven van ieder persoon in al zijn verhoudingen zóó te beheerschen, dat inderdaad alle dingen medewerken Hem ten goede. Waar Satan dit geheele terrein wil gebruiken om Christus tegen te werken, breekt Christus daarin Satans macht.

Resumerende zien wij dus, dat de kerk ontstaat :

1<sup>e</sup> doordat Christus voortdurend zijn offer brengt ;

2<sup>e</sup> doordat Christus wederbaart ;

3<sup>e</sup> door Woord en Sacrament ;

4<sup>e</sup> door het providentieel besturen van natiën enz.

Nu komen we tot de behandeling der tweede energie, de mediate actie, die ook wel van den Christus uitgaat, doch niet rechtstreeks, maar *per instrumentum fidelium*.

De gewone fout in het kerkrecht onzer dagen is, dat men de menschen in de kerk als *menschen* beschouwt, zonder meer. Maar in de kerk zijn uitsluitend menschen *met een qualiteit*. Daarom hebben we nooit in de kerk te rekenen met de gewone uitingen van de menselijke natuur. De menschen komen in de kerk voor *in de qualiteit van fideles*. Daardoor krijgen we dit onderscheid, dat de mensch, die niet is *fidelis*, dualistisch in al zijn handelingen tegenover den Heere staat. Zulk een handeling in de kerk is absoluut zonde.

Deze zelfde fout wordt ook begaan in de Dogmatiek bij de heele bespreking van den weg der zaligheid. Dan heet het steeds: de mensch kan dit niet en de mensch kan dat niet. Volkomen juist; maar de mensch verkeert in de

kerk niet als natuurlijk mensch, maar als homo fidelis, d. i. als iemand in wien een ander werkt, als iemand, die als tweede oorzaak in het werk van Christus optreedt, en nu niet dualistisch tegen den Heere overstaat, maar monistisch, in des Heeren werk inwerkt. Daar men evenwel dit inzicht had verloren, kreeg men dat half pelagiaansche in de dogmatiek en het collegiale in het kerkrecht. Deze fout werd niet begaan door de modernen, maar tal van geloovigen, de Methodisten vooraan, staan die pelagiaansche werking in de kerk voor.

Daarom moet men de personen in hun qualiteit laten gelden.

Van die gequalificeerde personen wordt gezegd, hetgeen we lezen in Fil. 2 : 13. Van den gewonen mensch geldt deze uitspraak niet; want in den natuurlijken mensch werkt God volstrekt niet het *θελεῖν*. Daarom zegt Paulus dit dan ook van de *ὑμεῖς*. In het Grieksch staat *ἐνεργεῖν*, en ditzelfde woord wordt gebezigd èn van God èn van den mensch : *ὁ Θεὸς γὰρ ἔστιν ὁ ἐνεργῶν . . . . . τὸ ἐνεργεῖν*. Deze uitspraak van Paulus is de hoofdplaats, waarop de geheele beschouwing van de twee energieën berust. De energie, die van het kind van God uitgaat is feitelijk weêr de energie, die de Heere in hem werkt.

2 Cor. 3 : 6. Hierin ligt dezelfde gedachte uitgedrukt, dat de actie van den christen een *vasie* actie is, omdat hij de *πεποιθήσις* bezit. Doch de geloovigen zijn niet *ἰκανοὶ ἄφ' ἐκυτῶν*, maar hun *ἰκνύοτης* is van God.

Rom. 15 : 18. De apostel is zich bewust dat zijn *λάλησις* effect is van een werking van Christus.

1 Cor. 12 : 6. Ook hier is sprake van de actie, die in de kerk plaats grijpt, blijkens vs. 8. Paulus nu zegt dat in deze actie verscheidenheid is : *δικιρίσειαι ἐνεργημάτων*, maar tevens, dat toch al die werkingen Gods het effect zijn van één enkele werking Gods, cf. ook vs. 11 en vs. 7, waar Paulus zegt, dat hetgeen we doen niets anders is, dan het naar buiten vertoonen van de actie des Heiligen Geestes in ons.

Gal. 2 : 20. Hier geeft den apostel den grond aan, door de unio mystica met Christus te omschrijven, vs. 21 : *ὡς ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ*, want, wil de apostel zeggen, er moet zeer zeker een krachtige energie van de geloovigen uitgaan, doch deze energie moet door den Heere gewerkt zijn.

Joh. 15 : 5. De dubbele energie wordt hier voorgesteld door hetgeen plaats grijpt in de plant. De energie, die in de vrucht zit, is vrucht van de energie in den boom, en daarom *χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν*.

Ef. 3 : 20. Ook hier is sprake van de kerk.

Col. 1 : 29. Hier wordt de actie voorgesteld in het beeld van den strijd.

Ef. 3 : 7; Ef. 1 : 19, waar gezegd wordt, dat de *ἐνεργεία*, die in de geloovigen werkt van hetzelfde genre is als die, waardoor Christus uit de dooden is opgewekt.

In een reeks van zeer duidelijke uitspraken wordt derhalve in de Heilige Schrift gezegd, dat de geloovige werken moet in de kerk, maar tevens dat die werking niet anders is dan de φυνέρωσις van een energie, die Christus in hen werkt. Dat deze energie nu eens aan God, dan weder aan Christus of den Heiligen Geest wordt toegekend, doet hier natuurlijk niets ter zake.

Dat er in de kerk zulk een energie is, berust op de unio mystica.

Immers, daar de onzichtbare kerk het σώμα τοῦ Χριστοῦ is, waarvan Hij het Hoofd is, en niemand ooit anders de onzichtbare kerk mag voorstellen, spreekt het vanzelf, dat men voor de zichtbare kerk de zelfde verhouding moet aanvaarden. Wie dit niet doet, verbreekt den band tusschen de ecclesia visibilis en invisibilis, en verliest uit het oog, dat de ecclesia visibilis niet anders is, dan de openbaring van de ecclesia invisibilis. De geloovigen mogen in de kerk derhalve niet anders worden genomen dan unione mystica.

Tot dezelfde opvatting komen we, wanneer we uitgaan van de inwoning des Heiligen Geestes.

Wie deze inwoning in de ecclesia visibilis negeert, verklaart te leven buiten den Heiligen Geest en houdt op aarde slechts een societas over.

In de derde plaats kan men de zaak ook meer subjectief nemen van den kant van het geloof. Het geloof toch is, niet anders te kunnen handelen dan door de kracht, die van Christus is. Het geloof is een actie van den menschelijken geest, waardoor de mensch, met Christus vereenigd, nu uit Hem indrinkt al wat hij noodig heeft. Zoo brandt de kaars alleen door de zuurstof, die zij uit de lucht rondom opneemt. Uit Christus alleen moet elk oogenblik het element voor ons leven worden opgenomen. Van welke dezer drie zijden wij nu ook de zaak opvatten, steeds is de werking der geloovigen een actio mediata van Christus zelf.

Nu moeten we evenwel bij de bespreking van de particuliere kerk onderscheid maken tusschen hetgeen de geloovigen kerkelijk, en hetgeen ze niet kerkelijk doen.

We laten rusten alle energie, die zij niet kerkelijk doen, b. v. eerlijkheid, vriendelijkheid, onderdanigheid aan de overheid. Wèl zijn dit verplichtingen, waarbij de energieën ook wel degelijk uit Christus werken door den Heiligen Geest, maar bij de behandeling van den Locus de Ecclesia hebben we alleen te doen met de energieën, die een kerkelijk karakter dragen.

Deze kerkelijke energieën nu zijn vierderlei :

- 1<sup>e</sup> waar geen kerk is, een kerk stichten ;
- 2<sup>e</sup> waar een kerk is, zich bij haar voegen ;
- 3<sup>e</sup> waar de kerk gedeeformeerd is, haar reformeeren ;
- 4<sup>e</sup> als lid eener kerk, haar bloei bevorderen.



Deze verplichtingen zijn nu weer van tweeërlei aard, in zooverre ze een generaal, of een speciaal karakter vertegenwoordigen.

Omdat de kerk een organisme is, zijn er functiën in de kerk. Een lichaam heeft dit eigenaardige, dat niet alle deelen gelijk werken. Wij spreken niet door ons geheele lichaam. Organen nu, noemt men die deelen, die een functie uitoefenen ten bate van het geheele lichaam; zoo zijn het oog, het oor, de mond, organen. Op gelijke wijze moet een vereeniging een orgaan hebben, om als geheel naar buiten te spreken. Vatten we de kerk nu op als enkele op zichzelf staande geloovigen, zooals de Darbisten doen, dan is ze niet organisme. In onze huid zijn duizenden poriën, die alle gelijke functie bezitten, en wel, ten bate van het gansche lichaam; doch die poriën oefenen die functie te zamen uit en daarom dragen ze niet dien naam van organen. Organen heeten dus alleen die deelen, die exclusief een functie uitoefenen ten bate van het geheele lichaam. Zoo is het oog het eenige orgaan, waardoor men ziet, de mond het eenige waardoor men spreekt. Welnu, in de kerk van „functiën” sprekende, bedoelen we die, welke door enkelen voor allen worden waargenomen.

Hieruit nu wordt in de kerk geboren de tegenstelling tusschen geloovigen en ambtsdragers.

Deze tegenstelling heeft spoedig geleid tot de tegenstelling tusschen den clerus en de laici, omdat men op zeer begrijpelijke wijze aan die exclusieve functiën ten bate van het geheel een heiliger karakter gaf. We zeggen: op zeer begrijpelijke wijze. Immers, een ambtsdrager moet voorbeeld zijn voor de kudde. Op hem moet nauwer worden toegezien dan op de anderen. Gaat men nu deze stelling systematiseeren, dan krijgt men een hoogere en een lagere zedelijkheid. De Roomsche kerk brengt deze onderscheiding in verband met de peccata mortalia en venalia. Wat voor een geestelijke een peccatum mortale is, kan voor een leek daarom nog wel een peccatum venale zijn. Zij houdt dit staande, omdat de leek bij meer verzoeking minder verweerkracht heeft. Een man, die gedurig op de beurs verkeert, staat aan veel meer verleiding tot de zonde bloot dan een geestelijke. Dit feit nu is volkomen waar, daarop valt niets af te dingen. Maar de fout is, dat men hiervan een systeem ging maken. Immers er zijn heel wat leeken voor wie de verzoeking veel minder groot is, dan voor een geestelijke. Denk bv. een geestelijke, die neiging tot hoogmoed heeft, dan zal hij veel lichter in deze zonde vallen, dan een leek, die zeer gedwee van aard is. Neen, de regel van deugd en heiligheid staat voor allen gelijk, maar de verzachtende of verzwarende omstandigheden zijn bij den een en den ander verschillend. De maatstaf ligt dus volstrekt niet in den staat, maar in de absoluutheid van de wet, in verband met omstandigheden, verzoeking en z. Op Roomsch standpunt moet de leek er toe komen

om te zeggen: voor mij geldt een lagere wet; voor den geestelijke een hogere, en op deze wijze gaat men tweeërlei wet bij God stellen.

Alles wat nu, hetzij door geloovigen, hetzij door de speciale organen in en ten bate van de kerk gedaan wordt, draagt een *ambtelijk karakter*.

Ook de geloovigen, — niet alleen de organen, — bezitten een ambt.

*Ambt* is hetgeen ze in opdracht van Christus volgens een door Hem verleend mandaat doen. Ambt beteekent in de kerk niet: bekleed worden met autoriteit. Vandaar dat onze vaders niet het woord „munus” maar „officium” bezigden, in tegenstelling met het overheidsambt. Elk μέλος van het σώμα bezit zijn officium en verricht dingen, niet met het oog op zijn zaligheid, maar met het oog op en ten bate van de kerk. Bij het regimen ecclesiae bespreken we dit nog nader. Hier geven we alleen het beginsel aan, waarop het ambt der geloovigen wortelt, nl., dat men in de kerk met fideles te doen heeft, in wien de Heilige Geest werkt en die in den geloove staan, met een opdracht van Christus.

Het kan zijn, dat het ambt der geloovigen optreedt als het speciale ambt ontbreekt. Zoo treedt de hand op om te tasten, wanneer het oog lijdt. Maar volstrekt niet ziet het ambt der geloovigen uitsluitend op dit plaatsbekkende. Neen, hun geheele kerkelijk leven is het vervullen van hun ambt, terwijl in de plaats treden slechts een exceptioneele functie is,

Onder de vier functiën, die op de geloovige rusten, noemden we allereerst: *Het stichten van kerken, waar geen kerk is.*

Dit is het fijne puntje, waar het bij het geheele kerkrecht op aan komt. Wie dit ééne vat, kan verder logisch daaruit gevolgen afleiden: wie dit ééne niet vat, moet verder in alles misgaan.

Hierop komt alles neer: *de geloovige heeft zijn ambt reeds voor de kerk er is.* Dit is de duidelijkste vorm om de zaak uit te drukken.

Hoe kan dat dan? Eenvoudig, wijl de eerste functie der geloovigen is, te zorgen, dat er een kerk komt. Het ambt der geloovigen gaat dus aan de kerk — natuurlijk aan de uiterlijke formatie, het instituut — vooraf. Gevoelen we dit wèl, dan is het tevens duidelijk, dat de geloovigen bij het institueeren eener kerk niet handelen als vrije lieden, maar als onderdanen, in gehoorzaamheid aan hun koning, en juist daarom zijn ze in hun handelingen gebonden aan den last van hun koning. Ze moeten die kerk institueeren naar het schema, dat Christus voor de institueering gegeven heeft. Hiermee ligt het heele collegiale stelsel onverbiddeijk omver, want dit laat eenige menschen volgens hun vrijen wil een vereeniging oprichten. Doch in de kerk hebben we niet met burgers, maar met onderdanen van koning Jezus te doen, die een mandaat hebben om een kerk te formeeren met de personen, die Hij daartoe aanwijst. Ook bij de keuze

der personen mogen we volstrekt niet nemen hen, die ons het best aanstaan, maar moeten we te rade gaan met de kenteekenen, die Hij gegeven heeft. Van een uiting van vrije wilskeuze van menschen is dus geen oogenblik sprake. Het collegiale stelsel gaat daarom lijnrecht in tegen de Schrift. Op collegiaal standpunt kan men ook de kerk uitzetten wien wen wil; men behoeft niemand rekenschap te geven. Zoo zond dezer dagen de synodale genootschapskerk van Amsterdam aan een duizendtal personen eenvoudig een briefje, met het bericht, dat zij geen lidmaten meer waren.

Een tweede plicht van het ambt der geloovigen is, — en hiermede komen we op een meer bekend terrein — dat ieder zich moet aansluiten bij de kerk, die in zijn woonplaats tot formatie is gekomen.

Wat het beginsel betreft, is dit hetzelfde als het voorgaande. Uit dit oogpunt komt het ambt der geloovigen in de confessie ter sprake.

In art. 28 lezen we: . . . „zoo is het ambt aller geloovigen, achtervolgende het Woord Gods, zich af te scheiden van degenen, die niet van de kerk zijn en zich te voegen tot deze vergadering; hetzij op wat plaats dat ze God gesteld heeft.” Krasser dan hier kan 't niet worden uitgesproken, dat het ambt der geloovigen er is, voordat de kerk er is; er staat toch: „en zich te voegen.” En dat ik bij mijn keus, of ik mij bij de kerk zal voegen of niet, geen vrij man ben, staat zoo vast, dat de confessie zelfs er bijvoegt: „al ware 't schoon zoo, dat de magistraten en plakكاتen der prinsen daartegen waren, en dat de dood of eenige lichamelijke straf daaraan hing.”

Wat blijft er nu nog over, vragen we, van de collegiale idee? Er is een ordinantie Gods; krachtens deze ordinantie sta ik in het ambt der geloovigen en krachtens dat ambt moet ik mij in mijn ambt voegen bij de ware kerk. Het  $\pi\rho\omega\tau\sigma\upsilon \psi\epsilon\delta\delta\epsilon\zeta$  van het collegiale kerkrecht mag gerekend worden hiermede duidelijk te zijn in het licht gesteld.

In het publiek debat is het bijna onmogelijk hierover te redeneeren, omdat men dan niet achtereenvolgens den geheelen Locus de Ecclesia kan gaan behandelen. Maar na de ontwikkeling van dezen Locus kan niemand het bovenstaande tegenspreken, tenzij men het wezen der kerk loochene. Er heersehen echter over het algemeen allerlei erroneuze voorstellingen omtrent het begrip „kerk”.

Hoe gaat nu deze formatie der kerk toe?

Voor een formatie moet men een forma hebben. Waar vandaan is nu die forma gekomen?

Ten deele van de  $\text{בְּנֵי־בְנֵי־בְנֵי}$  komt van  $\text{בְּנֵי}$ , dat het gewone woord is geworden voor bijeenverzamenen cf. Pred. 3 : 5. Vandaar dat men de synagoge noemde  $\text{בֵּית־הַכְּנֶסֶת}$ .

Nu is het ons gebleken in den Locus de Sacramentis, dat de doop niet is een nieuwe schepping, maar gekomen is uit de טְבִילָה van het proselytisme, Wat we nu bij den doop zien, zien we ook bij de forma van de kerk. Johannes de Dooper nam dien proselytendoop over, maar wijzigde hem naar den eisch van het koninkrijk der hemelen. Zoo ook vond de kerk bij haar optreden de forma van de כְּנֶסֶת, nam die over, maar wijzigde haar naar de eischen van het Nieuwe Verbond. Die synagoge was een gebouw, dat door de Joden na de periode der Maccabeën allerwege plaatselijk was opgericht, niet alleen in Palestina, maar ook overal elders, waar ze buitenaf samenkwamen. De oorzaak van de synagoge ligt zelfs buiten Palestina. De Joden in de diaspora hadden juist behoefte om zoo nu en dan bijeen te komen. Elke heidensche groep had een eigen tempel, maar de Joden niet en schenen daardoor een volk zonder uitwendige religie. Eerst door die verhouding tegenover de heidenen kwam de behoefte aan zulk een synagoge. De Joden riepen dan ook een monumentaal gebouw in het leven met zuilen en rondbogen, niet naar een vast type gebouwd. Toen zulk een synagoge in de diaspora was ontstaan, werd dit bouwen voortgezet en kwam in Palestina zelf.

Hier kwam bij het verloopen van de taal, zoodat het Hebreeuwsch ophield de gemeene taal van het dagelijksch gebruik te zijn. Vertolkers waren er noodig, om de stukken der Schrift over te zetten.

In de derde plaats werkte daartoe mede het sluiten van den Oud-Testamentischen canon. Voor ieder was het van belang dezen te hooren, doch niet elk had een exemplaar.

De כְּנֶסֶת werd dus op zeer natuurlijke wijze geboren.

Tevens moeten we opmerken, dat deze synagoge niet één was. Op één plaats konden meerdere synagogen zijn, evenals wij meerdere kerkgebouwen hebben. Mede door den invloed der verschillende scholen gaf dit wel eens aanleiding tot geschillen.

Deze synagogen droegen geen exclusief religieus, maar hadden ook ten deele een nationaal karakter. Dit vloeit voort uit het feit, dat ze uit de diaspora waren opgekomen. De Joden in den vreemde hadden nationale behoeften; daarom werden ook hun volksvergaderingen in de synagoge gehouden. Ook de executiën hadden in de synagoge plaats. Paulus is driemaal door een Joodsche βουλὴ schuldig verklaard, en in de synagoge zijn hem toen de negen-en-veertig min één slagen toegediend.

Het instituut van de כְּנֶסֶת droeg derhalve een plaatselijk en particulier karakter. We voelen hierin aanstonds den parallel met het instituut van het Nieuwe Verbond. Maar een tweede zaak moet hierbij worden vermeld, die

den parallel veel nauwer trekt. Alle synagogen toch waren wel een plaatselijke religieuze openbaring, maar waarvan het centrale verband lag in Jeruzalem in den tempel. Daarom waren er in de synagogen noch offers, noch priesters, noch leviefen. Alles, wat de religieuze acte betrof, liep af in den centralen הֵיכָל te Jeruzalem. Hierom trekt dit feit juist voor ons den parallel, wijl onze plaatselijke kerken evenmin een religieuze acte kunnen volbrengen, maar alle haar centrale actie hebben in den הֵיכָל waar Christus als Hoogepriester de offerande bij God verdient.

Een derde parallel is deze, dat in de synagoge ook ouderlingen (זְקֵנִים) en diakenen (חַבְיֵי צְדָקָה) waren aangesteld. Doch we moeten in het oog houden, dat deze זְקֵנִים leden waren van den senaat. In elke Joodsche stad had men een βουλὴ en een senaat, waarin זְקֵנִים werden verkoren; en de כְּנֶסֶת stond onder toezicht van den senaat. Wij zouden dien senaat den gemeenteraad noemen. Ook de חַבְיֵי צְדָקָה stonden gelijk met ons burgerlijk armbestuur, en deze armbestuur droeg geen kerkelijk karakter, maar ging uit van de βουλὴ. In de synagoge was eigenlijk maar één persoon, die een bepaalde functie uitoefende, n.l. de Archi-synagogus. Hij had het voorzitterschap. In de synagoge ging hij zitten, liet iemand bidden; dan moest de פְּרָשָׁה van de Thorah worden voorgelezen door zeven menschen uit de vergadering. Daarna werd weer gebeden, en daarop volgde een stuk van de הַפְּסוּרֹת. Geheel en al droeg dit dus het karakter van een bijeenkomst om saam wat te lezen. Iemand mocht het woord vragen, en het gebeurde ook wel eens, dat een vreemdeling werd gevraagd, of hij iets te spreken had.

Niet de evolutie-theorie, die pantheïstisch is, en neerkomt op het ondermijnen van de heele Schrift, maar wel allerwege de praeformatie in de schepping, vinden we in Gods Woord aangeduid. Wanneer de mensch geschapen wordt, is de praeformatie van die schepping aanwezig in de schepping van het dier. Niet is de mensch de copie van het dier, of uit het dier voortgekomen, maar de forma animalis is genomen, en deze is opgeheven tot de schepping van den mensch. Ditzelfde vinden we bij den doop; evenzeer bij de kerk. De formatie van de ecclesia staat tot die van de כְּנֶסֶת gelijk de schepping van den mensch staat tot de schepping van het dier. Degenen die geroepen worden de forma ecclesia tot stand te brengen, vinden het schema, waarin ze te werken hebben. Doch en hierop moeten we wèl letten — *met een nieuw element*

Ten eerste springt in het oog, dat, waar de כְּנֶסֶת het nationale leven van Israel diende, de forma ecclesiae geheel van het nationale en burgerlijke leven is losgemaakt. Wel deed de synagoge ook voor kerkelijke doeleinden dienst,

maar zij was ingeweven in het burgerlijk leven. De kerk daarentegen is een zuiver kerkelijke formatie.

Ten tweede, terwijl de synagoge geen eigen ambten heeft, maar door de burgerlijke overheid bediend wordt, zijn in de ecclesia eigen ambten opgetreden. Het presbyteriaat en het diaconaat worden ambten met een uitsluitend kerkelijk karakter. Dit vloeit voort uit de *independentia ecclesiae*.

Ten derde: de synagoge was een hulpmiddel, een kruk. Luther heeft in zijn bijbelvertaling niet geheel onjuist *συναγωγῆς* vertaald door Schule. Inderdaad was zij weinig meer dan een school om praelectuur en vertaling van de Schrift te geven. Wel werd er ook gebeden, maar daartoe was de synagoge niet noodig, want we weten, dat de Joden te Filippi saamkwamen bij de rivier om te bidden. Terwijl nu de synagoge dit karakter van een hulpmiddel draagt, treedt de kerk daarentegen op als zelfstandig instituut met een doel in zichzelf. Ook dit is weer een gevolg van de *independentia ecclesiae*. Daarom kwam in de synagoge geen religieuze acte tot stand; maar wel in de ecclesia; daar heeft men de praedicatio van het Woord en de bediening van het sacrament.

We zien dus, hoe de eene formatie uit de andere genomen wordt, maar beheerscht door een nieuw element, waardoor ze feitelijk een heel ander karakter erlangt.

In tegenstelling met de synagoge, had de kerk *independentia*. Synagoge dependebat *sanctuario quod erat Hierosolymis*, ecclesia vero dependebat *nullo sanctuario in terra*, maar wel van het *sanctuarium* daarboven.

Nog even moeten wij wijzen op een ander verschijnsel.

Toen men de eerste forma aan de kerk gaf, heeft men te veel van de synagoge nagebootst, met name van de *praelectuur*. Deze was in de synagoge zoozeer het middelpunt, dat men in de kerk behoefte gevoelde die parallel te bestendigen. Die parallel wordt in andere kerken dan de gereformeerde nog volgehouden, geheel naar het schema van de *בְּנֵי־סֵפֶר*. Van het evangelie en de apostolische geschriften heeft men weer twee stukken gemaakt; de evangeliën zijn feitelijk ingedeeld in *פְּרָשׁוֹת* en de *ἀποστόλων* in *הַפְּטוּרָה*. De eerste toch zijn ingedeeld in euangelistaria. In die euangelistaria vinden we die deelen van de evangeliën, die elken Zondag van het jaar gelezen moeten worden. In de gereformeerde kerken is alleen overgebleven de voorlezing van den voorlezer, terwijl die vaste indeeling geheel is weggevallen. In de Roomsche, Grieksche, Armenische, Koptische en Anglikaansche kerken vinden we daarentegen overal die Joodsche synagogale gewoonte bijgehouden, en wel op nog slechter manier dan in de synagogen. In de synagogen is het doel den hebreusch- schen tekst voor het volk over te zetten. In de Roomsche kerk daarentegen-

staat een geestelijke op, plaatst zich voor den ambo en leest een stuk in het latijn voor, waarvan niemand iets verstaat. Het denkbeeld, dat hieraan ten grondslag ligt is, dat het Woord als zoodanig een mystieke kracht in zich heeft, en per vim mysticam op hetzelfde oogenblik over de geheele aarde gelezen, effect doet. Luther kende ook aan het Woord een sacramentele kracht toe, op dezelfde wijze als men tegenover satanische invloeden aan zekere formule een exorceerende kracht toekende. Per formulam dictam deed zoo'n woord dienst als amuleet. In de Anglikaansche kerk vinden wij diezelfde misbruiken op een andere manier. Daar heeft men de common prayer, en de sacerdotale trek heeft in deze kerk eveneens ten gevolge gehad, dat men de gebeden zingende leest en liefst zóó, dat niemand er iets van verstaat.

Nu is het volkomen waar, dat dit bij onze voorlezers wel niet het geval is, maar dit neemt niet weg, dat toch de praelectuur als zoodanig een ongerijmdheid is geworden. Tijdens de Hervorming mocht zij noodig zijn, omdat toen de bijbels nog niet zoo allerwege waren verspreid, en de menschen met de Schrift moesten bekend worden, thans vervult de praelectuur bijna geen anderen dienst dan om zekeren ledigen tijd zoek te brengen en de menschen bezig te houden. Een voorzanger hebben we voorzeker noodig, maar het voorlezen van de Heilige Schrift is het werk van den dienaar, niet van een voorlezer. Het maakt nu den indruk of de woorden van dien man van minder beteekenis zijn, en eigenlijk buiten het ambt staan. Dit kwaad is nu wel eenigszins gestuit, doordat men op veel plaatsen een ouderling, die het ambt heeft, laten lezen, maar toch moet de tendenz zijn, deze nawerking der synagogen geheel te laten wegvallen. —

Wie zijn leden der plaatselijke kerk?

Essentieel, natuurlijk de leden van de onzichtbare kerk.

De leden van de kerk, zijn leden van de kerk. Wordt de vraag absoluut gesteld, dan is dit vanzelf het eenige antwoord. De ecclesia particularis moet bestaan uit de personen in zekere plaats, die ingelijfd zijn in het Lichaam van Christus. Maar even gemakkelijk als dit is aan te wijzen, even moeielijk is het in de practijk door te voeren. Vandaar de verschillende opiniën om de forma in het leven te roepen. We stuiten op vier moeielijkheden, die het onmogelijk maken, dat op aarde de forma ecclesia de ecclesia essentialis volkomen dekt.

1<sup>e</sup> De mensch wordt niet als een volgroeid persoon in de wereld ingezet, maar wordt als kind geboren, bestemd om als man op te groeien.

2<sup>e</sup> De overwinning van den zondaar is niet een absoluut fertige, maar doorloopt een proces door de nawerking van de verdorven natuur.

3<sup>e</sup> De ψευδεις. De mensch kan door leugen een realiteit nabootsen.

4<sup>e</sup> Degenen, die te oordeelen hebben, zijn niet alwetend. De intimis non judicat ecclesia quia judicare de intimis nequit.

Deze moeilijkheden hebben ten gevolge, dat er eenzijdigheden ontstaan, of per excessum, of per defectum. Per excessum in het Labadisme, Donatisme, Montanisme, Novatianisme, Anabaptisme en dergelijke richtingen. Per defectum zondigen de cosmische richtingen in de kerk. De Labadisten, Montanisten, Anabaptisten en hun geestverwanten handhaven een essentiele waarheid, n.l. dat alleen de insiti in corpore Christi, membra ecclesiae zijn. Zij grijpen absoluut het ideaal en vragen niet naar de banden, waarin dat ideale van Godswegen is gebonden. Steeds heet het: laat ons uitwerpen die niet van Christus zijn, en alleen de wedergeborenen opnemen; kortom: laat het worden een kerk van heiligen.

Nu past het allerminst, met dergelijke richtingen den spot te drijven. Ook ons streven mag nooit anders zijn dan het hunne. Maar wij antwoorden hun: realiseer dan nu ook, wat gij leert. Wat blijkt echter? Wanneer de richtingen hun stelsel willen doorvoeren, beginnen zij steeds met den geest, maar eindigen met het vleesch. Omdat het moet verlopen in allerlei eigenmachtigheid, en eigendunkelijkheid, en door hun overspanning van den geest, verzinken ze in vleeschelijke dingen. Wat die eigenmachtigheid betreft; men kreeg den indruk, dat de een wedergeboren was en de ander niet. In elk dorp kreeg men dan eenige menschen, die de echten waren, steunende op den keur van dezen of genen. Anderen, door dien willekeurigen keur teleurgesteld, zeiden: neen, gij hebt gestolen goed, ik alleen heb het ware. Vandaar allerlei splitsingen en scheuringen en verdeelde brokstukken, waarin nog veel ellendiger leven werd geleid dan in de kerk van Christus, die men den rug had toegekeerd.

Er bestaat evenwel ook gevaar voor het peccare per defectum, doordat men zeide: er is toch niets aan te doen, dus: baptisare omne quod venit in baptisterio. Men wilde dan de grenzen der kerk zoover mogelijk uitbreiden, duizenden heidenen tegelijk doopen. Daardoor ontstond de volkskerk, die alle wereldsche elementen wil opnemen met een paedagogisch doel, „omdat het dan toch beter is, dat ze in de kerk zijn, dan er buiten staan.” Zoo wordt met allerlei methodistisch gepraat de verwereldlijking der kerk bemanteld. Deze verwereldlijking kan in tweeërlei graad plaats vinden.

Den eersten graad zien wij bij Rome, waar de verwereldlijking is toegelaten, als de clerus maar goed bleef. Rome is dus labadistisch tegenover den clerus en cosmisch tegenover de leeken. Dit bemerken wij duidelijk aan de leden der Roomsche kerk in Frankrijk. Hier in het land zijn de meeste Room-



schen bons catholiques. De geestelijkheid is als een tegenwicht, en moet daarom aan hoogere qualiteiten beantwoorden.

Den tweeden graad der verwereldlijking zien we bij de collegiale volkskerken. Daar heeft men de labadistische idee ook bij de geestelijkheid laten varen en leervrijheid ingevoerd. Het cosmische element heeft in deze kerken dus geheel de overhand gekregen.

Laat ons nu de vier genoemde bezwaren van naderbij bezien.

1<sup>e</sup> het behaagde God een menschelijk organisme te scheppen. Dit komt uit, doordat de mensch:

a. nascitur infans, crescit in virum.

b. nascitur in familia.

Het eerste, de ontwikkeling van kind tot man, wordt in de Heilige Schrift met het leven van den mensch in verband gebracht.

1 Cor. 3 : 10, 11, waar Paulus, sprekende juist over de ontwikkeling van het christelijke geloofsleven, er op wijst, dat het proces van het *ἐκ μέρους* tot het *τὸ τέλειον* een ordinantie is van God, in de schepping gegeven, en dat dit niet alleen de uitwendige gestalte raakt, maar ook het *λαλεῖν, φροεῖν*, en *λογιζέσθαι*. Al wat behoort tot het *νῆπιος*- zijn wordt te niet gedaan.

Van een andere zijde bespreekt Paulus dit in Hebr. 5 : 11, 14, waar Paulus zegt, dat bij den *νῆπιος* een andere *τροφή* hoort dan bij de *τέλειοι*, en dat tusschen deze beide een oefening ligt, waardoor de mensch een habitus krijgt, een *ἔξις*, waardoor hij wordt in staat gesteld, de moeilijkeren dingen te verstaan.

Waar nu de Heilige Schrift zoo duidelijk leert, dat wij met deze ontwikkeling van den mensch wel degelijk te rekenen hebben, moeten we dus dit moment aanvaarden als een eerste oorzaak, waaruit de misstand van de particuliere kerk geboren wordt.

En dit blijft niet bij de geciteerde plaatsen.

We zien toch in de tweede plaats, dat ook in de bediening van het genadeverbond onder Israel, waar de type van de kerk gegeven is, niet eenvoudig werd gerekend met de volwassene personen, maar ook met de kinderen, en wel, met de kinderen van de geboorte af, zoodat het sacrament der besnijdenis zelfs op den zevenden dag werd toegediend. Hierbij behoorden de kinderen ook reeds tot den *ἕτης*. Ook was aan Israel de last gegeven, dat de kinderen moesten worden opgevoed in den heiligen dienst van Jehovah, en aan het pascha mede moesten deelnemen.

Bovendien zien wij in de Heilige Schrift, dat, waar de apostelen de kerken aanspreken, zij hun woord richten tot *alien*, en zelfs bij tijden afzonderlijk tot de kinderen. Wanneer we den Efezer-brief opslaan, lezen we cap. 1 : 1 dat

de brief gericht is *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. En nadat dit opschrift is voorafgegaan, lezen we cap. 6 : 1 *τὰ τέκνα ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν Κυρίῳ*. De τέκνα worden daar toegesproken en vermaand en er wordt op gewezen, dat ook de band tusschen ouders en kinderen lag ἐν Κυρίῳ, d. i. in Christus, en als zoodanig richt Paulus het woord tot die τέκνα. We moeten dit niet vergelijken met een vermaning, zooals wij die wel eens tot kinderen richten. Neen, deze brief is uno tenore geschreven en nu richt hij zich ook apart tot de τέκνα.

Col. 3 : 20. Ook deze brief is in den aanhef gericht *τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ* en in dezen aldus geadresseerden brief lezen we cap. 3 : 20 dezelfde woorden als Ef. 6 : 1. Ook hier wordt gewezen op de verplichting der kinderen tegenover den Heere : *τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον τῷ Κυρίῳ*.

In 1 Joh. 2 : 12 komt het best uit, wat we hier bedoelen : *γράφω ὑμῖν, τέκνις, ὅτι ἠφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ*.

Wat nu in de geciteerde plaatsen van de practische zijde wordt beschouwd, vinden we van den theoretischen kant bezien in 1 Cor. 7 : 14.

Hetgeen ons alzo duidelijk uit de geheele Heilige Schrift toespreekt, wordt daarenboven nog bevestigd door de geheele openbaring van de Heilige Schrift in verband met de empirie van het leven. Steeds leert de openbaring dat niemand, in zonden ontvangen en geboren, aan de verdoemenis ontkomen kan zonder de verzoening door het bloed van Christus en de toepassing daarvan aan zijn hart. Hiertegenover staat evenwel het feit, dat de helft der menschen wegsterft, voordat zij tot volwassenheid gekomen zijn. Daaruit volgt, dat het werk Gods zich onmogelijk bepalen kan tot de volwassenen, tenzij men zou willen aannemen, wat de Heilige Schrift weerspreekt, dat zij, die vroeg wegsterven, nooit aan de eeuwige verdoemenis kunnen ontkomen. We zagen dan ook in den Locus de Regeneratione, dat God wel degelijk een genadewerk wrochten kan in het hart van een jong geboren kind. Hierover dus nu niet breder.

Een enkel woord moeten we te dezer plaatse wijden aan het *genadeverbond*.

Het genadeverbond draagt een *absoluut karakter maar is conditioneel in den vorm*. Elk, die op pelagiaansche of arminiaansche paden loopt, maakt het genadeverbond conditioneel in zijn wezen, en dan is het geheele werk der zaligheid overgebogen naar den kant van den mensch.

Maar wat beteekent dan, dat het genadeverbond conditioneel *in den vorm* is ?

Ook het genadeverbond is conditioneel, omdat elk verbond, wat zijn vorm betreft, zonder conditie onbestaanbaar is. Een verbond onderstelt steeds een tweehed en is dus in den vorm een *διπλευρόν*, terwijl het tevens in die tweehed een *ἄντα μειβόμενον* onderstelt, d. w. z., dat A iets doet voor B en B iets doet voor A.

Die conditioneele vorm van het genadeverbond nu is deze, dat God de Heere den verloren zondaar pardon en eeuwige zaligheid schenkt, en omgekeerd, de zondaar gelooft in den Heere Jezus Christus en zich met heel zijn hart tot God bekeert. Nooit mag uit het genadeverbond die forma worden weggenomen. Sommige Gereformeerden deden dit en wilden het verbond *μυστηρίου* maken; maar daardoor heffen zij het genadeverbond feitelijk op, door er een voorstelling van te geven, die veel overeenkomst heeft met een vierkanten cirkel. Men kan eenvoudig niet zeggen, dat een verbond *μυστηρίου* is; het genadeverbond zou dan alleen hierin bestaan, dat God den zondaar zaligde, doch, eilieve, dat is niet het genadeverbond, maar Gods raad.

Op die forma van het genadeverbond moet dus zeer nadrukkelijk worden gewezen; te meer daar hierop de gansche prediking berust.

Het heil wordt derhalve aangeboden in het genadeverbond op een conditie. Hieruit volgt echter volstrekt niet, dat het genadeverbond in wezen en natuur conditioneel is. Dit genadeverbond n.l. is een der instrumenteele middelen, die voortvloeien uit en in verband staan met Gods raad, terwijl er iets achter dat genadeverbond ligt, wat er eerst waardij en beteekenis aan geeft. Laat een eenvoudig voorbeeld dit mogen ophelderen. Tot mijn kind zeg ik: geef mij morgen op mijn verjaardag een mooi cadeau. Maar des avonds te voren leg ik stil in zijn beurs vijf gulden. Want indien het kind mij wat zal geven, dan moet ik maken, dat het geld heeft, zonder dat het weet, hoe het er aan komt. Zóó nu doet ook God in het genadeverbond. God zegt tot den zondaar: „gij moet gelooven.” Doch wijl Hij zeer wel weet, dat de zondaar niet gelooven *kan*, komt Hij in stilte tot hem en werkt het geloof in zijn hart, en nu gelooft de zondaar.

Nu kan men niet zeggen: dan had die conditie ook wel kunnen wegblijven. Het geeft toch geen verschil in schijn, maar een verschil in wezen, wanneer ik dat kind niets vraag en niets geef, of dat ik dit wel doe, want in het laatste geval is er werkelijk een moment, waarop het kind de vijf gulden zelf in eigendom bezit, en nu zelf een daad doet.

Dat conditioneele van het genadeverbond in den vorm, ligt dus gegrond in den raad Gods, waarin hij personen heeft aangewezen ten eeuwigen leven, en tevens de genademiddelen heeft besteld, om aan die conditie te kunnen voldoen.

Waarmede heeft nu de kerk te rekenen?

Natuurlijk alleen met de conditioneele forma van het genadeverbond. Het genadeverbond, wat zijn eeuwigen grond in Gods raad betreft, is voor ons onkenbaar. De kerk kan institutionair niet anders tot stand komen dan door de werking van menschen. Hieruit volgt nu ook, dat de kerk een iegelijk, die zegt: „ik geloof en bekeer mij,” in de kerk *moet* opnemen, omdat zoo iemand aan de condities van het genadeverbond, wat betreft de uitwendige kerk, voldoet. En,

aangezien iemand, die geboren wordt, eerst de condities van het verbond kennen moet, vloeit hieruit voort de catechese; en hieruit vloeit weër voort, dat dus ook de kinderen in het verbond moeten worden opgenomen, omdat een kind met condities zal moeten zijn bekend gemaakt, wil het er aan kunnen voldoen. Uit deze beschouwing volgt derhalve wederom, dat de kerk niet alleen bestaan kan uit volwassene personen.

Tal van secten hebben wel getracht de kerk in dier voege in te richten, b. v. de Kwakers, die inderdaad alleen de volwassenen tot de kerk rekenen. Doch wat zag men steeds? Zij beginnen heel lief en goed, zij zijn zeer beminnelijke menschen, maar verlopen en zijn verlopen, reeds in de vorige eeuw, in het Rationalisme, terwijl de christelijke opvoeding ten eenemale werd verwaarloosd.

2<sup>e</sup> Het tweede punt, waarmede we te rekenen hebben, is, dat ook *het werk van Gods genade niet is een plotseling en in eens voldongen werk.*

Bij sommige uitverkorenen is het wèl zoo, b. v. bij een jong kind, dat sterft. Op zichzelf dus is het wel denkbaar, dat een mensch plotseling van een zondaar een heilige wordt. De Heilige Schrift en de ervaring leeren echter, dat dit niet de gewone weg is, dien God met zijn volk bewandelt. God loopt met den wedergeborene denzelfden weg, dien Hij ook in de natuur heeft. In de natuur heeft men lente en zomer, herfst en winter, een kalme zee, en een woedende storm. Zóó ook in het leven van den geloovige. Daar is een proces in hem, al zijn levensdagen door, ja zelfs in zijn sterven blijft hij nog gebonden aan het leven der zonde, dat eerst door een daad des Heiligen Geestes in het moment des doods wordt afgesneden. Soms kan Gods kind achteruitgaan, vallen, zeer diep vallen, hoewel God hem voor afval steeds bewaart. Zóó houdt God de Heere hem als schipbreukeling in het leven, en doet hem ten laatste, door golven en onweder her- en derwaarts geslingerd, veilig in de haven van rust en vrede aanlanden.

Ware dit niet zoo, we hadden dan in de kerk des Heeren nooit met zonden te tobben. Maar nu hebben wij te doen met allerlei geestelijke toestanden, en vinden een modulatie van alle tonen des geestelijken levens. Nu moet men, òf iemand, die aan het zinken is, aanstonds de kerk uitzetten, totdat hij weër in een beteren geestelijken toestand verkeert, òf men moet die menschen met al hun gebrekkigheid en ziekelijkheid aanvaarden.

3<sup>e</sup> Ook op den ψεδδσς moeten we letten. Het wezen der zonde is in de wereld gekomen als ψεδδσς, om tegenover de wereld, waarin de waarheid heerschte, een wereld van leugen en phantasie te stellen, en Satan zoekt daarvoor den mensch te winnen. De ψεδδσς is een macht, die den zondaar steeds begeleidt, en door Satan voor de oogen wordt getooverd. Vandaar de

*μίμησις*. Die *μίμησις* brengt met zich de mogelijkheid van huichelarij en schijn ook in het geestelijke. Iemand kan optreden met de belijdenis: „ik geloof in Jezus Christus”, en toch onwaarheid spreken, hetzij uit opzettelijke misleiding, hetzij uit zelfbedrog. Dit heet *ὑπόκρισις*, een woord, dat zijn oorsprong dankt aan het Grieksche tooneelspel, waarbij de antwoorder *ὑποκριτής* heette. *ὑποκριτής* is dus iemand, bij wien het er op aankomt, zich op deze of gene wijs *voor te doen*. Op zichzelf ligt hierin nog niet de leugen; dit wordt het eerst in het heilige. Iemand die zich in het geestelijke anders voordoet dan hij is, speelt feitelijk comédie. Een tooneelspeler kan soms zóó opgaan in zijn spel, dat hij zijn eigen persoonlijkheid vergeet, en leeft in den persoon, dien hij acteert; zoo iemand wordt tot de beste spelers gerekend. In het geestelijke zijn dan ook de huichelaars door zelfbedrog de gevaarlijksten. Die opzettelijk zich anders voordoen, dan zij zijn, worden meestal licht ontmaskerd.

4<sup>e</sup> Een laatste bezwaar ligt in *de beperktheid van het judicium der personen, die in zake de kerk te oordeelen hebben*.

Waar de kerk zich nu eenmaal zeer gebrekkig openbaart, komt het aan op zekere macht in de kerk, die te oordeelen heeft, wie recht heeft om mee te leven en wie niet. Wanneer er nu, al was het slechts één mensch, gevonden werd die het gebrekkige van het reële kon onderscheiden, dan zou dit bezwaar nog niet overwegend zijn; maar nu is er niemand in de kerk denkbaar, die in staat is, de inwendige realiteit te beoordeelen. De kennis des harten blijft Gode, komt niet den mensch toe, en diensvolgens kan de kerk alleen afgaan op wat ze uitwendig constateeren kan. De *intimis non judicat ecclesia*.

Nu heeft men wel eens hiertegen aangevoerd, dat Paulus toch zegt: (1 Cor. 2: 15) *ὁ πνευματικὸς ὑπ' ὁδῶν ἀνυκρίνεται*, maar toch *ἀνυκρίνει πάντα*. We behoeven nauwelijks te zeggen, waar de fout zit van de applicatie van deze uitspraak. Juist de bijeenvoeging van deze twee zaken: het *πάντα ἀνυκρίνειν* en het zelf *ὑπ' ὁδῶν ἀνυκρίνεσθαι* wijst duidelijk aan, dat wij hier niet alleen met een oordeel van de conscientie te doen hebben. Dit kan dus volstrekt niet op de kerk worden toegepast. Men zou dan uit het ééne mogen opmaken, dat de kerk wel oordeelen mag (*ἀνυκρίνει τὰ πάντα*), maar men zou het oog sluiten voor hetgeen onmiddellijk volgt: *αὐτὸς δὲ ὑπ' ὁδῶν ἀνυκρίνεται*. Deze plaats kan alleen dit beteekenen: Wanneer ik geoordeeld word en ik weet, dat ik onschuldig ben, dan zal dat oordeel mij niet deeren. En *πνευματικὸς* wordt de zoodanige genoemd, omdat hij, door den Geest Gods geleerd, in alles beslist, wat hij doen zal. Daarom mag de kerk dan ook geen bepaling maken voor iemands leven, omdat men dan weer vervalt in het „raak niet en smaak niet en roer niet aan.” Dit alles behoort tot het oordeel, dat de *πνευματικὸς* aan God schuldig is. Vooral bij de sabbaths-quaestie moet dit worden in het oog gehouden.

Een tweede tegenwerping is deze, dat de apostel zich wel eens uitspreekt over dezen of genen en hem dan een broeder noemt. Doch, uit hetgeen de apostelen deden, mogen wij nimmer een conclusie trekken voor den toestand van de tegenwoordige kerk. Zij waren met een bijzonder licht bedeed.

Na aldus de oorzaken te hebben aangegeven van den toestand waarin de kerken in het zichtbare verkeer, komen we alsnu tot de vraag: *Welke houding hebben wij daarbij aan te nemen?*

De toestand van de kerk is dezelfde als die van een christen. Een kind van God nu neemt zelfs in zijn beste oogenblikken de klacht des apostels op de lippen: *ταλχιπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος τις με βύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*; zóó ook de kerk. En zij uit deze klacht niet allereerst met het oog op verdrukking en lijden, maar hierom, dat het *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* haar nog aankleeft.

Nu maakt het dikwerf een indruk van bijzondere vroomheid en heiligheid, als iemand zegt: „Van zulk een kerk, als zich hier op aarde vertoont, moet ik niets hebben; de kerk waarbij ik mij voegen wil, zal moeten beantwoorden aan het exemplar Christi.” Niet zelden gaat men voor zulk een vroomheid uit den weg. Maar een dusdanige vroomheid moet men streng bestraffen. Iemand, die zoo spreekt, is in opstand tegen Gods bestel. Toen wij de causae nagingen van dien onzuiveren toestand, vonden we toch, dat die gebrekkige toestand een gevolg is van Gods ordinantie, in de schepping gegrond. 't Is God, die het kind doet opwassen tot man; 't is God, die gewild heeft, dat de wedergeborene een proces zou doorloopen. 't Is God, die aan niemand het oordeel over de harten heeft overgelaten. Wat doen zulke ontevreden dan anders, dan morren tegen Gods bestel? Ze stellen zelf andere ordinantiën dan God. Natuurlijk is dit niet vroom, maar zonde tegen het eerste gebod.

Wat we dan te doen hebben?

Ook hier hebben we de bestaande antinomie tusschen het ideaal en de realiteit te erkennen en te aanvaarden. Daarna moeten we met dat ideaal critiek oefenen op de realiteit en ons inspannen om het ideaal steeds meer nabij te komen. Die ontevreden grijpen het louter ideaal, niet rekenende met hetgeen daartegen in den weg staat. Hun antipoden, de antinomianen, laten het ideaal eenvoudig glijpen en nemen de realiteit zonder meer. Bij dit laatste hebben we twee stadiën te onderscheiden, zooals we zagen: Rome, dat het ideaal althans nog handhaaft met betrekking tot den clerus, en de synodale volks-kerk, die Gods water over Gods akker laat loopen. Dit is niet anders dan Pantheïsme, dat in de kerk laat nagisten, wat er gist in het volksleven.

Noch het Labadisme evenwel, noch het Antinomisme mag aanvaard.

Het ideaal blijft, dat de zichtbare kerk volkomen moet beantwoorden aan

de onzichtbare. Daarnaast hebben we te doen met de realiteit, dat die openbaring in de wereld te worstelen heeft met al de tegenheden, die aan de bereiking van dat ideaal in den weg staan. Tegen die realiteit nu moet altijd getoond en de critiek van het ideaal moet er tegen uitgaan.

Dit nu leidt op gereformeerd standpunt tot deze conclusiën :

1<sup>e</sup> dat men de zichtbare kerk haar ideaal laat vinden in de onzichtbare kerk, maar dat die onzichtbare kerk steeds geloofs-object blijft, d. w. z. een ideaal blijft, dat nooit kan verwezenlijkt worden. Daarom heeft de Gereformeerde kerk steeds gezegd, dat die onzichtbare en die zichtbare kerk één zijn.

2<sup>e</sup> dat de geïnstitueerde kerk altoos door geroepen is, critiek te oefenen op de realiteit en dus steeds kritisch moet optreden, maar dit nooit anders doen mag dan naar *notae externae*.

3<sup>e</sup> dat ze die critiek heeft uit te oefenen op twee manieren :

- a. door keur,
- b. door tucht.

Die keur en die tucht beide moeten gaan naar *notae externae*.

Keur en tucht zijn onderscheiden, omdat die keur doelt op het *erkennen* van de *membra ecclesiae* en van de ambtsdragers. Het is daarom niet genoeg, dat de tucht gehandhaafd wordt, daar de tucht geen grond heeft, wanneer de keur niet is uitgeoefend. Onder de tucht moet de grond liggen van de keur.

Deze keur beteekent ;

- 1<sup>e</sup> dat men voor zijn eigen institueering de *membra* erkent ;
- 2<sup>e</sup> dat men de ambtsdragers erkent ;
- 3<sup>e</sup> dat men de kerken erkent, met wie men in gemeenschap leeft.

Deze keur gaat niet anders dan naar *notae externae* ; d. w. z. wat de *membra* betreft, naar de vraag, of ze de belijdenis van de kerk belijden en den door de kerk gepleegden wandel plegen ; en wat de kerken in kerkverband betreft, of de *predicatio verbi*, de *administratio sacramentorum* en de *formatio ecclesiae* beantwoorden aan de eischen van Gods heilig Woord.

De tucht treedt alleen medisch, de keur treedt formeerend op.

Op die keur moet zeer bijzonder de nadruk worden gelegd, omdat zij feitelijk verwaarloosd is. Dit is voornamelijk een gevolg van het optreden der Roomsche kerk, die geen keur kent. Zij doopt alles wat in het baptisterium gedragen wordt. Omdat ze geen andere kerken buiten haarzelve erkennen kan, bezit ze ook geen keur met betrekking tot andere kerken. Ze verwerpt per se alles, wat zich naast haar als kerk aandient.

De tucht dient eigenlijk alleen om de waarde van de keur te handhaven. Zij wordt ten opzichte van *membra* en ambtsdragers toegepast, wanneer men

zich òf bij de keur vergist heeft, òf wanneer iemand zich veranderd heeft; ten opzichte van kerken, wanneer deze blijken niet van die conditie te zijn, als men eerst verwachtte.

Nog een moeilijk punt blijft er ter bespreking over. Hoe te doen met diegenen, die door geboorte in het uitwendig genadeverbond zijn opgenomen, het zegel des verbonds ontvangen hebben, maar die, op zekeren leeftijd gekomen, geen verklaring doen van geloof en bekeering en in hun ingebeelde qualiteit van doopleden voortleven?

In de volkskerk durft men natuurlijk dit punt niet aan, à Lasco in Londen wel. In de gereformeerde kerken kwam het steeds meer ter sprake. Ook in de christelijke gereformeerde kerk heeft men, in de tweede periode van haar bestaan, meer en meer het gevaar ingezien, dat er in school, wanneer men zulke „dooplidmaten” maar liet loopen.

Hoe dan te handelen?

Tucht kan men tegenover hen niet aanwenden.

Tucht bestaat in het ontzeggen van het heilig avondmaal, en hoe is zulk een tucht uit te oefenen, over iemand, die het heilig avondmaal gansch niet begeert?

Te zeggen, dat zij niet meer in de kerk mogen komen, gaat evenmin, daar de kerk voor ieder, wie ook, openstaat. Nu kan men wel hen vermanen en dringen, maar dit alles geeft niets, want hun weigeren om belijdenis des geloofs te doen, is betrekkelijk nog een goed element. Het is tenminste nog eerlijk, als ze zeggen: dat kan ik niet doen, en althans beter als in de volkskerk, waar men in het doen van belijdenis zeer weinig ziet. Dan is de kerk geheel weg. Neen, door dat dringen en persen wordt de positie der kerk slechter. Inderdaad staan we hier voor een groote antinomie, waaraan bijna niet te ontkomen is. Wellicht is nog het best, wat à Lasco raadt: op zekeren leeftijd iemand zeggen, dat hij niet als lid van de kerk beschouwd kan worden.

In de practijk zal men echter ondervinden, dat elke maatregel, dien men met betrekking tot dit punt neemt, meer schade dan goed doet.

We willen nog even wijzen op *den vorm*, die dit gebrekkige karakter van de kerk aanneemt. (We bespraken reeds de causae van de *τκλλικτωρις* der zichtbare kerk, en de houding, die wij daarbij hebben aan te nemen.)

Deze vorm van de *τκλλικτωρις* nu is drieërlei:

1<sup>e</sup> de gedeeldheid;

2<sup>e</sup> de impuritas;

3<sup>e</sup> de deformatie.

1<sup>e</sup> *De gedeeldheid.*

De gedeeldheid is allereerst in deze bedeeeling een noodzakelijke, en wel



omdat de kerken niet anders dan op onderscheidene plaatsen van de wereld zich openbaren kunnen, en dus niet anders dan gedeeld kunnen voorkomen. In het particuliere karakter ligt dus de oorzaak, dat de zichtbare kerk nooit een zuivere openbaring zijn kan van de kerk van Christus, die niet lokaal, maar algemeen is: „Ik geloof ééne, heilige, *algemeene* christelijke kerk.

Men heeft wel gezocht de catholiciteit van de kerk tot openbaring te brengen. Men heeft gedelegeerden van de onderscheidene plaatselijke kerken bij elkaar laten komen, om zodoende een conspectus ecclesiae te geven. We hebben dit gezien in de conciliën.

Die conciliën kan men niet hoog genoeg stellen. Ze verraden een ongemeen sterk besef van saamhoorigheid en een ongemeen sterken drang naar catholiciteit. Denken we eens een oogenblik na, wat het beteekende, in 325 een concilie bijeen te krijgen! Wanneer er in ons land een synode gehouden wordt, b. v. te Groningen, dan wordt er geklaagd over het tijd- en het geldverlies. Maar als we eens bedenken, dat een reis voor ons naar Australië nog korter zou zijn en minder geld en moeite zou kosten, dan voor velen in dien tijd de reis naar Nicea, dan boezemt de energie dier eerste christengemeenten ons inderdaad eerbied in. Ondanks zoo vele bezwaren, waren uit alle oorden van de *οἰκουμένη* bisschoppen aanwezig. Zonder dien enormen drang naar catholiciteit, ware nimmer zulk een concilie tot stand gekomen, of had het zich nimmer herhaald. Tegenwoordig echter openbaart zich dat verlangen volstrekt niet meer. Ja, wij houden ook synoden! Maar wat beteekenen onze synoden in dat kleine hoekske land in vergelijking met de oude conciliën! Hoe gemakkelijk konden de Luthersche kerken niet saamkomen, en toch hebben ze nog nimmer een convent gehouden.

Maar toch — nooit geven die conciliën een openbaring van de geheele kerk.

Deze gedeeldheid kon nog worden opgeheven, wanneer elke kerk haar eigen talent openbaarde, en zoo het geheel harmonisch representeerde. Ook dit is echter niet het geval, want er is een tweede gedeeldheid, die een sequela peccati is en niet necessaria.

Deze tweede gedeeldheid komt reeds uit in het taalverschil, dat een gevolg der zonde is. Het Pinksterwonder der talen is niet anders dan een critiek des Heiligen Geestes over de gedeeldheid der talen.

Hierbij blijft 't echter niet. Er is ook een gedeeldheid in de confessie, een gedeeldheid door het schisma. Steeds is aanschouwd, dat niet de volle *ἑλπίδες* beleden wordt, maar dat de kerken een eenzijdige belijdenis hebben. Hiermede staat het echter zóó, dat, al ware die zondige gedeeldheid er niet, men toch niet één confessie zou hebben. Er is geen taalverschil, dat op zichzelf bestaat. Dit taalverschil hangt samen met het verschil in de formatie der

spraakorganen, dit weer met de levensusantiën en het geheel levensmilieu. Het verschil is dus tevens physiologisch. Men treft bij het èene volk een andere wijze aan, om subjectief zich het evangelie eigen te maken, dan bij het andere; en dit komt uit in de verschillende confessies.

Ook hierbij evenwel blijft het niet. Het kon op zichzelf nog wel wezen, dat dit laatste punt niet verstorend werkte, maar aanvullend. Reeds in onze eigen kerken toch, met één confessie, zien wij, dat ieder daarom nog niet uitgaat van hetzelfde bewustzijn, maar dat de een den ander aanvult en daardoor een innerlijke harmonie wordt geboren. Zóó kon het ook over heel de wereld zijn. Maar daarom wijzen wij juist op de sequela peccati. Ieder ging zijn roeping en talent op zijn eigen wijze gebruiken. Eenzijdig maakte men zijn eigen charisma absoluut. Dan gaat men *niet critisch* — want dit is goed — maar *veroordeelend* tegenover de anderen staan, en dit is verkeerd, zoekt geen harmonie. Daardoor breekt men feitelijk het begrip van de catholiciteit.

Op zichzelf is dus de *communio sanctorum* geloofs-object, maar deze *communio* moet ook daarin gelden, dat zij de talenten onderling communiceert. Feitelijk wordt echter de *communio* gebroken, wanneer men zijn eigen talent absoluut maakt, en het talent van anderen negeert.

Dit wordt nog erger, doordat zich telkens persoonlijke antecedenten zetten. Elke persoon heeft zijn eigen individualiteit. Ook die eigenaardigheid van den persoon neigt er zich weër toe om zichzelf absoluut te maken als type voor de kerk. Tot op zekere hoogte moet iemand zeer zeker de vaste overtuiging hebben, dat hetgeen hij belijdt, alleen waar kan zijn; maar men moet wèl onderscheiden tusschen *de kern* en *den vorm* van zijn belijdenis. Men mag aan de belijdenis geen persoonlijk karakter geven. Bij mannen als Luther was dit nogal sterk; bij Calvijn wat minder. Maar bij groote mannen is dit kwaad nog niet zóó erg. In kleine kringen evenwel wordt van deze fout veelmeer het nadeel ondervonden. Men vindt in een dorp of stad zekeren dominee, met eigenaardige denkbeelden, die een persoonlijk stempel op de zaken drukt; dit wordt een antecedent, en perpetueert zich dan gedurig.

Menschen als Ledeboer en Buddingh traden inderdaad met veel ernst en kracht op, maar hebben niet genoeg het tegenwicht van het kerkelijk leven gezet tegenover hun eigen persoon. Bij oefenaars zien we dit nog veel sterker. Vandaar allerlei schisma's en verbrokkelingen. In deze eigen stad merken we dit maar al te goed. Jaren achtereen heeft zekere Ds. Bekker in zijn „Nazareth” een kring van volgelingen om zich vereenigd, op wie hij zijn eigenaardig stempel heeft afgedrukt.

Dit kringleven zet zich voort bij kinderen en kindskinderen, en daar staat

ten slotte de arme kerk van Christus in de wereld, bij wie geen spoor van catholiciteit meer is te ontdekken. En wat is het gevolg? Tal van menschen gevoelen zich dan aangetrokken tot de pseudo-catholiciteit der Roomsche kerk; daarnaar trekt men heen; zij geeft althans nog eenigen rijkdom voor het besef van het hart!

2<sup>e</sup> De *impuritas* en de *deformatio ecclesiae* moeten scherp worden onderscheiden. Gewoonlijk worden beide verward, doordien men zoowel het een als het ander met den naam van „deformatie” bestempelt. Dit is fout. De onzuiverheid en de gedeformeerdheid moeten evenzeer worden uit elkander gehouden als de zuivering en de reformatie.

't Woord „deformatie” zelf toont reeds het karakter aan. Het principieele verschil bestaat dan ook hierin, dat de deformatie de *forma ecclesiae* aantast, terwijl de *impuritas* aantast *den graad van levensontwikkeling der kerk*. Met een voorbeeld willen we dit duidelijk maken. In den regel ent men een edelen tak op een wilden boom, maar denken we ons een oogenblik, dat een wilde tak werd geënt op den goeden boom, dan kreeg ik *deformatio arboris*. Heel iets anders is dit natuurlijk, als wanneer een rups den boom schaadt, of een verzengende wind verschrompeling en verdorring veroorzaakt. Daarbij toch blijft de *forma* ongedeerd — *cessante causa, cessat effectus*. Is echter eenmaal de wilde boom op den goeden geënt, dan wordt hij nooit meer goed, omdat de *forma* als zoodanig is veranderd. De onzuiverheid in de kerk bestaat altoos, omdat het Christus niet heeft beliefd zijn uitverkorenen en wedergeborenen als volmaakte heiligen op deze aarde te stellen, maar de erfzonde daarentegen nog steeds werkt als een onzalige fontein. Zelfs de mogelijkheid te stellen, dat dit anders ware, gaat lijnrecht in tegen Gods Woord. Wel geldt dit voor de *ecclesia triumfans*, niet voor de *ecclesia militans*. Doch dit alles is niet anders dan de rups, die aan den boom knaagt, de kwade wind, die verschrompelt en gemis aan goede bemesting om den groei te bevorderen. Zijn al deze kwade dingen uitgezuiverd, dan bemerken we een frisschen groei.

Deformatie daarentegen is een kwaad, dat geen hooger of lager graad aanduidt, maar de *forma* als zoodanig aantast. Waar van deformatie sprake is, kan ik er dan ook nooit komen met zuivering. Immers, wanneer eenmaal door enting de boom van een tamme een wilde geworden is, dan zal zuivering en bemesting den groei slechts bevorderen van den wilden boom. Er is dan slechts één uitweg: de *forma* moet hersteld.

Hoe wordt nu de *impuritas* bestreden?

Heel het kerkelijk leven heeft *altoos* de roeping, de kerk van minder tot meerder zuiverheid te brengen. De prediking des Woords heeft niet alleen de taak om de waarheid te explicceeren, het geestelijk leven te voeden, maar

houdt ook in: de prediking van de wet; en die wet is altijd weer het middel om de consciëntiën te raken, de gewetens te prikkelen, al wat verkeerd insloep, te bestrijden. Verkeerde, ziekelijke toestanden in een gemeente moeten worden rechtgezet. Tref ik b. v. in een gemeente aan een mystieke richting en een piëtistische, een operatieve en een intellectualistische, dan moet ik er de prediking op richten om de harmonie en symmetrie tusschen die alle te herstellen en te handhaven. Een prediker mag niet, omdat hij van mystiek houdt, mystiek gaan preeken. Het mystieke element moet gevoed, waar intellectualisme, en het intellect moet ontwikkeld, waar het mysticisme op den voorgrond staat. Steeds moet het juiste medicijn worden aangeboden.

Zoo staat het ook met de bediening der heilige sacramenten. Deze onderstelt oefening der discipline, en deze discipline heeft weer geen andere strekking, dan in belijdenis en wandel en misstanden, zoowel van personen als van groepen, tegen te gaan en te bestrijden. Ook het dienstwerk in het huisbezoek, ook het voedende en vertroostende, moet altijd weêr datzelfde zuiverende karakter dragen. Evenzeer moet het gebed in de gemeente steeds middel zijn, om zuiverend op de gemeente te werken. Immers, de roeping van de verzoening Christi op grond van zijn voorbede in den hemel in het binnenste heiligdom daarboven kan nooit anders dan dat zuiverende karakter dragen.

Zelfs de vergaderingen van kerkeraad, classen en synoden dragen datzelfde thetische en antithetische karakter, want altijd komen daar geschillen en misstanden voor, en steeds is de actie, om zuiverend op die misstanden in te werken.

Deze zuivering is dus volstrekt niet een extra bedrijf, maar een altijd doorgaande actie. Daarom is de uitdrukking: „Ecclesia semper reformanda”, hoewel vaak gebezigd, in den grond der zaak onjuist. *Wel zuivering, niet reformatie* is altijd en altijd weêr noodig.

Sprekende over het aantasten van de forma ecclesiae, zullen we achtereenvolgens de vragen beantwoorden, *waarin die deformatie bestaat; hoe zij ontstaat, en hoe, waar zij ontstond, dit kwaad kan worden weggenomen.*

De forma ecclesiae is nooit de forma van de ecclesia invisibilis, want die ligt vast in Christus, kan nooit worden aangetast en deformatie ondergaan. Wie dit zou beweren, scheidt de ecclesia invisibilis van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, of wel, stelt deformatie in Christus zelf. Is nu deformatie in Christus onmogelijk, en de ecclesia invisibilis het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, dan spreekt het vanzelf, dat bij de ecclesia invisibilis van deformatie of reformatie geen sprake kan zijn.

We spreken derhalve van de deformatio ecclesiae visibilis en wel bepaaldelijk institutae in terra.

Immers, het erlangen van die forma ligt juist in de institueering. Bij enkele

belijders op een plaats, die leven zonder geïnstitueerd kerkverband, kan van geen forma ecclesiae sprake zijn. Een forma ecclesiae ontstaat eerst door de oprichting van den dienst des Woords, der sacramenten en der barmhartigheid. Geen forma ecclesiae is denkbaar zonder de oprichting der ambten. Alle forma ecclesiae zit zeer uitsluitend in de drie daargenoemde dingen. Alle vergaderingen en wat dies meer zij, strekken slechts om die drie zuiver te houden en te doen bloeien. Elke kerkelijke bepaling, die niet met die forma samenhangt, was een misgreep. Men kan wel allerlei reglementen maken voor het instituut, maar die hangen er los om, hangen niet met de forma saam.

De ambten en den daaruit voortvloeienden dienst des Woords, der sacramenten en der barmhartigheid kan men nu ook noemen de *formantes ecclesiae*, zoowel als de *forma ecclesiae*, op dezelfde wijze als een beker, dien ik met zand vul, tegelijker tijd èn de forma èn de formans is. De aantasting moet dus altoos gelegen zijn in het ambt, in den dienst des Woords, der sacramenten en der barmhartigheid. En hiermede wordt natuurlijk niet bedoeld, dat iemand niet volkomen aan de eischen van zijn ambt beantwoorden zou — dit betreft het graadueel verschil der impuritas. Neen, — de forma der ambten wordt aangetast, wanneer die ambten gedenatureerd worden, zoodat de dienst des Woords òf gedeeltelijk òf geheel wordt dienstbaar gemaakt aan de prediking van den leugen, en de dienst der sacramenten ophoudt het door den Heere verordende middel te zijn om het geloof te sterken en een tegenovergestelde werking in het leven roept. Het kwaad moet dus bepaald liggen in de denaturering: de leugen in plaats van de waarheid, geloofsverzwakking in plaats van geloofssterking.

Hoe kan nu de natuur van het ambt worden aangetast?

Wanneer het ambt verliest zijn eigen kerkelijk karakter, overeenkomstig de eischen door den Heere ingesteld.

De natuur van het ambt is, dat Christus de ambten geeft en instelt, en dat ze dus bediend moeten worden als lastgevingen door Christus aan die dienaren verstrekt. En wat beteekent nu het ambt van een dienaar der koningin, die dat ambt niet meer beschouwt als van de koningin verkregen? In de aanstelling door koning Jezus nu is het ambt gelegen; daarom moet het worden uitgevoerd in gehoorzaamheid aan koning Jezus; moet het zijn een eere geven aan Hem. Zoodra nu een instelling plaats heeft, waarbij aan koning Jezus niet meer gedacht wordt, dan is de natuur, het wezen van het ambt aangetast. Slechts ter verduidelijking nemen we een voorbeeld. Indien wij eens naar Ds. Perk gingen, den voorzitter der Haagsche synode, en hem vroegen: „U is hier dienaar des Woords?” zou hij zeggen: „Ja, maar noem mij liever zóó niet; noem mij liever *predikant*.”

„Maar, u heeft dan toch een ambt?”

„Ja,” zal hij antwoorden, „maar zeg liever *betrekking*.”

„Erkent u nu uw ambt van koning Jezus verkregen te hebben, om liet in zijn dienst, tot zijn eere te vervullen?”

Op die vraag zal een ambtsdrager als Ds. Perk verbaasd opzien, en vragen, wat ge daarmede eigenlijk bedoelt.

„Neen,” zal hij zeggen, „dat ik mijn ambt uit de hand van koning Jezus zou hebben ontvangen, daarvan weet ik niets, en wil ik ook niets weten!”

Nu voelt men toch duidelijk bij dit voorbeeld, dat we hier te doen hebben met iemand, bij wien, ja, de naam van „ambtsdrager” nog aanwezig is, maar van de forma, helaas, niets meer te vinden is.

Maar ook, als men aan de Haagsche synode vroeg, om bij besluit uit te maken, of diezelfde Ds. Perk als dienstknecht van koning Jezus is in het ambt gezet, zal het antwoord luiden: „Daarmede hebben we niet te maken; wij komen hier eenvoudig saam volgens onze reglementen, en verder niets.

Ziehier een duidelijk voorbeeld, dat de forma van het ambt is aangetast!

In de tweede plaats echter kan, ook al staat het formeel nog juist, de aantasting gelegen zijn in de prediking des Woords. We moeten hiertusschen wél onderscheid maken. Vraag een pastoor of bisschop, of hij niet in naam van Koning Jezus in het ambt staat, en hij zal ongetwijfeld bevestigend antwoorden. Elk Roomsche geestelijke erkent Christus als den koning der kerk. De paus is de vicaris Regis ecclesiae, en daarom is elk geestelijke een dienaar door koning Jezus aangesteld. Hier vinden we dus niet, dat de forma van het ambt is gedenatureerd. Doch, letten we nu op het ministerium Verbi, en aanstonds bemerken we, dat we hier niet maar met onzuiverheid, maar met denatureering te doen hebben. † Characteristicum van het ministerium Verbi is, dat de man, die optreedt, niets uit de wereld, of uit zichzelf zegt, maar werkelijk optreedt als vox Dei, als *λόγος τοῦ Θεοῦ*, gelijk Paulus zegt.

Moet daarom elke volzin uit het Woord genomen zijn?

Allerminst. Een boodschap, die ik breng, mag ik in eigen vorm overbrengen, alleen maar, de inhoud moet zijn de last, dien ik ontvangen heb. De boodschap als boodschap moet die last zijn, wat ik er ook tot verklaring moge bijvoegen. Daar is gegeven een evangelie, een nuntius laetus, om op de aarde te brengen, en het ministerium Verbi moet bedoelen, om die boodschap over te brengen. Steeds moet dit het doel blijven. Beantwoordt de predicatie van een Roomsche geestelijke nu daaraan? Zeer zeker houdt hij zoo nu en dan een predicatie, die ook in onze kerken kon worden gehouden, b. v. over de Godheid des Heeren. Maar — ten eerste is in de Roomsche kerk de predicatie van hoofzaak bijzaak geworden, en ten tweede gaan er van de vier diensten drie

voorbij, waarin niet gepredikt wordt, terwijl die prediking dan nog negen van de tien maal geen predicatio Verbi is, maar geheel buiten het Woord omgaat. Maar daarenboven worden keer op keer in de prediking over de stukken der waarheid allerlei dingen aanbevolen, die tegen de waarheid ingaan en den leugen ervoor in de plaats stellen. Als zoodanig is de forma ecclesiae aangetast; een goede predicatie geschiedt bij geval, en is geen noodzakelijk uitvloeisel van de bediening van het ambt.

Hierbij moeten wij wel in het oog houden, dat het ministerium Verbi één is. Het mag niet worden gerekend naar A, B of C, maar moet gerekend worden naar het gemeenschappelijk optreden. Hier in de stad b. v. staat een predikant in één ministerium Verbi met mannen, die zich van hun heilige roeping bewust waren, en met Arminianen, Socinianen, Rationalisten, ja soms met mannen, die op het kantje af Atheïsten zijn. Nu mag men zich niet verschuilen achter die enkele goeden; het ministerium Verbi is één; immers, we handelen over de forma *ecclesiae*. De vraag is slechts, hoe die kerk als kerk het ministerium handhaaft. Wanneer zij nu de ééne maal het zus en de andere maal het zóó bedient, dan is het ministerium Verbi als zoodanig aangetast, en is de forma gedenatureerd.

De forma ecclesiae kan evenzeer worden aangetast, doordien men de sacramenten in hun wezen schendt.

Ook hierbij zijn onderscheidene gevallen.

Zoo randt Rome het sacrament van het heilig avondmaal aan in de mis. We zullen slechts één concreet geval noemen. Het wezen van het sacrament is, te dienen als middel tot geloofsversterking. Wanneer nu tot het heilig avondmaal toegelaten worden tal van personen, die het niet verhelen, dat zij het geloof niet hebben, ja, het niet willen hebben, dan kan het sacrament geen middel meer zijn van het geloof, dat immers niet aanwezig is. De forma wordt natuurlijk eerst aangetast, wanneer de kerk dat willens en wetens doet. Dan blijkt, dat die kerk niet meer bedoelt het sacrament aan zijn doel te doen beantwoorden. Het is geheel wat anders geworden. De forma ecclesiae is alsdan in het sacrament aangetast.

Over den dienst der barmhartigheid zullen we hier ter plaatse niet verder spreken. Dit punt moet apart worden behandeld. Alleen dit: in de Roomsche kerk is de diaconie geheel opgeheven. De diaken is daar geen armverzorger meer, maar behoort tot een lager graad van priester, die predikt. Ook in de Engelsche kerk treffen we dit aan. Wederom stuiten we dus hier op een denatueering van het ambt.

De vraag is nu, wanneer de aangegeven misbruiken de kerk als zoodanig verantwoordelijk stellen.

Nooit mag of kan bij al die deformaties sprake zijn van een accidenteele ontduiking van den regel. Het komt er op aan, of de kerk er tegen ingaat of niet. Heeft ze een eigen norma, en dwingt ze allen naar die norma te werken? Of homologeert ze als kerk de kerken, die misgaan, en neemt ze geen voorzorgsmaatregelen? Dan toch is de deformatie volkomen.

We behoeven niet afzonderlijk te spreken over de toelating van leden, een middel, waardoor het misbruik zoo spoedig insluipt. Is de administratio sacramenti goed, dan is dit gevaar daarmee uit den weg geruimd.

Een kerk kan haar eigen forma aantasten daardoor, dat ze een gedeformeerde kerk als normaal erkent.

Wanneer een gereformeerde kerk in Amsterdam een roomsche kerk in Amsterdam als normaal erkende, over en weêr predikanten liet beroepen, dan zou de gereformeerde kerk daarmee aantonen, dat zij de instandhouding der forma niet noodig keurt. Ze zou toonen zelf de forma ecclesiae vervalscht te hebben. Ook in de practijk zouden allerlei misstanden voorkomen; pastoors zouden den dienst des Woords moeten waarnemen, aan het avondmaal zouden komen wie er niet aan hoorden; in één woord, de heele gereformeerde kerk zou weg zijn.

Ditzelfde nu grijpt in ons vaderland allerwege plaats onder de Synodalen. Men gevoelt het daar niet zoo meer, omdat men er reeds aan gewoon is. Men heeft b. v. een kerk, zeg: in Harderwijk, waarvan alle leden met de belijdenis instemmen. De kerk als zoodanig, zou men zeggen, heeft de ambten, den dienst des Woords en der sacramenten en der barmhartigheid. Maar neem daarnaast nu een kerk als in Hoorn b. v., waarin geen enkel dienaar of ouderling met de belijdenis instemt, of van de heiligheid der ambten het minste besef heeft. En in het ambt èn in de administratio verbi, sacramentorum, tabularum, is daar de forma gedenatureerd. De kerk van Harderwijk heeft nu te beslissen, of zij die kerk van Hoorn erkent of niet. Doet zij dit, dan blijkt het, dat ook de kerk van Harderwijk er geen ernst mede maakt, want indien zij meende, dat die eischen, waaraan zij zelf beantwoordt, voor elke kerk noodzakelijk moeten gesteld worden en onmisbaar zijn voor de instandhouding van de forma ecclesiae, dan mocht zij in geen gemeenschap leven met een kerk, die diezelfde eischen met voeten treedt. En wederom werkt dit door in de praktijk. Als iemand van Hoorn naar Harderwijk verhuist, moet hij als lid in het midden dier gemeente worden erkend, en tot het avondmaal worden toegelaten. Gaat men hiertegen in, dan zal de dwingende macht der hoogere besturen wel spoedig tusschenbeide treden.

Formeel genomen kan dus een kerk blijken niet te zijn aangetast, en toch gedenatureerd zijn in haar forma, omdat ze de keur op andere kerken heeft



laten glippen, en de ernst, die bij deze beoordeeling past, heeft prijsgegeven.

Bij het ontstaan van dit kwaad geldt de generale regel: alle kwaad komt in de personen op.

De personen, die in een kerk optreden, vinden in die kerk een forma, die tegen de natuur ingaat, gelijk Christus zelf en de Heilige Schrift tegen de natuur ingaan. Het is nu de roeping der kerk onze natuur te dwingen voor haar forma te wijken. Een kind van God wil dan ook niet anders. Door dien tegenstand van de natuur tegen de forma ecclesiae ontstaat altijd de poging, om wat in die forma de vrijheid belemmert te veranderen. Wint de ecclesia het in dien strijd, dan blijft alles goed, en moeten de anderen zich onderwerpen of weggaan. De forma ecclesiae toch wordt steeds gehandhaafd door personen. Gaan die personen, wien de handhaving is opgelegd, nu conspireeren met de personen, die de forma willen veranderd hebben, dan zien we dit geboren worden, dat men eerst de forma ecclesiae aan zichzelf overlaat, wel staan laat, maar niet opkomt tegen wie haar aantast, of wel, haar niet staan laat, maar de forma ecclesiae gaat wijzigen naar die persoonlijke neiging.

In ons vaderland hebben we dan ook met betrekking tot de forma ecclesiae drie perioden waargenomen.

1<sup>e</sup> periode van Dordrecht, toen men dwong zich aan de forma te conformeeeren, of anders de kerk te verlaten.

2<sup>e</sup> periode van steeds meerdere afwijking, terwijl men alles stil liet geworden. De drie formulieren van eenigheid moesten nog wel worden ondertekend; maar, werd er verder gehandeld tegen die formulieren in, dan liet men dat stil glippen.

3<sup>e</sup> periode: de afschaffing van de ondertekening der formulieren, en de verandering van de forma.

Dit aantasten van de forma kan geschieden, doordat men haar schendt per defectum of per excessum.

Men kan de belijdenis steeds meer afkappen, of wel, met Rome allerhande dingen aan de belijdenis toevoegen. Maar steeds is het een wijzigen van de forma naar de neiging van de personen.

Vooraf moet hierbij worden gelet op den band met andere kerken. Men kan een kerk hebben, die voor zich zelf de forma ecclesiae getrouw blijft, en in eigen boezen dwingt, zich er aan te conformeeeren, maar door den invloed van een gedeformeerde zusterkerk en in theorie en in practijk gedeformeerd wordt. Vroeger heeft men op dat kerkverband nooit gelet, omdat in den strijd met Rome daarvan geen sprake was, maar in onze dagen moet goed worden ingezien, hoe ook langs dien weg deformatie kan insluipen.

De laatste vraag is: wanneer deformatie is ingetreden, wat moet er dan gebeuren?

Ons antwoord is: daaruit vloeit voort voor een iegelijk, zonder onderscheid, maar met klimmende verantwoordelijkheid, naarmate de positie, die iemand inneemt in de kerk, de verplichting om elke poging aan te wenden, die de kerk tot haar forma terugbrengen kan.

Dit moet zoo absoluut mogelijk gesteld, omdat het zoo alleen kracht heeft. Wel erkennen we gradueel verschil; iemand van dertig jaar is meer verantwoordelijk, dan iemand van twintig; wie in het ambt staat, meer dan wie geen ambt bekleedt; een man meer dan een vrouw; maar dit gradueel verschil heft voor niemand de verplichting op, omdat in het aantasten van de forma ecclesiae de eere van Christus wordt aangetast. Gelijk elk onderdaan gehouden is voor zijn koning op te komen bij een oproer, zoo ook is elk lid der kerk geroepen voor de eere van koning Jezus op te komen, wanneer de forma ecclesiae wordt aangerand.

In de tweede plaats: Hoe moet de quaestie worden gesteld?

Ons antwoord is: dat de juiste forma ecclesiae voorgehouden en de onverbiddelijke eisch gesteld worde, dat de kerk terugkeere, en weder aan de ware forma ecclesiae ga beantwoorden.

Ook dit stellen we zoo absoluut mogelijk. We mogen hierbij niet gaan kalefateren. Dan geven we toe, dat een afwijking van de forma ecclesiae geoorloofd is en daarmee zijn we alle veerkracht van handelen kwijt. Dit nu is geen platonische stelling, maar wil zeggen, dat alle reformatie er toe moet leiden, dat of de kerk haar rechte forma herneme, of dat ik zelf uit die kerk uitga. Dan alleen heeft die handeling kracht. Elke reformatie moet steeds zeggen: gij, kerk, zult gehoorzamen, of gij ontbindt mij van gehoorzaamheid aan u. Gij zult het met Christus houden, of ik houd het niet langer met u.

Die forma ecclesiae moet natuurlijk worden voorgehouden uit Gods Woord. Daaruit mag alleen alle recht tot reformatie worden ontleend. Van eigen theorieën mag nooit sprake zijn. Eerst wanneer alle strijd uitsluitend gestreden wordt op het terrein van Gods Woord, wordt het persoonlijke en subjectieve aan alle optreden ontnomen, en de kerk in haar deformatie gedaagd voor de eenige rechtbank, waarvoor zij mag worden gedagvaard: de autoriteit van Gods Woord.

Daarbij geldt de regel, dat tot de ambtsdragers het eerst deze roeping komt: allereerst tot de dienaren, dan tot de ouderlingen, daarna tot de diakenen. Maar, waar de ambtsdragers nalatig blijven, devolveert de verplichting op de geloovigen.

Heeft men nu een op zichzelf staande plaatselijke kerk als eenheid op zichzelf gedacht, dan is het proces voor de reformatie ten einde, zoodra de kerkeeraad van die kerk weigert tot reformatie over te gaan.

Staat de kerk niet geïsoleerd, maar leeft ze in verband, dan moeten pogingen worden aangewend, om de meerdere vergaderingen te bewegen, die kerk daartoe te dwingen. Is dat proces afgelopen, en gebleken, dat langs dien weg geen reformatie mogelijk is, dan mogen de geloovigen de poging tot reformatie opgeven, en hebben zij het recht tot de instelling van andere ambten over te gaan. Eerst echter moet dat geregelde proces zijn afgelopen en tot niets geleid hebben. Nooit mag men evenwel in dat geval zeggen: nu zal ik maar in de gedeformeerde kerk blijven leven. Dan moet men zelf optreden, om de forma nieuw en naar den eisch van Gods Woord in het midden der wereld te openbaren,

Twee opmerkingen voegen we hieraan toe.

1<sup>e</sup> Geheel dit werk, om een gedeformeerde kerk weêr tot haar juiste forma te brengen, moet geschieden naar den regel van Christus, d. w. z. niet door geweld, maar langs den weg van overreding en overtuiging.

Menige kerk is gedenatureerd, zonder dat de leden het zich bewust zijn, en hun verplichting gevoelen. Hier geldt: „zij weten niet wat ze doen.” Dan moet alle hoogmoedig optreden verre gehouden, maar een bidden om vergiffenis uitgangspunt zijn. Met vermaning moet dan gearbeid en op de conscientie gewerkt worden. Juist dan komt aan het licht, of het is: „zij weten niet wat ze doen”, of wel, dat er moedwil in het spel is. Ontmoeten we een teedere conscientie voor God, zoo zal die wijken voor den innerlijken drang; maar stuiten we op moedwil en hardnekkig verzet, zoo wekken onze pogingen bitterheid.

2<sup>e</sup> Bij dit beoordeelen van de deformatie der kerk mag men nooit overijld of preutsch te werk gaan.

Ten allen tijde zijn er schismatieke geesten geweest, die om het een of ander, dat op de forma ecclesiae was aan te merken, met die kerk eenvoudig braken. Daarin gist een geest van zelfgenoegzaamheid, betweterij en van kerkelijke preutschheid, die wil scheuren en verdeelen, en niet heelen. Daarom zijn we gewaarschuwd, dat we wel weten, of de forma is aangetast, of wel, dat het een of ander misbruik is binnengeslopen.

Het is maar de vraag, of de kerk partij kiest voor het kwaad, er het schild voor opheft. In de kerk van Amsterdam b.v. heeft men een tijdlang gestaan voor iets, wat den indruk maakte deformatie te zijn, doch men heeft uitgelokt, dat de kerk zich zóó beslist uitsprak, dat het geen twijfel meer liet, dat zij het kwaad willens en wetens handhaafde. Toelating van loochenaars van den Christus aan het heilig avondmaal werd oorzaak der breuke. Aan den kerkeraad van Amsterdam werd belet dit kwaad uit te snijden. Bij de ambten is nu het bederf gemakkelijk te zien, omdat de verwerping van het ambt, als door koning Jezus ingesteld, geen geheim meer is bij allerlei dwaalgeesten, als Rationalisten enz. Ook bij het ministerium verbi et sacramenti, omdat de tegenstelling van hetgeen een kerk van

Christus eischt, en de practijk, die wij in deze dagen zien, zoo luculent mogelijk is. Maar er zijn tijden mogelijk, waarin dit niet zoo luculent is. In de dagen van Dordt b. v. ging de strijd tegen mannen, die in onzen tijd voor orthodox zouden doorgaan. Ds. Huet vond indertijd een boekje van arminiaansche Kampensche predikanten, waarop stond: „*gereformeerde* predikanten te Kampen.” Hij gaf dit uit, en meende, dat het heel wat goeds was. Hieruit blijkt, dat deformatie schuilen kan in wat niet zoo in het oog springt, zoodat in zulk een tijd veel meer overleg en omzichtigheid noodig is, om tot het constateeren van daadzaken te komen. Waarom? Omdat er ten allen tijde menschen zijn, die gaarne een schibboleth opheffen, en het een of ander bij hen geliefd dogma op de spits drijven Zoo in Amerika de quaestie van het Supra- en Infra-lapsarianisme. Bij ons, van de voorwerpelijke en onderwerpelijke richting. Dat is het tot keursteen stellen van een stuk der waarheid, dat onze bijzondere voorliefde heeft. Zoo wordt het subjectivisme in de kerk gebracht. Daarom moet een ieder wèl toezien, of hij gerechtigd is, de forma der kerk als gedenatureerd te verklaren. Calvijn schreef breede vermaningen, om daarop toe te zien. Ten onrechte heeft men van synodale zijde daarop beroep gedaan. Ook voor ons blijven die vermaningen van den Geneefschen Hervormer haar volle kracht bezitten. Alleen als men teeder voor God staat en diep zijn verantwoordelijkheid gevoelt, en als de overtuiging bevestigd is, dat de forma ecclesiae is aangetast, mag men die forma als gedenatureerd verklaren. Iemand, die dat wezenlijke, alles afdoende in de forma voorbijziet, doet zijn plicht niet en vergriipt zich aan de verantwoordelijke positie, waarin God hem heeft geplaatst.

---

## § 10. *De notis ecclesiae.*

Het dogma *de notis ecclesiae* is opgekomen uit reactie tegen de deformatie der kerk, en met name, toen zich als gevolg van haeresie en schisma, altaar tegen altaar verhief.

Niettegenstaande dezen polemischen oorsprong heeft dit dogma thans ook positieve beteekenis, om het eigenlijke karakter van de kerk als instituut, niet als organisme, te bepalen. Wel toch heeft ook de kerk als organisme notae, die als zoodanig ook in de confessie worden aangeduid, maar het is de aard dezer notae, dat ze niet genoeg een palpabel karakter bezitten, om tot beslissing te kunnen leiden; en waar men dit toch met deze notae poogt te bereiken, verloopt men ongemerkt in Labadisme of een daarmee verwante spiritualistische dwaling. De notae van het organisme toch kunnen geen ander dan een onzichtbaar karakter dragen en in de belijdenis en den wandel der geloovigen slechts uitkomen voor zooverre deze blijk zijn van hun levensvernieuwing en aanhoorigheid tot het Lichaam van Christus. Dientengevolge bestaat tegen de bruikbaarheid van deze notae het driedelig bezwaar:

1<sup>e</sup> dat de individueele geloovige buiten staat is, om over de belijdenis en den wandel van alle overige leden der kerk ook maar bij benadering een eenigszins juist oordeel te vellen.

2<sup>e</sup> dat deze belijdenis en wandel ook geveinsd kunnen zijn en alsdan niet langer als notae van het organisme dienst kunnen doen.

3<sup>e</sup> dat bij elk oordeel, dat op deze notae rust, het zaad der kerk en geheel de rijkdom van het verbond wegvalt.

Anders staat het daarentegen met de notae der *ecclesia formata* of *instituta*. In haar toch komen de geloovigen niet tot een individueele, maar tot een gemeenschappelijke actie, en is dus uit te maken, of deze actie conform de door Christus gestelde norma is, en alzoo dienst kan doen, om instrumenteel de actie van den Christus te laten werken.

Als zoodanig nu spreekt dit dogma uit, dat de *ecclesia formata* twee notae *necessariae* heeft:

1<sup>e</sup> het ministerium verbi;

2<sup>e</sup> de *administratio sacramenti*.

De *disciplina*, die door sommigen hier als derde bij is gevoegd, levert geen coördinatum voor deze twee, maar is alleen een bijkomend hulpmiddel, om de beide eerste notae reëel te doen zijn. Zonder tucht toch, is zoo min uit het ministerium verbi als uit de *administratio sacramenti* het bederf te weren.

Meer zou er dan ook voor te zeggen zijn, om er als derde nota de *administratio tabularum* aan toe te voegen, maar ook dit toch wordt beter gemeden, om reden de dienst der barmhartigheid practice elk specifiek karakter mist en zijn parallel ook buiten de kerk vindt in de philanthropie.

Evenmin eindelijk kan de goede kerkregeering, het *regimen ecclesiae*, als nota met de beide eerste gecoördineerd worden, overmits het regimen slechts strekt, om evenals de *disciplina* aan de beide aangewezen notae realiteit en duurzaamheid te waarborgen.

Wat men ook wel gepoogd heeft, om de *confessio* tot nota te verheffen, mag daarom niet toegelaten, omdat de *confessio* niet is dan een summiere *predicatio* verbi, die tot de wereld uitgaat, als herkenningsteeken voor de kerken onderling dient, en in de *ecclesia formata* dienst doet bij de schifting voor het ambt en de toelating tot het sacrament.

Wat ten slotte Rome ten opzichte van dit dogma wil, is niets dan een zichzelf tot norma stellen, waarbij het juist aan de vaststelling der notae, om zichzelf te keuren, ontbreekt.

Het gebruik van de in dit dogma vastgestelde notae is drieërlei :

- 1<sup>e</sup> voor elke kerk om zichzelf te keuren ;
- 2<sup>e</sup> voor den geloovige, om de kerk te keuren ;
- 3<sup>e</sup> voor de kerken, om elkander onderling te keuren."

### Toelichting.

Allereerst sta op den voorgrond : We hebben hier te doen met een *dogma*.

Dit wil zeggen : die notae zijn het resultaat van een worsteling, die in den boezem der kerk heeft plaats gegrepen. 't Is een geheel erroneuse voorstelling, dat de dogmata zoo maar uit den bijbel zouden genomen zijn. Veel theologen, die, toen de dogmata er eenmaal waren, zonder veel van kerkhistorie te weten, een dogmatiek schreven, waren van meening, dat de dogmata op dezelfde wijze in de kerk waren opgekomen. Doch zij vergissen zich zeer : zij hebben het resultaat, terwijl de eerste mannen zonder dat begonnen. Duidelijk is dit bij de leerstukken der Drieëenheid en der Godheid van Christus, omdat daarbij al te klaar is, hoe uit een gisting die twee dogmata zijn opgekomen. Bij een man als Polycarpus zullen we natuurlijk geen uitgewerkt dogma van de Tri-

niteit vinden, maar in de zesde eeuw hebben de theologen dezelfde identiteit van de dogma. De oorzaak van dit verschil ligt hierin, dat die eerste menschen leefden in den tijd, die voorafging aan de worsteling, en die lateren, toen het resultaat dier worsteling reeds was verkregen.

Ook de manier van Böhl, die begint met den bijbel te gaan onderzoeken, is verkeerd.

Wie gaat schrijven, bezit de dogmata, die hem uit den stroom van het kerkelijke leven zijn toegekomen, en slaat den bijbel op, alleen om de waarheid van het dogma te staven.

Ditzelfde is geschied bij de *notae ecclesiae*. We hebben ze expres een dogma genoemd, omdat men anders allicht zou denken, dat het spreken van de notae ecclesiae slechts een verzinsel of uitvinding is. Neen, ze zijn een dogma, en daarom is er in de confessie een afzonderlijk artikel aan gewijd.

Cf. Art. 29. In het eerste gedeelte wordt zeer duidelijk uitgesproken, dat bedoeld zijn de notae van de ecclesia formata, want de hypocrieten, waarvan sprake is, hooren niet tot het organisme; bovendien blijkt het duidelijk uit de woorden: „*maar wij zeggen, dat men het lichaam en de gemeenschap der ware kerke onderscheiden zal van alle sekten*” enz. Van een lichaam, een *corpus* is eerst sprake als de kerk een forma verkregen heeft, en van *gemeenschap* alleen, als ze geïnstitueerd is.

Onze confessie stelt ook wel de *predicatio Evangelii* en de *administratio sacramenti* op den voorgrond, maar laat daarna volgen: „*zoo de kerkelijke tucht gebruikt wordt, om de zonden te straffen.*” En dan: „*kortelijk, zoo men zich aanstelt naar het zuivere Woord Gods*”, enz. Formeel doet zij het dus voorkomen, alsof die drie, ja zelfs vier zaken, gecoördineerde notae zouden zijn.

Hierop komt de confessie in dit art. 29 tot een geheel ander deel. In het tweede gedeelte worden de *notae van het organisme* genoemd. Immers, van de notae der christenen wordt gehandeld: „*En aangaande degenen, die van de kerk zijn, die kan men kennen uit de merkteekenen der christenen, te weten uit het geloove*” enz.

Dus wordt in de belijdenis wel degelijk van de notae als van een dogma gehandeld, als van een belangrijk punt, waarover de kerk zich heeft uit te spreken, en dan niet alleen van de notae der kerk als instituut, maar ook als organisme.

De kennis van de notae necessariae eener kerk is niet noodig, zoolang de kerk gezond blijft.

Daarom heeft de kerk van Christus eeuwen lang bestaan, zonder dat naar de notae ecclesiae werd gevraagd. Alles wat zich als kerk aandiende was kerk. Maar, toen door haeresie en schisma allerlei vereenigingen van menschen

zich aanmeldden als kerk, en zich plaatsten tegenover de wezenlijke kerk, ontstond de vraag: Wie is nu de kerk? De fons solutionis moest worden gezocht, en onderzocht, wie de ware kerk inderdaad was. Wanneer zich in een land twee personen aanmelden, de pretendeeren dezelfde persoon te zijn, dan moet dit worden uitgemaakt. Zoo ook is in de kerk de behoefte en de noodzakelijkheid van de notae characteristicae ontstaan, toen twee pretendente kerken tegenover elkaar gingen staan.

Natuurlijk is deze behoefte het sterkst gevoeld tijdens de Reformatie in de 16<sup>e</sup> eeuw. Rome zei: Wie van mij afgaat, is geen kerk van Christus, en de bestrijders van de Roomsche hierarchie maakten eveneens aanspraak de kerk te zijn. Beide stonden na korten tijd absoluut pretendeerend tegenover elkander. De een maakte den ander voor een valsche kerk uit.

Tevens kunnen we hieruit gemakkelijk nagaan, waar het dogma van de notae der kerk het eerst is opgekomen. Natuurlijk incumbit probatio op de pretendente, niet op de oude kerk, die in het bezit van den titel was. In de middeleeuwen bestond maar één kerk; men kende geen andere. Daaruit volgde, dat, toen het op bewijsvoering aankwam, Rome niet zei: „ik zal mijn titel bewijzen”, maar Gereformeerden, Lutherschen enz. het bewijs moesten leveren. Inderdaad, zoolang de kerk onder de hiërarchie in de middeleeuwen voortleefde, heeft men zich nooit met het dogma van de notae ecclesiae ingelaten; maar bij de Reformatie is die quaestie subtiel uitgemaakt.

De eerste Roomschen, die er zich mede inlieten, waren Petrus Canisius (de schrijver van den Roomschen Catechismus) en Bellarminus. Bellarminus noemde twaalf notae op, waaruit voldoende blijkt, dat we met geen dogmatische formule te doen hebben. Steeds was het: wie aan den stoel van Rome was aangesloten, behoorde tot de kerk; de anderen niet. Wel heeft men zich beroepen op het *una, sancta, catholica*, maar dit was slechts noodhulp; immers het „*sancta*” kan nooit nota zijn van de *ecclesia visibilis*; van het „*una*” was geen sprake, waar naast de Roomsche een Grieksche kerk stond, en van het *apostolische* kon alleen daar gesproken worden, waar de apostelen zelf een kerk hebben gesticht.

De zaak evenwel geraakte in een moeielijk gedrang. Het stond niet zoo eenvoudig, als men oppervlakkig wel denken zou.

Reeds in art. 29 van onze confessie hebben we eenige verwarring gezien.

In den aanhef van dat art. 29 worden wel opgenoemd de wezenlijke notae *ecclesiae formatae*, maar daarbij blijft het niet. Na deze opgenoemd te hebben, gaat de confessie handelen over een heel ander punt, n.l. waaraan men de geloovigen kennen kan.

Hoe kwamen onze vaders daar nu aan?



Waarom dit tweede punt er niet afgelaten, waarin immers gehandeld wordt over de notae van het *organisme* der kerk, van de *personen*, die er toe behooren?

Doch er is nog een incongruentie. Om aan te duiden, wat een valsche kerk is, had men eenvoudig moeten zeggen: die kerk, waarbij de notae ecclesiae formatae, die in het begin zijn opgenoemd, *niet* worden gevonden, en toch pretendeert kerk te zijn. Maar, de confessie, de valsche kerk willende teekenen, geeft weer aparte notae van de valsche kerk: „*Aangaande de valsche kerk, die schrijft zich en harer ordinantiën meer macht en autoriteit toe, dan den Woorde Gods, en wil zich het juk van Christus niet onderwerpen; zij bedient de sacramenten niet, gelijk Christus in zijn Woord verordend heeft, maar zij doet daar af en toe, gelijk als het haar goed dunkt; zij grondt zich meer op de menschen dan op Christus; zij vervolgt degenen, die heiliglijk leven naar het Woord Gods en die haar bestraffen van hare gebreken, gierigheid en afgoderij.*” Dit is natuurlijk niet goed. Wanneer ik de kenmerken opnoem van zuiver goud, dan is het valsch goud, al wat zich als zuiver goud aandient, maar de kenmerken mist.

Drie dingen moet men dus in art. 29 wèl uiteenhouden:

- 1<sup>e</sup> de notae ecclesiae formatae;
- 2<sup>e</sup> de notae organismi ecclesiae;
- 3<sup>e</sup> de notae ecclesiae falsae.

Hoe zijn nu, deze vraag stelden wij, — die drie dingen zoo incongruent bijeen gevoegd?

Wanneer de strijd over deze quaestie was opgekomen, nadat allerwege de worsteling tusschen Rome en de Reformatie tot afloop was gekomen, dan zou de confessie zich tot het eerste gedeelte hebben bepaald. Maar de confessie is opgesteld in de hitte van den strijd, en in een tijd toen de meeste kerken der Reformatie nog niet tot formatie waren gekomen. Daarom moesten ook de notae van het organisme der kerk worden aangegeven. Een voorbeeld. Wanneer ik kom in Helmond, en daar een Roomsche kerk vind en verder eenige geloovigen, dringt zich de vraag op: met wie van die geloovigen moet ik nu in Helmond tot kerkformatie komen? Aanstonds gevoelt men, dat ik nu andere notae noodig heb, behalve die van de ecclesia formata, n.l. ook die van de geloovigen. Alleen de notae ecclesiae formatae zou ik noodig hebben, wanneer in een plaats de kerk reeds tot formatie gekomen was, maar waar dit niet het geval is, heb ik de notae der geloovigen tevens noodig, om te weten, of ik nu met die menschen werkelijk mag samenwerken in het oprichten van ambten, den dienst des Woords en der sacramenten. Daarom luidt het tweede gedeelte van art. 29, na het opnoemen van de notae ecclesiae formatae: „*En aangaande degenen, die van de kerk zijn, die kan men kennen aan de merktee-*

*kenen der christenen, te weten aan het geloove, en wanneer zij, aangenomen hebbende den eenigen Zaligmaker Jezus Christus, de zonde vlieden, en de gerechtigheid najagen; den waren God en hunnen naaste liefhebben; niet afwijken noch ter rechter- noch ter linkerhand, en hun vleesch kruisigende met zijne werken."*

Dit nu leek zeer schoon, maar hierbij geraakte men in het fataal gevaar, dat de een den ander zou gaan keuren, en men in de Labadistische wateren zou verzeilen. Dat gevaar zagen de vaders aan alle zijden. Daarom voegden zij er de volgende zinsnede aan toe, opdat men nooit een kerk verwerpen zou, omdat er leden in zijn, die zonden en tekortkomingen hebben: „*Alzoo nochtans niet, alsof daar nog geen groote zwakheid in hen zij, maar zij strijden daartegen door den Geest alle dagen huns levens; nemende gestadiglijk hunne toevlucht tot het bloed, den dood, het lijden en de gehoorzaamheid des Heeren Jezus, in denwelke zij vergevinge hunner zonden hebben, door het geloove in Hem."*

Hierdoor werd reeds in die dagen de keur der personen bemoeielijkt.

Op deze wijs is dus dit tweede deel te verklaren.

Met het oog op den tegenwoordigen toestand voegen wij hieraan iets toe.

Op het oogenblik is die keur niet zoo moeielijk, dewijl wij met niemand te doen hebben, of hij heeft tot een kerkformatie behoord.

Van den anderen kant heeft zich een confessie ontwikkeld, die toen ter tijd nog niet bestond.

Op wie doelde dan vooral het tweede deel van art. 29?

Niet zijn de Roomschen bedoeld, maar de eigenlijke strekking van dit deel van het artikel ligt in het groote aantal Anabaptisten, die in ons land verkeerden. De eersten, die in ons land van Rome zich afwendden, waren niet Gereformeerden, maar Wederdoopers, en de eerste poging der Calvinisten is geweest, om al die dolende groepen tot een behoorlijke kerkelijke formatie te brengen. Nu ontstond echter de vraag: Mogen we met al die Anabaptisten samen een kerk formeeren? We zien dus tegen wie die heele keur is gericht; en dewijl juist de Anabaptisten in dienst des vleesches verliepen, voegt de confessie er aan toe: „*hun vleesch kruisigende met zijne werken."*

Wanneer we dus zeggen, dat in dit artikel zekere incongruentie is, dan bedoelen we dit dogmatisch en logisch. Eene belijdenis echter is geen dogmatisch opstel, maar het spreken der overtuiging, met het oog op de personen en toestanden, waaronder men zich geplaatst ziet. De vaders zagen zich in hun tijd genoodzaakt, naast de notae ecclesiae formatae, notae te geven voor de personen, met wie men de formatie der kerk mocht ter hand nemen.

Wat nu het derde deel betreft, dat de confessie in Rome niet alleen aanduidt de absentia notarum, maar ook de ergerlijkheden en gruwelijke afwijkingen, zij opgemerkt, dat dit *toen* geen kwaad kon, maar *wel in onzen tijd*.

Nu zegt men, misbruik makende van dit artikel: we oordeelen naar hetgeen daar staat. Laat er ons evenwel op letten, dat in Rome het kwaad niet meer in de primaire, maar in de secundaire formatie verkeerde, dus veel tastbaarder dan in de primaire. Daarom was het toen zoo gemakkelijk in die secundaire formatie de ziekte-toestanden te teekenen. Wie echter hiervoor geen oog heeft, laat, dit lezende, voor *kerk* doorgaan, waar in een kerk zich die secundaire verschijnselen nog niet voordoen. Daarentegen een kundig geneesheer heeft reeds de eerste fijne verschijnselen het opkomen der pokziekte gezien, en behoeft niet eerst te wachten, totdat het geheele lichaam overdekt is met pokken. Men mag niet zeggen: een kerk, waar het nog niet komt tot openlijke vervolging enz., is nog een echte kerk. Een echte kerk is alleen een kerk, die de notae nog bezit. Bij ziekte evenwel, zullen zich de verschijnselen in stadiën vertoonen; en zijn de verschijnselen in het primaire stadium aanwezig, dan is de kerk reeds niet meer echt.

Het was noodig eenigszins in het breede dit artikel te bespreken, daar nog niemand opstond, om dit artikel in zijn ware beteekenis toe te lichten.

Nu de zaak zelf.

In de paragraaf wordt vermeld, dat ook het *organisme* der kerk notae heeft, en niet alleen de *ecclesia formata*. Maar wat geeft dit nu? Is het niet beter van die notae *organismi* niet te spreken, als men die toch niet palpeeren kan?

Aan de notae *organismi* hangt een hoog en heilig belang. Let ik alleen op de notae *ecclesiae formatae*, en sluit ik het oog voor het organisme, dan kom ik tot de conclusie, dat alleen mijn kerk *de kerk* is en buiten mijn kerk geen Lichaam van Christus bestaat.

Laat ons dit toepassen op wat onze hervormers uitspraken ten opzichte van de kerk van Rome. Onze vaders, in het hardst van den strijd, hebben nooit gezegd, dat buiten het terrein van de reformatie geen kerk van Christus was. Neen, zij zeiden: het terrein van de kerk strekt zich uit, zoover de doop gaat. De Grieksche, Armenische, Koptische kerk enz. hebben zij steeds gerekend tot de kerk van Christus. Als het aantal christenen op de wereld moest worden aangegeven, dan werden Roomsche, Grieksche, en andere bevolkingen er bij opgenomen. De Reformators, en Calvijn bovenaan, verklaarden uitdrukkelijk, dat onder de *falsa forma* van de Roomsche kerk nog goede elementen scholen. En dit is niet zoo bedoeld, dat er een enkel kind Gods onder was, — dan toch ware het begrip organisme verloren — maar dit is de zaak, dat God-Drieëenig nog genadekrachten laat uitgaan ook naar dat deel der christelijke kerk. Ook op dat terrein zijn nog werkingen des Heiligen Geestes. Zij zeiden, dat dit hieraan openbaar werd, dat er nog — zij het onder een deksel — bestanddeelen der waarheid verspreid en aan de

mensen gebracht werden, en nog geschriften van hen uitgingen, waaruit bleek, dat er nog een heilige aanbidding voor den Heere opging.

Kort gezegd: wie alleen let op de notae ecclesiae formatae, geeft prijs de catholicitas ecclesiae.

We hebben nu reeds meer dan dertig formaties van de kerk. Nu van tweeën één: of de notae ecclesiae formatae prijsgeven en zeggen: het zijn alle goede formaties. — Dan is alle verschil tusschen de ware en de valsche kerk opgeheven. Dan is het dwaas nog te hechten aan den kinderdoop, wanneer de Gereformeerde kerk toch gelijk staat met een Baptisten-kerk. — Of we moeten de notae ecclesiae formatae vasthouden, en een afwijkende forma afkeuren, maar dan ook van den anderen kant zeggen: ook waar geen ecclesia bene formata is, kan toch het organisme van Christus' kerk aanwezig zijn, en kunnen toch genadekrachten werken. Onder de mala forma schuilt dan nog een stuk van de kerk van Christus, waarin Hij werkt, ook al blijft het wenschelijk, dat men ook daar hoe eer hoe beter tot een forma purior, zoo mogelijk purissima, kome.

Nu komen we tot de vraag, wat het gebruik van de notae organismi is ook dan, wanneer men in een kerk leeft, die reeds tot de formatie gekomen is. Hierboven bespraken we de necessitas notarum organismi met het oog op de personen, met wie men tot een kerkformatie moest samenwerken. Doch ook de ecclesia formata zelf gebruikt die notae organismi *bij het keuren der leden*.

1<sup>e</sup> Wanneer in een stad of dorp een ecclesia bestaat, en iemand verzoekt tot die ecclesia te mogen toetreden, dan moet het altijd aan die plaatselijke kerk vrijstaan dien persoon toe te laten of te weigeren. Tegenwoordig, wanneer men zich aanmeldt bij een andere plaatselijke kerk, die in dezelfde gemeenschap leeft, meent men algemeen, dat het vanzelf spreekt, dat men wordt opgenomen. Nu is het bij de meeste kerkelijke formatiën wel niet zoo sterk als bij de Nederlandsch Hervormde kerk, maar toch, de algemeene geest, die heerscht, huldigt een landskerk, waartoe men behoort, waar men ook wone. Hiertegenover stellen wij beslist: elke plaatselijke kerk is een totum in se, en heeft het recht te besluiten, wien zij al of niet in haar corpus zal opnemen.

2<sup>e</sup> De kerk heeft dáár keur uit te oefenen, waar in de kerk gedoopten zich aanbieden voor het heilig avondmaal. De kerk gaat alsdan met die personen stipulatiën aan.

3<sup>e</sup> De kerk keurt enkele leden bij de discipline. Ook wanneer iemand is toegelaten, heeft de kerk onverkort het recht, dien persoon te bannen.

Deze keur nu kan niet gaan naar de notae ecclesiae formatae: predicatio

Euangelij et administratio Sacramenti. Hiermede toch heeft het lid niets te maken. De eenige notae, die hier gelden, zijn die, waardoor kan worden uitgemaakt, of deze of gene werkelijk tot het organisme van Christus behoort.

Willekeur mag hierbij nimmer in het spel komen. Men heeft wel eens gedacht, dat een persoon, die eenmaal in de kerk was, doch voortdurend tot allerlei moeilijkheden aanleiding gaf, maar eenvoudig moest worden afgesneden; of, dat een arme, van wien men meende, dat hij zich aanmeldde ter wille van de bedeeling, maar liefst moest worden afgewezen. Het een en het ander is ongeoorloofd. Daarom moeten de notae organismi alleen als keur worden aangelegd. Zoolang niet de wettige overtuiging is verkregen, dat iemand niet behoort tot het organisme van Christus, moet hij worden geduld. Zulk een arme b. v. kan de kerk op haar weg worden gesteld, opdat zij offervaardigheid en barmhartigheid leere oefenen. *Keur*, maar nooit *willekeur*!

Welke is dan de maatstaf? Heel eenvoudig: de wedergeboorte.

Maar — de wedergeboorte is niet te constateeren!

Zou men dan de bekeering niet als maatstaf mogen nemen?

Neen! want iemand kan zijn nog niet bekeerd, en toch wedergeboren, en deswege tot de kerk behooren.

Door deze moeilijkheid is men er toe moeten overgaan, de uiting van de inwendige teekenen naar buiten als keur te nemen. Vandaar de bekende formule: *belijdenis en wandel*, de twee notae van de al of niet aanhoorigheid aan het organisme.

Deze notae staan echter niet ter beoordeeling aan de enkele leden, dan toch vielen we terug in het Labadisme — maar uitsluitend aan de kerk in haar geheel.

Bij de formatie eener kerk is er nog geen kerkeraad, en moeten dus de geloovigen wel elkaar onderling keuren. Maar, waar de ecclesia formata bestaat, keurt het ambt namens de leden der kerk de leden van de kerk.

Dus: 1<sup>e</sup> de beide notae zijn: belijdenis en wandel.

2<sup>e</sup> de uitoeffening van deze keur berust uitsluitend bij den kerkeraad.

Waarom kan deze keur niet aan de enkele geloovigen worden overgelaten?

Op zich zelf zou er niets tegen zijn, dat een kind van God zijn broeder keurde, als hij het maar doen *kon*. Maar,

1<sup>o</sup>. hij *kan* het niet, omdat de beoordeeling van de belijdenis en den wandel van een persoon eischt een onderzoek; dit onderzoek eischt het oproepen van getuigen, en dit oproepen van getuigen eischt een macht, en die macht bezit niet de geloovige, maar het ambt. Bovendien, waar de ééne persoon den ander beoordeelt, is de maatstaf niet meer objectief, maar subjectief. Bij ieder geloovige treden sommige stukken der belijdenis op den voorgrond, andere op

den achtergrond. Waar A en B in één kerk zijn, is A een Infra-lapsariër en B een Supra-lapsariër. Beiden zijn in de kerk, en het ambt zal geen van beiden veroordeelen; doch, laat nu de personen keuren, en A zegt dat B niet deugt, en B zegt, dat A niet deugt.

Dezer dagen levert een boekje van een Amerikaansch predikant, Ds. Hulst, een sprekend bewijs hiervan. Hij is Infra-lapsariër, en wil eigenlijk de Supra-lapsariërs niet dulden. Morgen zal een Supra-lapsariër hetzelfde doen. Nu reeds komen er aanzoecken, om tegen dit boekje eens terdege te velde te trekken, en het Supra-lapsarianisme als het eenig ware standpunt aan te prijzen.

Dit nu rooft den vrede in de kerk. Dat onderling keuren is een kwaad, dat uit de kerk moet worden geweerd. In de kerk van Londen, door à Lasco gesticht, kwam het herhaaldelijk voor, dat de een den ander oordeelde en veroordeelde. Dezulken werden voor den kerkeraad geroepen en ernstig vermaand daarvan af te houden, en *zich zelf* te oordeelen, niet anderen.

20. In deze wereld bestaat τὸ ψεῦδος.

De hypocrisis in de comédie is, dat de acteur een heel andere rol spreekt, dan hij zelf is. Dit kwaad nu schuilt niet alleen in de comédie, maar ook in de kerk. Er zijn menschen, die de rol van den vrome zóó kunnen acteren, dat men werkelijk zou meenen met de allervroomste lieden te doen te hebben. Onder zulk een hypnose nu raakt zeer licht een enkel geloovige, maar veel minder gemakkelijk een kerkeraad, omdat daarin de kerk als kerk optreedt.

30. Het keuren naar dien maatstaf mag niet, omdat, wanneer men de keur den geloovigen zelf laat, de verbonds-leer, en de samenhang van de kerk van Christus in de geslachten weg is.

Wat is het fatale van het Labadisme?

We hebben dit steeds aanschouwd. Er is dan een zekere man of vrouw in een kring, die bekend staat als de verst gevorderde in de genade. Een tien- of twaalfstal zijn dan de echte kinderen Gods. Alle kinderen en jongelieden beschouwen zij als levende wezens, die niet meetellen. Als uitzondering is er dan één enkele, een kind van zeven jaar, dat heet bekeerd te zijn, en dit feit is dan zoo extraordinair, dat daarover een boekje wordt in het licht gegeven! Het schromelijk gevolg hiervan is:

a. verwaarloozing van de opvoeding,

b. dat het bederf onmiddellijk in het tweede geslacht opkomt. Gaat de geloovige toch keuren, dan wil hij niet blijven staan bij belijdenis en wandel, maar doordringen tot het innerlijke leven des geestes.

Het kenmerk daarentegen van het genadeverbond is juist, dat er werkingen Gods zijn, niet alleen actu, maar ook potentia. Nu gaat men die werkingen

potentia van onwaarde rekenen. Daardoor heeft er geen besproeiing plaats van hetgeen Gods potentia gewerkt heeft.

Daarom moet de keur verblijven aan de kerk in haar geheel, aan den kerkeraad, en in de tweede instantie ook aan de meerdere vergaderingen, omdat men, vooral in dorpen, maar al te veel met familierelaties te doen heeft.

Als laatste opmerking met betrekking tot de notae organismi, wijzen we er op, dat toch de keur der geloovigen *moet* opkomen, waar de kerkeraad zijn plicht niet doet.

Wanneer de burgerlijke rechter de misdaad niet wreekt, komt het lynchrecht, en dan het recht van noodweer. Durft de burgerlijke rechter geen recht spreken, of heult hij, zooals voor een tijd in Sicilië en Italië met de booswichten, dan moet men het zelf handhaven. Zoo ook in de kerk. Wanneer het hoogste judicium in een kerk toekomt aan een synode, waarvan voorzitter is een loochenaar van den Christus, dan is er geen kerkelijke rechtbank meer. Dan natuurlijk treden de enkele geloovigen keurend op, mits . . . niet om zich zelf in de plaats te stellen van den rechter, maar als de eerste stap, om weer tot de oprichting van een goede kerkelijke rechtbank te geraken.

*De notae ecclesiae formatae.*

Deze zijn twee :

- 1<sup>e</sup> de praedicatio verbi ;
- 2<sup>e</sup> de administratio sacramenti.

Allereerst moeten we opzoeken het gemeenschappelijk karakter dier twee :

- a. hetgeen in die notae ligt, bestaat niet in de wereld ;
- b. hetgeen in die notae ligt, komt niet op uit het natuurlijke leven ;
- c. nergens worden haars gelijke gevonden ; ze zijn specificae.

De prediking des Woords is geen godsdienstige toespraak ; -- die toch kunnen wij overal vinden, -- maar dit : dat er tot den zondaar een woord van God uitgaat, dat met goddelijk gezag is bekleed, en gebracht wordt door een man, gesteld in het ambt, namens God aangekondigd, alsof God het zelf aankondigde. Dit nu vinden we alleen in de kerk.

Hetzelfde geldt van de administratio sacramenti. Waren ze een kerkelijke plechtigheid, ze zou geen notae ecclesiae formatae zijn. Plechtigheden vinden we overal. Maar de administratio sacramenti is een door God aan zijn kerk verleende macht, waarin zij zóó verkeert, dat Hij zijn goddelijke genadewerkingen aan het gebruik dier sacramenten verbonden heeft. Dit wederom vinden we alleen in de kerk.

Beide, prediking des woords en bediening der sacramenten zijn dus in de eerste plaats *notae characteristicae, specificae.*

In de tweede plaats zijn ze *instrumenta actionis Christi in ecclesia.*

Heel goed zou men kunnen zeggen, dat slechts één nota noodig is : dat Christus een actie uitoefent. Dit kan echter niet nota zijn, omdat een nota steeds palpabilis moet wezen. Christus nu bedient zich van Woord en Sacrament, om met zijn genade en Geest op zijn kerk in te werken.

In de derde plaats zijn ze beide *ecclesiam formans*.

Wanneer ik notae zal hebben van een bloem, dan moeten ze datgene inhouden, waaruit de bloem voortkomt. Of de bloem rood of blauw is, is geen nota, maar accidenteel. Zóó ook moet de nota ecclesiae de formans zijn, waaruit de ecclesia formata geboren wordt. Ook dit is weer aan beide, den dienst des Woords en des Sacraments gemeen :

*door den doop* wordt men in de uitwendige gemeenschap van de kerk opgenomen;

*door de prediking des woords* worden de kerken geformeerd ;

*door de bediening des avondmaals* wordt de kerk als ecclesia formata uit den onbewusten in den bewusten toestand overgebracht.

Metterdaad dus, hebben deze beide notae deze gemeenschappelijke eigenschappen :

1<sup>e</sup> dat ze alleen aan de kerk eigen, en dus notae characteristicae sive specificae zijn ;

2<sup>e</sup> dat ze instrumenta actionis Christi zijn ;

3<sup>e</sup> dat ze formantes ecclesiam zijn.

Wanneer in een stad honderd geloovigen op kwakersche wijze bij elkaar leven, dan vormen dezen geen kerk. Een kerk vormen zij eerst, wanneer zij een geregelden dienst des Woords en der Sacramenten gaan oprichten.

We hebben ditzelfde gezien bij de oprichting van Evangelisatiën. Men meende evengoed te kunnen prediken in een Evangelisatie-lokaal als in een kerk. Toen ontstond de vraag : zouden we ook niet het avondmaal kunnen houden? Men meende, dit kon ook wel. Natuurlijk was dat geen avondmaal. Noch bediening des Woords noch der Sacramenten heeft plaats zonder lastgeving. Bij de quaestie van den doop, kwam de zaak eindelijk aan het licht. Men gevoelde : dat ging niet. Bij den doop werd men ingeschreven. En waarin zou dat gebeuren? Een Evangelisatie is een vereeniging van volwassen personen. Aan dit concrete voorbeeld tasten we, hoe eerst kerkformatie tot stand komt, wanneer ambten worden ingesteld. Vandaar dat men nu in veel Evangelisatiën de institueering heeft ter hand genomen, en den dienst des Woords en der Sacramenten heeft opgericht.

Uit den dienst des Woords en der Sacramenten schiet dus werkelijk een ecclesia formata op, gelijk uit den eikel de eikeboom voortkomt.

In de laatste jaren is men door *de Vermittlungs-Theologen* geheel van de goede baan afgeraakt.



Hun leuze is: „de belijdenis-kerken hebben hun tijd gehad. Er is een godmenschelijke natuur, die aan enkele personen wordt medegedeeld, en zij, die deze natuur verkregen hebben, vormen een corpus mysticum; *dat is de kerk.*”

De geheele Vermittlungs-Theologie vindt haar diepsten oorsprong daarin, dat ze wil verzoenen twee tegenover elkander staande machten, hetgeen alleen gebeuren kan, door de grenzen tusschen die twee uit te wisschen. Ze wil, als dat kan, het bewuste leven, dat uit de wedergeboorte opkomt, in overeenstemming brengen met het bewuste leven uit de natuur; of anders: theologie en filosofie vermengen. Dit nu verzwakt niet alleen de leer der zonde, maar wischt ten slotte ook de grenzen uit tusschen den Schepper en het schepsel.

Zeer juist is dit aangetoond door Dr. H. Bavinck in zijn bestrijding van de Ethische Theologie van Prof. Chantepie de la Saussaye.

In elk geval wordt de grens tusschen Schepper en schepsel niet absoluut gevat. Rothe, een der voornaamste Vermittlungs-Theologen, komt dan ook tot de conclusie, dat de kerk weg moet en alles moet worden opgelost in een volmaakten staat.

Het is aldus begonnen, dat men zei: niet te veel te moeten hechten aan de belijdenis-kerken. De inhoud des geloofs komt er zoozeer niet op aan, wanneer het maar in het hart wordt gevonden!

Een valsche Christologie was daarvan het onvermijdelijk gevolg: Christus is niet meer de Tweede Persoon van het goddelijk Wezen, die de menschelijke natuur heeft aangenomen, maar een mensch, die de volkomenheid van den mensch zóó juist representeert, dat Hij goddelijk is. Hij wordt voorgesteld als bezittende een godmenschelijke natuur, die, zooals we reeds zeiden, aan anderen wordt medegedeeld, waardoor een corpus mysticum ontstaat.

Het wezen der Hervorming wordt hierdoor ten eenenmale afgesneden.

Rome juist maakte de kerk tot een corpus mysticum, in welk corpus men door den doop werd ingelijfd, en waaruit de genadekrachten vloeiden. Feitelijk is dit de opheffing van het onderscheid tusschen de ecclesia visibilis en invisibilis.

Nu eenmaal de belijdenis van haar kracht was ontdaan, kwam men tot leervrijheid; — en waar is dan het onderscheid tusschen kerk en wereld? Belijders en loochenaars van den Christus wonen dan saam in dezelfde gemeenschap.

De Haagsche Synode schreef dan ook aan de geschorste dienaren van Amsterdam, dat „in de kerk moest nagisten, wat gist in de wereld.” De Heilige Schrift daarentegen leert, dat we, om de ecclesia formata te erlangen, het eerst te vragen hebben naar de belijdenis.

Duidelijk zien we dit aan het martelaarschap. Op zichzelf is het martelaarschap nog geen bewijs voor de waarheid. Augustinus wees hierop duidelijk in de dagen der Manicheëen. Neen, martelaar zijn (van *μαρτύριον*) beteekent getuigen, confessor zijn; en dit alleen geeft aan het sterven voor de zaak het karakter van het martelaarschap.

In Jesaja 8 zegt de Heere tot den profeet onder de ongerechtigheden van Achas: „Bind de getuigenis toe, verzegel de wet onder mijn leerlingen”; terwijl Jesaja aan de overheid des volks toeroept: „Tot de wet en tot de getuigenis.” De getuigenis, de wet, is juist hetgeen aan de kerk het eigenaardige karakter geeft.

Ook van de zonde is het eigenaardig karakter, dat zij opkomt door een woord. Satan redeneert met den mensch en zoo komt de zonde op in het bewustzijn en dringt zoo in het leven van den mensch.

De Gereformeerde kerk hield dan ook steeds staande, — en dit gaat regelrecht in tegen de ethische dwaling, — dat de wil geen eigen actie heeft, maar steeds het dictamen intellectus volgt (intellectus in den zin van bewustzijn). Eerst waar in het bewustzijn een besluit gevallen is, wordt de wil bewerkt, en daarna ontstaat de actie. Zoo wordt bij Eva en Adam het bewustzijn aangetast, een valsche conclusie getrokken, de zondige daad geboren. Zonde ligt dus eigenlijk in het bewuste leven.

God de Heere nu stelt tegenover Satans woord, het waarachtige woord der belofte: weêr dus eerst het woord.

Overal in de openbaring, waar God optreedt, geeft Hij nooit eerst een actie, iets geestelijks, of iets mystieks, *maar het woord*. Ook wanneer de apostelen in de wereld optreden, treden ze op met de getuigenis, en door deze hun prediking komt de omzetting tot stand. Johannes zegt dan ook, dat men een ketterschen mensch niet in zijn huis mag ontvangen. De ethischen daarentegen wonen met de grootste ketters saam in één kerk. En Paulus zegt, dat ieder, die een ander Evangelie verkondigt, vervloekt is; terwijl de ethischen niet schromen dezulken in het ambt te wijden.

Dit geheele denkbeeld, alsof de belijdenis-kerken hun tijd hebben gehad is dus alleen een uitvloeisel van den Pantheïstischen trek die aan het ethische beginsel eigen is, in strijd met de bepaalde uitspraken der Heilige Schrift, die dit punt regelrecht raken.

De *notae necessariae sive characteristicae*, waarop we hebben gewezen, moeten in de kerk *gelden*. Ze moeten niet nominatim worden uitgetrokken of op de luifel van den winkel worden geschreven, maar zeer beslist *gelden*.

We leggen hierop zooveel nadruk, omdat heden ten dage ook onder de Gereformeerden gevonden worden, die beweren dat dit *laten gelden* van de notae niet behoeft, als ze maar op den luifel staan geschreven. Als ze maar

als traditie een confessie hebben; en al ligt ze dood in een kist — ze bezitten toch de confessie nog! Zoo zegt men ook, dat alles nog goed is, wanneer men nog maar bij A, B of C de prediking des Woords vindt.

Hiertegen merken we echter op, dat we te doen hebben met de notae *ecclesiae*, niet van dezen of genen dominee, niet van een bepaalde godsdienstoefening. Dat is: de kerk, waarin een predikant optreedt moet *als zoodanig* het ministerium verbi en de administratio sacramenti hebben, en deze beide moeten aan den eisch beantwoorden. Wanneer nu in een kerk allerlei soort van menschen in het ministerium zijn, dan baat het mij niets, of daaronder nu ook een enkele goede is; het ministerium verbi als zoodanig deugt niet. De notae *ecclesiae* zijn afwezig, en daarom is de kerk verkeerd.

In de tweede plaats vloeit hieruit voort, dat, wanneer de notae *ecclesiae* als zoodanig gelden zullen, een kerk, die zuiver staat voor God, ook in een andere plaats geen andere corporatie voor kerk mag erkennen, die niet dezelfde notae vertoont. Houdt ze met zulk een kerk gemeenschap, dan breekt ze haar eigen kerkelijk karakter voor het aangezicht des Heeren.

Dat de notae moeten *gelden*, wil ook dit zeggen, dat de dienst des woords werkelijk moet beantwoorden aan het karakter, dat het ministerium Verbi dragen moet. Een dienaar moet het mandatum Dei ad peccatorem brengen, waardoor de zielen bewerkt worden en aan den Heiligen Geest het instrumentum geboden wordt om op de zielen te werken. De eenige strekking en uitwerking van den dienst des Woords moet dus zijn, vehiculum en instrument te zijn voor de actie des Heiligen Geestes, zoowel reddend als veroordeelend.

In de laatste plaats moeten de notae *ecclesiae* ook gelden in dien zin, dat ze door geen andere verschijnselen van het kerkelijke leven worden krachteloos gemaakt. Of ik aan een kerk al notae *ecclesiae* toeken, maar haar toch als een wereldsch instituut leervrijheid laat, dan derft die organisatie toch het karakter eener kerk.

Ten slotte moeten we nog bespreken het negeeren als notae *ecclesiae*, van wat men als zoodanig heeft willen opdringen.

1<sup>e</sup> *De disciplina*. Tot op zekere hoogte voegt ook onze confessie de discipline bij de kenmerken der ware kerk. Op zichzelf is daar niets tegen. Bovendien is onze confessie belijdenis der kerk en geen dogmatisch opstel. Maar we komen op tegen de bewering, alsof de disciplina zou zijn een nota formans.

a. De disciplina is geen nota specifica. Overal is discipline, in het leger, in de school. Ze is een algemeen verschijnsel van het menschelijk leven.

b. Ze kan niet zijn coördinatum van het ministerium Verbi en de administratio sacramenti. Een coördinatum is een ding, dat met een ander uit een zelfde beginsel vloeit.

Door het instrumentum van het ministerium Verbi en de administratio sacramenti vloeit hemelsche genade toe. Dit geldt niet van de disciplina.

Van het ministerium Verbi en de administratio sacramenti is Christus Auctor. Van de disciplina is de mensch auctor. Alzoo is zij geen coördinaat.

c. De disciplina is daarom geen nota, omdat zij vanzelf voortvloeit uit de administratio Verbi et sacramenti. Men kan geen praedicatio verbi zuiver houden zonder disciplina op den prediker des Woords, en geen bediening van het sacrament zonder disciplina op de membra.

2<sup>e</sup> *De diaconie*. De diaconie heeft men als nota willen stellen, wijl ze een ambt presenteert. Maar :

a. De diaconie is weer aliquid generale, niet specificae.

Barmhartigheid wordt op elk terrein bewezen. Overal is de neiging aanwezig om in nooden te voorzien. Tal van philanthropische vereenigingen treden op. Ook zijn er gevallen waarin de overheid in bepaald gebrek moet voorzien.

Is dan toch in de diaconie niets bijzonders? Jawel. De diaconie heiligt de philanthropie, omdat ze vraagt gaven voor den Heere Jezus, die ze in naam des Heeren Jezus uitdeelt. Dit is zeer zeker een eigenaardig karakter. Maar, dit maakt haar zoo weinig tot een nota specifica, dat in de eerste kerk te Jeruzalem niet eens diakenen aanwezig waren, maar de apostelen die bediening der barmhartigheid waarnamen. Eerst later werden aparte mannen daarvoor aangewezen, om den grooten arbeid der apostelen. Hun aanstelling was dus accidenteel. Ook nu is nog zeer wel een kleine kerk denkbaar, waar de predikant de taak der diaconie waarneemt. Waar Paulus gemeenten stichtte, worden aanstonds ouderlingen aangesteld; niet steeds dadelijk diakenen.

b. Het diakonaat kunnen we ook van een andere zijde bezien, n.l. van de zijde van het christelijk communisme. Inderdaad is het een waarheid, dat God een kerk een zeker vermogen geeft, waarvan allen kunnen leven. Niet één in de gemeente mag gebrek lijden. Doch, — diezelfde gemeenschap vinden we ook in het huisgezin. Ook in dien kring is men verplicht van Godswege voor elkaar te zorgen. Kinderen zijn, zoo noodig, geroepen hun ouders te onderhouden. Ook dit is dus geen nota characteristica voor de kerk.

3<sup>e</sup> *Het regimen*. In den tijd van worsteling heeft men het regimen wel als nota willen voorstellen. Men ging immers over tot een andere kerk-formatie omdat de *kerkregering* niet deugde. Maar :

a. Ook het regimen is weer een generale quid, niet speciale quid.

In elke vereeniging of maatschappij bestaat een regimen. Wederom hebben we te doen met een algemeene eigenschap, waaraan ook de kerk, als bestaande uit menschen, moet beantwoorden.

b. Het regimen ecclesiae heeft evenmin als de disciplina een ander recht

van bestaan in de kerk, dan voor zoover het hulpdienst verricht om de administratio Verbi et sacramenti mogelijk te maken en in stand te houden. Elk artikel in de kerkenorde, dat niet strekt tot dat dubbele doel, hoort er niet in en heeft geen raison. Elk artikel zonder die strekking is dwang, is clericalisme. De meerdere vergaderingen zelfs en de band met andere kerken hebben geen ander doel, dan dat de kerken elkander onderling bewaren bij de goede administratio Verbi et sacramenti. Rechtstreeks of afgeleid moet elk artikel aan die twee doeleinden beantwoorden.

In de eerste christelijke kerk, toen de administratio Verbi et sacramenti vanzelf goed liep, had men dan ook bijna geen ordening, of constitutiones apostolorum. De kerkenorde werd eerst noodzakelijk, toen allerlei verkeerdheden in de administratio Verbi et sacramenti waren ingeslopen, en daartegen maatregelen moesten worden genomen.

4<sup>e</sup> Ook de *confessie* heeft men als nota van de kerk laten voorkomen, en dit vooral in het midden van deze eeuw. Men sprak dan van *belijdenis-kerken*. Deze naam moet absoluut worden gerecuseerd.

Er zijn geen belijdenis-kerken.

Het werd dan voorgesteld, alsof *wij* ons van de andere kerken onderscheiden, door de belijdenis op den voorgrond te stellen. Wij zouden dan behooren tot de intellectualistische kringen, terwijl de mannen, die ons dezen naam zouden willen opdringen, zich zelf al wat geestelijk en lief is, toeëigenen.

Intusschen, ook de *confessie kan* nooit nota ecclesiae zijn :

a. Indien de *confessie nota ecclesiae* zijn kon, dan zou die *confessie* altoos aan de kerk moeten zijn eigen geweest. Doch, vóór den zondvloed was er geen *confessie*. Evenmin in den tijd vóór Abraham. Ook niet in de dagen der patriarchen. Mozes heeft aan Israël geen *confessie* gegeven, en ook in den nationalen vorm van Israël bezat de de kerk geen *confessie*. Doch ook, — ware de *confessie nota necessaria ecclesiae*, — dan had Jezus den apostelen een *confessie* moeten geven, en hadden de apostelen aan de kerken, door hen gesticht, eveneens een belijdenis moeten schenken. Ook in haar Nieuw-Testamentische formatie bestond de kerk anderhalve eeuw, zonder dat van een *confessie* sprake was, en later, als de kerken uiteen gaan, dient ze alleen om deze van elkander te doen onderscheiden.

b. Ware de *confessie* een nota necessaria, dan zou geen kerk zonder die *confessie* kunnen bestaan. En toch, indien we stellen, dat er slechts ééne plaatselijke kerk bestond, dan zou deze geen *confessie* behoeven, aangezien zij alleen dient om zich aan de buitenwereld te openbaren.

c. De notae ecclesiae moeten steeds zijn notae formantes, en een *confessie* is juist een *vrucht* van de kerk, om de relatie en de positie tegenover anderen af te bakenen.

Natuurlijk willen we hiermede niet zeggen, dat op dit oogenblik in de kerk de confessie niet onmisbaar zou zijn; maar alleen wijzen we er op, dat ze als *nota characteristica* niet mag optreden.

*De notae ecclesiae, die de Roomsche kerk heeft voorgewend.*

We merkten reeds op, dat eeuwen lang van de Roomsche kerk geen poging is uitgegaan om de notae ecclesiae aan te geven. Eerst bij het opkomen van de Reformatie kwam hiervan sprake en werd de behoefte het eerst gevoeld zich op dit punt uit te laten door de mannen, die als anti-reformatoren optraden. In die dagen treffen we in de Roomsche kerk drieërlei soort leiders aan:

1<sup>e</sup> die er op aandrongen, de kerk te houden gelijk zij was in al haar gebrek en ellende. Vanzelf ging van deze mannen niet de minste kracht uit.

2<sup>e</sup> die in hun hart de Reformatie gelijk gaven, b. v. *Hosius*, maar gaarne vooraf zeker waren, dat de groote massa zou medegaan, en om de eenheid te handhaven, uit een soort ireniek, in de Roomsche kerk bleven.

*Sadoletus*, met wien Calvijn correspondeerde, vertegenwoordigde dit standpunt. Ook van deze mannen ging niet de minste kracht uit.

3<sup>e</sup> die de verkeerdheid zagen en vast waren besloten haar te keer te gaan, maar haar niet zagen in de hiërarchie en in de Roomsche leer, en nu deze beide positief gingen verdedigen, b. v. *Canisius*, *Bellarminus*.

Deze laatsten alleen zijn het, die over de dingen hebben nagedacht, en uit hen is dan ook het concilie van Trente voortgekomen, evenals de Jezuïeten-orde en het heele herstel der Roomsche kerk.

*Canisius* drukte het zeer kort en kernachtig uit, en zeide: Er is maar één *nota ecclesiae*, en wel dat ze zij: *ecclesia papalis*. 't Bleek echter, dat dit niet ging. Het concilie van Trente na hem, heeft in den *Catechismus Romanus* zich daarmede niet ingelaten. Men gevoelde, dat „*ecclesia papalis*” geen vindicatie van de waarheid is.

De *Catechismus Romanus* nam aan twee notae: *catholica* en *apostolica*.

*Hosius* voegde hierbij het *una* en *sancta*, en nam dus de epitheta uit de twaalf geloofsartikelen.

*Bellarminus* evenwel, die zich veel meer inliet met den controvers met de Protestanten, nam vijftien notae aan: *antiquitas*; *duratio perpetua*; *multitudo*; *successio*; *conspiratio in doctrina cum veteri ecclesia*; *unio membrorum inter sese in Capite*; *sanctitas doctrinae*; *efficacia doctrinae*; *sanctitas vitae in primis auctoribus*; *miracula*; *lumen propheticum*; *confessio adversariorum*; *infelix exitus persecutorum*; *felicitas temporalis defensorum*.

Wanneer men nu deze opgegeven notae nagaat, ziet men, hoe *Bellarminus* door antithese met de Reformatie tot die notae is gekomen.

Nemen we slechts de *duratio perpetua*. De Reformatoren beweerden, dat de

ware kerk een tijdlang was schuil gegaan in degenen, die Rome voor ketterisch hield, en daartegen stelde Bellarminus deze nota. We zien dus minder de poging om logisch de zaak uiteen te zetten, dan wel, om de protestanten tegen te spreken.

Deze notae zijn geen notae van een kerk, maar van *de absolute* kerk; niet van een *ecclesia localis, particularis*, maar van de kerk in het algemeen, zooals zij zich generaal over alle eeuwen en plaatsen uitstrekt. Van een plaatselijke kerk toch kan b. v. onmogelijk worden gezegd, dat zij *antiquitas* heeft. Dan zou geen nieuwe kerk in China of Japan kunnen opkomen. Dit is dan ook de bedoeling niet. Rome kent geen *ecclesia localis*, maar alleen de kerk in het algemeen genomen, en natuurlijk, de kerk in het algemeen kan geen notae hebben, aangezien notae juist dienen ter onderscheiding. Alleen wanneer meerdere kerken naast elkaar optreden, komen notae te pas.

Rome bedoelt de notae van het *corpus mysticum*, dat zich in al de verschijningen der kerk bevindt.

Zegt men nu tot Rome: maar, we moeten toch notae hebben van de *ecclesia formata*! — dan komt het met de hierarchische forma, en gaat dan terug naar de plaatselijke kerk van Rome. Wie aan die plaatselijke kerk van Rome is aangesloten, wordt beschouwd tot het geheel der kerken op aarde te behooren. Natuurlijk komt er dan verwarring, want dan heeft men èn notae, die alleen van het geheel gelden, èn, als men bij Rome wil hooren, weer notae, van die plaatselijke kerk.

Aan de Heilige Schrift wordt niet gevraagd: 1<sup>e</sup> wat de notae moeten zijn, en 2<sup>e</sup> of de plaatselijke kerk van Rome daaraan beantwoordt; maar alleen wordt nagegaan, wat zij aan Rome *waarnemen*. Alleen dus het waarnemen van een verschijnsel en het constateeren daarvan. Het leidt derhalve tot niets.

Wat de Catechismus Romanus en Hosius zeggen is veel eerbaarder, en zou veel beter zijn, als de notae, die zij aangeven, notae waren van de zichtbare kerk, of wel als de beide begrippen van zichtbare en onzichtbare kerk elkaar dekten. Maar nu we in deze bedeeing leven, mogen we de notae *ecclesiae invisibilis* niet overbrengen op de *ecclesia visibilis*.

In het „*sancta*” komt dit dadelijk uit.

Het „*una*” en het „*catholica*” kan Rome nog een oogenblik van zich staande houden, maar het „*sancta*” nooit, want dan moet het òf „*sancta*” van zijn kracht berooven, en er van maken: „den Heere gewijd” of iets dergelijks, òf anders beantwoordt Rome er in geen deele aan.

De quaestie van de notae *ecclesiae* is dan ook van Roomsche zijde nooit op te lossen. Wel van de protestantsche zijde, omdat wij, protestanten, een macht hebben, die tegenover de kerk staat: n.l. *Gods Woord*. Dan kunnen we vragen,

of een bepaalde kerk daaraan beantwoordt. Rome daarentegen zegt: „Het Woord heeft geen zelfstandige beteekenis of autoriteit; ik, kerk, ga boven het Woord uit!” Dan natuurlijk oordeelt de kerk over zichzelf. Het oordeel van de geloovigen is dan uitgesloten. Notae komen alsdan niet te pas. Keur is in Rome ondenkbaar.

Aan het slot van deze paragraaf bespreken we nog met een enkel woord het gebruik van het dogma der notae ecclesiae, hierin bestaande, dat

1<sup>e</sup> elke kerk van Christus geroepen is, om niet uit de sleur maar met bewustheid te leven. Ze beantwoordt eerst dan aan haar roeping, als ze weet, waarom ze kerk van Christus is, en er zich rekenschap van geeft, of ze beantwoordt aan de notae formatae ecclesiae.

2<sup>e</sup> dat de geloovige in de kerk niet eenvoudig de positie heeft van een rad in een werktuig, maar een zelfstandige positie. Op een moment moet hij oordeelen over de kerk en over zijn positie in de kerk. Daarom moet hij een middel hebben om te beoordeelen, of de kerk beantwoordt aan de door Gods Woord gestelde eischen.

3<sup>e</sup> dat de kerken in onderling verband moeten treden, saamleven en onderzoeken, of zij de merkteekenen der ware kerk vertoonen.



## § 11. *De Spuriis Ecclesiae Formis.*

„De deformatie eener kerk kan zóó ver voortschrijden, dat ze door geen reactie meer te prikkelen en door geen reformatie meer te redden is.

Zoomin echter die reactie als die poging tot reformatie gaat strafeloos aan haar voorbij. Ze moet om zich tegen beide te keeren, zich al meer in haar valschen vorm vastzetten en óf op gewelddadige wijze de reactie smoren, óf tegenover haar in eigen formatie positie nemen. Eerst hierdoor vereenzelvigt zij zich met het ingeslopen kwaad, systematiseert het en poogt door wijziging van inrichting het opkomen van nieuwe reactie af te snijden.

Hierdoor nu gaat de *ecclesia deformata* over in de *ecclesia spuria*.

Deze *ecclesia spuria* kan zich echter langs tweeërlei weg ontwikkelen,

óf wel per excessum, als ze intensief haar kerkelijk karakter kerkistisch overdrijft, en alsnu de consciëntiën bindt aan haar praegnanten vorm ;

óf wel, doordien ze per defectum het kerkelijk karakter zooveel mogelijk laat glippen, de consciëntie aan geen enkele belijdenis, maar alleen aan haar kerkvorm bindt, en voorts de grenslijn tusschen wereld en kerk zooveel doenlijk uitwischet.

In het eerste geval drijft ze het kerkelijk leven op de spits en buigt de waarheid naar dit vervalschte leven om.

In het tweede geval ontledigt ze den kerkvorm van alle kerkelijk wezen, en maakt ze van alle waarheid los. Vandaar dat ze op de ééne lijn *ecclesia falsa* wordt op de andere lijn verloopt in *ecclesia simulata*.

Beide malen gaat deze ontreddering uit van Satan, die er steeds op uit is, zoowel om hetgeen Christus sticht, van zijn wezen te berooven, als om hetgeen Christus voor eere zijns Naams doet, zelf na te bootsen voor zijn eigen eer.

Reeds in de dagen der apostelen wordt naast de aloude synagoge van een synagoge des Satans gesproken, en de toeleg van Satan, gelijk ons die uit de Apocalypse blijkt, is metterdaad geen mindere, dan om

ten slotte geheel de wereld te brengen onder de macht van een anti-christelijke kerk.

Juist daarom echter is het zeer aan bedenking onderhevig, om de *ecclesia spuria* reeds in haar voorloopige stadiën als anti-christelijk te qualificeeren. Want wel is elke *forma spuria* vrucht van Satans inwerking, maar deze inwerking heeft een lang verloop, eer ze vol-eindigd is.

Het zijn vooral drie momenten, die hierbij in aanmerking komen t. w. het prijs geven van het karakter der kerk terwille van :

de *hiërarchie*,  
de *philosophie*, en  
de *civiele macht*.

Het kwaad *der hiërarchie* ontstaat door de zondige poging van het ambtelijk instrument, om eigen autoriteit in de plaats van de *auctoritas Christi* te schuiven ; het kwaad *der philosophie* in het afgaan van de basis der bijzondere openbaring, om terug te keeren tot de *theologia naturalis*, en het kwaad *der civiele macht*, dat de *forma ecclesiae* naar de *forma* van het burgerlijk gezag worde omgebogen.

Zoolang echter de *ecclesia spuria* nog in haar overgangsstadiën verkeert, wordt, althans in naam, nog altoos de eere van den Christus hoog gehouden, terwijl het anti-christelijk karakter eerst dan zal doorbreken, als men ook den naam van den Christus tegenstaan en er den naam van den antichrist voor in de plaats stellen zal.

Zoodra nu eenige kerk door het smoren of uitwerpen van de reformatische reactie zich onbekeerlijk heeft getoond, is elk kind van God verplicht de *gemeenschap* met haar te verbreken. Dit neemt echter niet weg, dat ook achter zulk een *formatio spuria* zich nog het organisme van de kerk van Christus verbergen kan, reden waarom de doop ook van zulke kerken steeds erkend is. Deze verplichting tot afbreking van *gemeenschap* met de *ecclesia spuria* rust zoowel in eigen boezem op ambtsdragers en de enkele geloovigen, als op andere kerken, die met haar in kerkelijke *gemeenschap* verkeerden."

#### Toelichting.

De eerste quaestie, die bij deze paragraaf aan de orde komt, is deze : wanneer mag men van een *ecclesia spuria*, van een valsche kerk gaan spreken ?

De uitdrukkingen in de *confessio Belgica* hebben bij menschen, die niet goed op de hoogte waren van de historie, aanleiding gegeven tot de voorstelling, dat de Roomsche kerk altijd valsche kerk is geweest. Op de vraag, wanneer dan die valsche kerk is opgekomen, antwoordt men, dat de toestand in

de vijfde eeuw nog redelijk was, maar dat de kerk in de zevende en achtste eeuw reeds geheel valsch was.

Wie dit zeggen, zijn van meening, dat de uitdrukking *valsche kerk* op zichzelf de deformatie eener kerk te kennen geeft. Men zegt: „is de kerk in ernstige mate gedeformeerd, dan is ze ook valsch.”

Neen! Een kerk, hoe ook gedeformeerd, wordt geen valsche kerk, dan nadat ze voor de keus gesteld is om zich te bekeeren. *Valsch* is ze eerst, als ze het pad der verharding betreden heeft. Stelt men het anders, dan is elke kerk, die gedeformeerd is, valsch; want wie zal dan aangeven, hoever de deformatie moet voortschrijden, om de kerk tot een valsche kerk te maken?

Dat dit de bedoeling der vaderen ook niet geweest is, blijkt hieruit, dat zij allen in de Roomsche kerk geboren, allen in de Roomsche kerk gedoopt waren, allen daar het vormsel ontvangen en communie gedaan en de missen bijgewoond hadden. Ja, de voornaamste leiders hadden zelfs in de kerk van Christus een ambt bekleed. Het allersterkst spreekt wel, dat zij, na in de kerk van Rome het ambt ontvangen te hebben, het met de reformatie niet wegwierpen, maar dat ambt in de reformatie als grond van hun recht om ambtelijk op te treden, hebben laten gelden.

Het is niet onbekend, hoe in de laatste jaren onder de predikanten der synodale organisatie stemmen zijn opgegaan van vreeze, dat men door het breken met die genootschapskerk ook zijn ambt verliezen zou.

Het is daarom goed de historie eens te raadplegen. Hoe hebben de mannen, die den bangen strijd in de 16<sup>e</sup> eeuw aanbonden, gedaan? Ze hebben principieel betoogd, dat ze het ambt in die kerk van den Heere hadden ontvangen, en het nu in gehoorzaamheid aan den Heere zouden blijven bedienen.

Het karakter van een valsche kerk ontstaat eerst op de wijze, waarop de grijze Simeon van het kindeken Jezus zei: „deze is gezet tot een val en een opstanding van velen in Israel.” Wanneer het evangelie weer met kracht en zuiverheid in een kerk ingaat, dan is altijd het gevolg, dat men òf tot Reformatie komt, òf zich stoot, zich verhardt en valt.

De kerk van Rome in haar groote conciliën van Bazel en Constanz beweerde volstrekt niet, dat er geen reformatie moest komen. Maar, wat was de zaak? Toen het er op aan kwam de hand aan den ploeg te slaan, weigerde men om het kwaad daar te erkennen, waar 't kwaad zat. Er waren toen in de kerk veel mannen, als een Sadoletus, van zuivere wandel en bedoeling. Men gaf toe, dat er veel geesteloosheid en misstanden heerschten, maar men wilde niet toegeven, dat het kwaad school in de hiërarchische formatie. Vandaar dat al die pogingen tot reformatie volkomen schipbreuk leden, en de daad van Luther eerst in het principieele kwaad het mes zette, en het hiërarchisch

beginsel als zoodanig aantastte. Toen dit geschied was, moest Rome óf met Luther meegaan en het hiërarchisch stelsel prijsgeven, óf tegen Luther in, de waarheid en heiligheid van dit stelsel op de spits drijven. Wanneer ik een dwaling koester, dan kan ik bedektelijk die dwaling laten werken, zoolang zich nog geen tegenstand openbaart; maar wordt mij die dwaling als zonde verweten, dan moet ik een poging doen, om mij vrij te pleiten en aan te toonen, dat het kwaad niet kwaad, maar goed is. Toen Cajafas tegenover den Christus stond, moest hij óf voor Hem knielen, óf Hem ter dood veroordeelen. Zoo ook stond het toen Luther de bijl aan den wortel van den boom had gelegd.

Welnu, daarom zeiden we in de paragraaf, dat een *ecclesia deformata* een tijdlang in de deformatie kan doorloopen, maar toch daarmee nog niet haar overgang tot een *ecclesia spuria* maakt. Hiervan is eerst sprake, als ze geprikkeld wordt door reactie. De verschillende monnik-orden, de broederschap des gemeenen levens, enz. waren al reactiën van het mystieke, geestelijke leven tegenover den verkeerden kerkvorm. Toen die prikkeling al verder ging, en eindelijk de eisch tot reformatie was gesteld, moest men óf de ketters dooden, óf zich bekeeren. Niet dat die Roomschen toen zooveel wreeder waren dan anderen uit dienzelfden tijd; — in eenzelfde tijd zijn de menschen meest altijd zoowat even wreed. De algemeene geest in die dagen was in het strafrechterlijke veel wreeder dan thans. Genomen dus, gelijk het in dien tijd stond, kon Rome niet anders dan zeggen: In deze struggle for life moet óf ik, óf de Reformatie vernietigd. Toen heeft die Roomsche kerk, nadat allerlei pogingen, om tot een vergelijk te komen, waren uitgeput, (b. v. het interim, waardoor de Reformatie eenvoudig weër tot Rome zou zijn teruggekeerd) door de reactie zich niet ten goede, maar ten kwade laten prikkelen.

Dat verzet nu had *antithetisch* en *thetisch* plaats.

*Antithetisch*, door overlevering van personen aan de rechterlijke macht en maatregelen tegen de kettersche litteratuur.

Maar dat was niet genoeg.

Dan kan toch elk oogenblik weër een reformatie komen. Tot op de reformatie vinden we in de Roomsche kerk allerlei botsingen, maar ná de conciliën is het alles uit; alles wat gebeurt, wordt direct gesmoord. Te voren, b. v. in de oorlogen met de Hussieten, werden alle pogingen aangewend, om een anderen geest te brengen; daarna niet meer. Dit komt, omdat door het concilie van Trente de Roomsche kerk een andere kerk was geworden. Ze had een radicale verandering ondergaan. De oorzaak hiervan was, dat al die punten, waarin het kwaad stak, vroeger wel de *facto* bestonden, maar niet *theoretice* en *jure*. Eerst op het concilie van Trente is aan Rome gegeven een eenheit-

liche organisatie, zoodat van nu af aan elke poging tot verzet onmiddellijk kan worden gestuit. Toen is ook opgesteld de Roomsche confessie. Voor dien tijd bezat Rome die niet. Tot op dien tijd had dit concilie dit, en gene pater of bisschop dat gezegd. Een band bestond er niet. Welnu, die eenheid, met de hiërarchie als wortel, is te Trente verkregen. Het kwaad heeft zich toen vastgezet en is gesystematiseerd geworden.

Evenals een zondaar, voor den Christus geplaatst, Hem moet aannemen of verwerpen en den dood aan Hem eten, zoo ook stond de Roomsche kerk voor de Reformatie. En gelijk iemand voor de keuze van den Christus gesteld, bij verwerping van Hem, in een toestand van verharding overgaat, zoo ook groeide Rome in haar eigen kwaad in en werd van dit oogenblik af onbekeerlijk. Men behoeft zelfs geen poging tot verbetering te wagen. In Oost-Pruisen en in Engeland heeft men gehoopt, dat Rome nog op het goede spoor te brengen was, maar nooit is hiervoor eenige kans!

Alle poging, om Rome tot bekeering te lokken, loopt altijd uit op verlies van eigen protestantsch karakter.

Dit alles geldt echter niet alleen van de Roomsche kerk, maar ook van de Grieksche, en van alle kerken, die, tot deformatie geraakt, zich hebben ingezet tegen de reformatische actie in haar midden. Zulk een actie heeft steeds het gevolg, dat de gedeformeerde kerk of geheel tot reformatie komt, of spuria wordt.

Als tusschen twee haakjes een kleine opmerking.

Er is een soort van kerken, die men wel spuriae noemt, en toch volstrekt niet behooren tot hetgeen, waarvan de paragraaf handelt.

Bij de Manicheesche kerk b. v. is geen sprake van *de-* of *reformatie*, omdat zij eenvoudig nooit kerk van Christus geweest is.

Zulke kerken zijn onkruidkerken, afzonderlijke loten naast de kerk van Christus opgeschoten. Alleen dragen ze den naam van *kerken*, omdat de macht van de organisatie der christelijke kerk aantrok. De Marcionieten hielden zoo lang stand, omdat ze de organisatie der kerk hadden nagebootst. Het Manicheïsme had de kerk bijna ten val gebracht door diezelfde nabootsing. Zóó is in onze dagen de kerk der Mormonen een valsch ding naast de kerk, met nagebootste organisatie.

Maar daarover handelen we hier niet. We beschouwen hier, hoe de wezenlijke kerk van Christus gedeformeed en spuria worden kan.

Wanneer we dezen overgang goed willen doorzien, moeten we ons eerst goed vastzetten hierin, dat volgens de Heilige Schrift alleen de *ecclesia particularis* is de kerk.

Dit moeten we een oogenblik van een andere zijde bezien, n. l. dat elke plaatselijke kerk in zichzelf is *completa*, d. w. z. een kerk, die in

eigen boezen alle bevoegdheid en autoriteit van een kerk van Christus bezit.

Dit heeft Rome nooit toegekend aan de plaatselijke openbaring der kerk. Het kent alleen parochiën. De Roomsche en Grieksche kerk beweren, dat de kerk, *totaal* genomen, *completa* is.

Daartegenover heeft de Reformatie als grondslag, waarvan ze uitging, gezegd: de *ecclesia particularis* in se *completa est*, bezit in zichzelf alle macht om kerk van Christus te zijn.

Onze vaders verdedigden die stelling:

*eenerzijds* tegenover Rome, en de Presbyterianen tegenover de Church of England;

*andererzijds* tegenover de Independentisten, die beweren, dat elke congregatie van geloovigen de autoriteit van een kerk in zich droeg.

Het Nieuwe Testament leert ons de *ecclesia localis*, en dat elke *ecclesia particularis* de bevoegdheid van een kerk van Christus heeft.

Dit beginsel is in de tweede helft der vorige eeuw hier, en in de dagen der Reformatie in Duitschland nog in conflict gekomen met een derde tegenstelling: *de landskerk*, waarvoor geldt: „*cuius regio ejus religio.*” Dit leidde tot dezelfde onware voorstelling, alsof zekere bepaalde kerk van een landstreek *ecclesia completa* ware. Een vorstendom was dan een kerk, omdat daarin een vorst als *summus episcopus* aan het hoofd stond.

Reeds vroeger hebben we in den breede aangetoond, dat waar in het Nieuwe Testament van de kerk als instituut wordt gesproken, *ἐκκλησία* nooit anders voorkomt, dan van de *plaatselijke* kerk. De vaders hebben dus in de 16<sup>de</sup> eeuw den strijd inderdaad van uit de Openbaring gevoerd. Door het verlies van dit schriftuurlijk beginsel was alles in verwarring gekomen, en door het wederom poneeren van dit beginsel de zake der kerk in het goede spoor teruggeleid, terwijl daarmee tevens het ware standpunt, aan de ééne zijde tegenover Rome, aan de andere zijde tegenover het Independentisme was aangegeven.

We willen nu nagaan, waarom juist het teloorgaan van de waarheid dat *de ecclesia particularis is ecclesia completa*, deformatie *moest* ten gevolge hebben.

(Vergeten we niet, dat we alleen spreken van de *ecclesia formata*, waarvoor we helaas, niet één woord bezitten. Natuurlijk ontstaat bij de *ecclesia* als organisme genomen, het bederf door de zonde, geesteloosheid, enz., maar daarover handelen we niet. We bespreken, hoe een kerk tot deformatie kan komen, en dit nu staat alleen op de *ecclesia formata*, als uitwendig instituut.)

Hierom nu moet deformatie van dit verlies noodwendig gevolg zijn, wijl in de kerk van Christus is gegeven de mogelijkheid van het insluipen van kwaad, aangezien we op aarde nog geen heiligen zijn, maar tevens het correctief, om van den dwaalweg weer op den rechten weg te komen.

Dit correctief ligt hierin, dat de geloovige in de *ecclesia particularis*, en de *ecclesia particularis* in het kerkverband, een zelfstandige positie innemen, met het recht en de verplichting, om op grond van Gods Woord te protesteeren en te ageeren tegen het indringende kwaad.

In de *ecclesia formata* is dus nooit een absolute, maar alleen een relatieve autoriteit gegeven. Er is appellabiliteit aan Gods Woord, en die appellabiliteit is geen doode phrase, maar een macht, en dit blijkt hieruit juist, dat op elk geloovige de plicht rust om alle kerkelijke daden aan Gods Woord te toetsen. In de latere eeuwen is dit wel genoemd het *jus gravandi*, het recht om een gravamen in te dienen. Natuurlijk ziet dit dan niet alleen op een gravamen tegen de belijdenis, maar op zijn recht, om, waar hij overtuigd is, dat de zaken niet loopen naar Gods Woord, op grond van Gods Woord, voor Gods Woord op te komen.

Hierdoor blijft het Woord van God leven in de kerk.

Altijd wordt dan een kerkeraad weer gecommemoreerd aan de autoriteit van het Woord van God.

Zóó ook heeft een plaatselijke kerk, die in verband leeft met andere kerken, wanneer zij die andere ziet afdolen, hetzelfde recht in het kerkverband, als de geloovige in de *ecclesia particularis*.

Ziedaar dus het correctief tegen insluiping en voortwoekering van het ingeslopen kwaad.

Welke is nu de natuurlijke neiging, waartoe de zonde in den mensch, in de kerk, in het kerkverband, voortdurend zal brengen?

Deze: dat de zonde ongehinderd kan voortgaan.

En wat staat hiertegen in den weg?

Die vrijheid van den enkelen geloovige in de plaatselijke kerk en van de plaatselijke kerk in het kerkverband. Deze beide beletten om ongehinderd van het èene kwaad in het andere voort te schrijden. Om dit toch te doen plaats hebben, moet dan aan het correctief de kracht worden ontnomen.

En welk middel is er om dit correctief te verwijderen?

In de plaatselijke kerk: wanneer ik door de macht van de ambtsdragers absoluut te maken, de vrijheid en het recht der geloovigen afsnijd; en in het kerkverband: wanneer ik aan de *ecclesia particularis* het recht en de vrijheid ontnem, in het kerkverband een zelfstandige positie in te nemen. Welnu, de vernietiging van deze beide: èn van het recht der plaatselijke kerken èn van het recht der geloovigen gelukt, met één slag, als ik de *ecclesia particularis* ophef, parochiën maak, en de naam van „kerk” aan het geheel toeken. Het recht van den geloovige wordt dan vernietigd; immers, indien in een dorp of stad een *ecclesia particularis*, is, dan kunnen de geloovigen daar, zoo

noodig, hun recht van protest doen gelden : maar deze mogelijkheid van protesteeren is verdwenen, zoodra de *ecclesia particularis* onderdeel wordt van een geheel. Reeds is in een klein dorp de positie van den enkelen geloovige veel sterker dan in een stad. Maar wanneer ik alles tot één geheel coaguleer, dan verzinkt de plaatselijke stem ganschelijk in het geheel weg.

Zoo ligt de zaak formeel.

Nu materieel.

Is het eenmaal gelukt de *ecclesia particularis* als *completa* te vernietigen en de mogelijkheid tot protest van den enkelen geloovige op te heffen, dan ontstaat materieel dit groote kwaad, dat de gezonde deelen zich niet meer gezond kunnen houden.

Zoolang elke kerk haar afzonderlijke positie bewaart, is zij omtuind, heeft zij een eigen gebied, en wanneer zich daarop geen kwaad openbaart, dan kunnen de andere de poort sluiten. Eén doode vlieg kan dan niet des apothekers zelf bederven. Wanneer echter alle poorten moeten openstaan, dan staan alle wegen open, waardoor het kwaad door het heele lichaam der kerk kan heenwoelen,

Zoo hangt de miskennis van de *ecclesia particularis completa* saam met de deformatie van de kerk.

Het geestelijk motief van deze worsteling is, dat het is een worsteling om de autoriteit.

Om de zonde is de overheid noodzakelijk. Er kan nu geen overheid optreden, of er ontstaat quaestie over het gezag. De overheid zoekt het gezag uit te oefenen over de onderdanen en dezen zien het te beperken, zooveel ze maar kunnen. Dat buiten de zonde van geen overheid kan sprake zijn, is duidelijk. Leger, vloot, politie zouden niet noodig zijn. Hoogstens zou een overheid van puur administratieve beteekenis mogelijk zijn, om te zorgen voor wegen enz. Van het gezag der overheid is eerst sprake, waar zij dwingen kan om haar te gehoorzamen, en dit zou natuurlijk vervallen in onzondigen toestand, daar niets dan zou verkeerd loopen.

Welnu, waar door de zonde autoriteit over menschen door menschen wordt uitgeoefend, zien we wat op civiel gebied gebeurt, gebeuren ook op kerkelijk gebied.

Ook daar vinden we een *auctoritas* door menschen over menschen uitgeoefend. Ook in de kerk hebben we te doen met zondaren, niet met heiligen. Ook heeft de autoriteit op kerkelijk gebied hetzelfde gevolg als op civiel gebied. Op civiel gebied ontstaat uit die worsteling tweeërlei :

1<sup>e</sup> dat de drager der autoriteit in opstand komt tegen God, die haar verleend heeft ;



2<sup>e</sup> dat de onderdanen, die Hij onder de autoriteit gesteld heeft, in opstand komen tegen de gezaghebbers.

Steeds zijn er drie momenten : God, de overheid en de onderdanen, en deze drie momenten maken die tweeerlei worsteling mogelijk.

Die eerste worsteling tusschen den koning en God hebben we gezien in de Fransche Revolutie. Men wilde de autoriteit niet meer van God, maar van het volk.

Die tweede worsteling aanschouwen we ten allen tijde.

Nu vinden we op kerkelijk terrein deze quaestie in gewijzigden vorm.

Weér is het God, die de autoriteit heeft verleend, maar nu aan Koning Jezus ; en deze Koning, niet op aarde zijnde, moet die autoriteit op aarde laten uitvoeren door menschenlijke personen. Christus staat als Hoofd van het volk tegenover God, evenals de koning tegenover God staat, en de dienaren van Jezus staan tegenover Hem als de commissarissen des konings tegenover hun gebiedster en aansteller. Natuurlijk is alle strijd tusschen God-Drieëinig en Koning Jezus uitgesloten. Maar wel is er strijd mogelijk tusschen de commissarissen des Konings, die als *πρεσβύτεροι* optreden, en de onderdanen. Die *πρεσβύτεροι* hebben niet de macht van een koning. Tweeerlei verzet is dus weer mogelijk : de aangestelde ambtsdragers kunnen in verzet komen tegen den Koning, tegen Christus ; of de leden der kerk kunnen in verzet komen tegen de ambtsdragers van Christus.

Die ambtsdragers neigen van nature om zich, o, zoo te versieren met hun aanstelling van Christus' wege, en alles in het werk te stellen om hun macht uit te breiden over de leden der kerk.

In allen ontstaat die zondige neiging van het clericalisme. Bewust of onbewust gaat men zich al spoedig de vraag stellen : hoe moet de kerk worden ingericht, zóó, dat wij onze macht het meest uitbreiden, en het minst te lijden hebben van verzet der leden ?

Tot dit verzet der leden nu is de *ecclesia particularis* bijzonder geschikt. Heeft de *ecclesia particularis* haar eigen presbyteri, dan is uitbreiding der macht bijna niet mogelijk, omdat die presbyteri alleen handelen onder het oog van de geloovigen, die hen kozen, en van wie ze ten deele leven.

Daarom ontstaat bij de ambtsdragers steeds de neiging, zich van die *ecclesia particularis* los te maken, niet meer door haar gesalarieerd te worden, en niet meer onder haar contróle te staan. Immers, zijn ze benoemd, gecontróleerd en gesalarieerd van hooger af, dan zijn zij volkomen vrij tegenover die geloovigen van de plaatselijke kerk, en alle verantwoording schuldig alleen aan wie achter hen staan. Vandaar de bisschop, die allen benoemt, controleert, voor salaris zorgt enz. Zóó wordt vanzelf de hiërarchie geboren. De hiërarchie

kan de ecclesia particularis niet dulden. Deze beide sluiten elkander uit. Om hiërarchie te verkrijgen, moet men een groote monarchie hebben, met verschillende indeelingen. De heele samenstelling moet van bovenaf zijn. De macht van den clerus is dan volkomen gevestigd, en de macht van den geloovige volkomen gebroken.

Wanneer nu, volgens het voorafgaande, alle deformatie van de kerk altoos moet uitloopen op een ontheffing van de ecclesia particularis, althans van het character completus van die kerk, dan is het volkomen duidelijk, dat we bij Rome dat groote kerkelijk geheel en bij het collegiale stelsel die groote landskerk vinden, waarvan de enkele kerken afhankelijk gehouden worden.

Maar, — al komt alle deformatie langs dat spoor, toch hebben we er in de paragraaf op gewezen, dat, wanneer de kerk van deformatie tot spuria overgaat, we dan het onderscheiden karakter aantreffen van :

*ecclesia falsa* en  
*ecclesia simulata*.

De confessie is hierin niet helder.

Een confessie is een tijdwoord, en biedt nooit een waarborg tegen alle mogelijke verkeerdheden. Altijd komt in de confessie uit, hoe de kerk positie neemt tegenover het kwaad uit dien tijd; en waar de kerk uit de 16<sup>e</sup> eeuw te doen had met haar positie tegenover de *ecclesia falsa*, niet *simulata*, is het volkomen begrijpelijk, waarom ze over de *ecclesia simulata* zwijgt.

Principieel bestaat het verschil tusschen die twee deformaties hierin, of men de consciëntien bindt ter zaligheid, ja dan neen.

Nu is de kerk van Christus een inrichting, die de consciëntien moet binden, en wèl, moet binden ter zaligheid. Daarom is het „*extra ecclesiam nulla salus*” grondregel voor alle kerkelijk leven. De kerk treedt op aarde niet op, om een voldoening te geven aan het religieus gevoel, of voor iets dergelijks, maar het kerkelijk leven komt met een last van Gods wege, om de consciëntie te binden, op poena van verlies van zaligheid.

Maar hierbij is mogelijk *excessus* en *defectus*.

Dat binden ter zaligheid kan zóó intensief worden geaccentueerd, dat men het valsch maakt, of wel, zóó verslappen, dat men het geheel wegneemt.

Neem de Roomsche kerk aan den éénen kant en de genootschaps-kerken aan den anderen kant, dan zien we, dat in Rome de gansche kerkelijke actie er steeds toe strekt, om de consciëntie te binden. In zooverre is dus metterdaad in Rome het kerkelijk karakter bewaard.

Maar dit is de fout: in plaats van de consciëntie ter zaligheid te binden aan Gods Woord, doet Rome dit aan menschenlijke ordinantiën en bepalingen. Rome bindt dus wel de consciëntie ter zaligheid, maar in plaats van zich te beperken

tot de conditie van geloof in Gods Woord gesteld, gaat het binden aan menschelijke ordinantiën, en zelfs aan het oordeel van de menschen over die ordinantiën.

Is dit nu het eigenlijke wezen van de *ecclesia falsa* in Rome, dan begrijpen we, dat de tegenwoordige genootschaps-kerken, wanneer men tot haar zegt: „gij zijt ook valsche kerken”, antwoorden, dat zij dat volstrekt niet zijn, daar zij de consciëntie ter zaligheid in het geheel niet binden: dat de menschen dat maar zelf moeten doen, dat zij alleen maar goeden raad geven en verder volkomen consciëntie-vrijheid toestaan. 't Eenige waar die kerken aan binden is niet aan iets ter zaligheid, want het „*extra ecclesiam nulla salus*” is haar een dwaasheid, maar is alleen aan haar regels en bepalingen.

Wij hebben dus te doen met twee deformaties der kerk; beide incorrigibel; maar twee geheel uiteenlopende verkeerdheden vertoonende.

We gevoelen, bij eenig dieper inzien, hoe dwaas het is voor beide zich op de confessie te beroepen.

Neen! alle kwaad is óf per excessum, óf per defectum.

Eenerzijds zien we het binden van de consciëntie ter zaligheid aan den praegnanten vorm van de *ecclesia spuria*, hetgeen leidt tot de *ecclesia falsa*.

Andererzijds zien we het gansch niet binden van de consciëntie ter zaligheid, hetgeen leidt tot de *ecclesia simulata*.

Door de gereformeerde dogmatici is tot dusver deze onderscheiding in de gereformeerde dogmatieken nog niet gemaakt. Daarom wenschen we uit de Heilige Schrift de gronden aan te geven, waarom we meenen, rechtens dit te kunnen doen. In de Heilige Schrift wordt n.l. tweërlei naam gegeven aan het optreden van Satan in zijn kerkvernielende actie. Hij wordt genoemd:

ὁ ἀντίχριστος ἐν

ὁ ψευδόχριστος.

Matth. 24 : 24 : ἐγερθήσονται γὰρ ψευδοχριστοὶ καὶ ψευδοπροφῆται.

1 Joh. 2 : 18 : καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται. καὶ νῦν ἀντίχριστοὶ πολλοὶ γενόνασιν

1 Joh. 4 : 3 : καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου.

Tusschen *ψευδο-* en *ἀντι-* is verschil. De samenstellingen met *ψευδο-* geven niets anders te kennen, dan dat er een uitwendige schijn is, waaraan het wezen niet beantwoordt. Alle hypocrisis is *ψευδος*. Elk auteur op de planken is een *ψευδο πρόσωπον*. De samenstelling met *ἀντι-* geeft te kennen het in de plaats van iemand stellen, of wèl, contrair tegen iemand overstaan en hem bestrijden.

In het *anti-christelijke* ligt dus veel meer opgesloten, dan in het *pseudo-christelijke*. Het drukt de principieele antithese uit, *ψευδο-* laat in het midden, of de schijn, die wordt voorgewend, uit meerder of minder bewuste vijandschap voortkomt.

Deze zelfde onderscheiding keert terug bij de kerk.

De ecclesia falsa zoekt het kerkelijke wezen intensief te overdrijven, en daardoor een valsche toespitsing.

Bij de ecclesia simulata houdt het wezen op te bestaan, en blijft alleen de uitwendige omhulling staan.

Natuurlijk willen we hiermede niet zeggen, dat de apostelen bij het gebruiken der twee woorden: *anti-* en *pseudo-christus*, dialectisch die onderscheiding hebben willen aangeven. Dialectische onderscheidingen leert men meer uit Aristoteles, dan uit de Heilige Schrift. Maar wel kan men zeggen, dat met de principieele gedachte, die aan elk Grieksch woord ten grondslag ligt, ook hier moet worden gerekend. —

Alsnu willen we in een observatie bespreken, *het motief, dat in dezen drijft en werkt.*

Die actie, dat motief, gaat niet uit van menschen, maar van *Satan*.

De apostelen waarschuwen er gedurig tegen, om toch niet te denken, dat de vijandige woelingen in de kerk zouden uitgaan van menschen. „We hebben den strijd niet tegen vleesch en bloed, maar tegen de overheden, tegen de machten, tegen de geweldhebbers der wereld, der duisternis dezer eeuw, tegen de *geestelijke boosheden* in de lucht,” is de grondregel, dien we bij al de beschouwingen van de woelingen der kerk in het oog moeten houden. Wèl echter oefent Satan deze werking uit door menschen, werkt op hun hart en treedt zóó vernielend tegen Christus' kerk op. Ook de Heere Jezus sprak zelf rechtstreeks hetzelfde uit, toen Hij te Filippi Caesarea tot Petrus zei, na diens belijdenis van den Christus, dat Hij op die petra, op de zuivere christologie, zijn kerk zou bouwen, en dat *de poorten der hel dezelve niet zouden overweldigen*.

Deze actie van Satan is *tweezijdig*:

*eenerzijds*, om de kruik met heiligen nardus te ontledigen;

*andererzijds*, om de kruik met heiligen nardus te vullen met het gif van zijn eigen zwijmeldrank.

Wat het eerste betreft, is zijn toeleg om de kerk uit te hollen, het kerkelijk wezen aan de kerk te ontnemen, en daardoor te verderven al wat Christus gewrocht heeft, Zijn genadewerk te verijdelen, Zijn hemelschen invloed tegen te gaan.

Het tweede wijst daarentegen op een positieve actie, met het doel de kerk te vullen met zijn eigen inhoud. Deze werking van Satan moet worden verklaard uit de generale actie, die voortvloeit uit zijn wezen: de imitatio diabolica. Onafscheidelijk van hem is de neiging om God na te bootsen. Luther noemde Satan eigenaardig, maar gansch naar waarheid: „der Affe Gottes”.

De zonde nu is niet iets positiefs, maar privatio actuosa. Satan heeft niets

positiefs. Hij bezit niets, dan de van God gekregen krachten, die van plus in minus zijn omgeslagen. Vandaar dat Satan geen originaliteit heeft. Niets kan hij uit zichzelf bedenken. In de diepste zonde van wellust kan Satan alleen bewerken, dat de mensch in bestialiteit nabootst het heilige huwelijksbeeld van Christus en zijn kerk.

Daarom zocht hij ook zich te incarneeren. Zoo zien wij hem varen in het hart van Judas. Op gelijke wijze bootst hij Christus na in betrekking tot de kerk.

Deze nabootsing kan zijn òf generaal òf speciaal. Een spéciaal karakter droeg die nabootsing b. v. toen hij in de middeleeuwen de menschen heeft aangepord, om voor hem een dienst in te richten, waarbij de afgrijselijkste ongerechtigheden en wreedste gruweldaden plaats hadden. Er werden toen missen voor Satan gehouden.

In Openbaringen is ook aangeduid, hoe Satan in het laatste der eeuwen zich zal incorporeeren in den antichrist. Gelijk God den mensch met een beeld schiep, zoo zal ook dat beest een beeld dragen. Zóó zal hij ook valsche profeten doen opstaan; en op dezelfde wijze als God de sacramenten van doop en avondmaal heeft ingesteld, zal ook hij twee teekenen geven, op het voorhoofd en aan de hand, zonder welke iemand zelfs niet tot een burgerlijk bedrijf zal worden toegelaten.

Uit dit alles is het ons duidelijk, hoe Satan het toelagt op een imitatie van de kerk.

Tengevolge hiervan was het volkomen natuurlijk, dat men in de dagen der Hervorming de vraag stelde, of Rome niet reeds was de anti-christelijke kerk, en de paus de reële antichrist.

De Hervorming heeft dit geschilpunt niet dogmatisch tot klaarheid gebracht, en de latere gereformeerde dogmatici, die den knoop doorhakten, deden dit eigenlijk niet op reformatorische wijze.

Bij à Marck vinden we een heel uitwendig betoog, dat weinig steek houdt; maar wanneer we nagaan hetgeen mannen als Calvijn en Luther aangaande dit punt gezegd hebben, dan blijkt hoe zij steeds hebben gearzeld, daarover positief zich uit te spreken. Onze kloekste dogmatici waagden dit evenmin. Zelfs een man als Guido de Bray, die te midden van de schrikkelijkste gevaren leefde, en straks met den marteldood zijn belijdenis bezegelde, heeft dit punt steeds in zijn confessie gemeden. Later heeft wel een der hugenoten-synoden met betrekking tot deze zaak een oordeel geveld, maar men gevoelt, dat dit geen gewicht in de schaal werpt tegenover het eenparig getuigenis der eerste getuigen van de Reformatie.

Na het besprokene zijn wij nu in staat deze zaak tot een dogmatische oplossing te brengen.

Op twee acties van Satan wezen we: het ontledigen van het wezen der kerk en het toespitsen, om daardoor het wezen te vervalschen, of de lijn van het *pseudo-* en van het *anti-*christelijke.

Op welke lijn beweegt zich nu Rome?

Natuurlijk op de *anti-*christelijke.

Bij haar geen poging om de kerk te ontledigen, maar om den inhoud met iets anders aan te mengen en te vervullen. Antwoordt men nu op de vraag, of Rome derhalve de *anti-*christelijke kerk is, bevestigend, dan dwaalt men evenzeer, als wanneer men het ontkent. Het juiste antwoord is, dat de Roomsche kerk ligt op die lijn van spuriëteit, die uitloopt op de *anti-*christelijke kerk.

Zij die Rome de kerk van den antichrist noemden, hadden dus eensdeels recht, maar zij maakten geen onderscheid tusschen de voorweëen van den antichrist en zijn verschijning zelf. Zij onderscheidden niet tusschen wat potentia was, en actu zijn zal.

Zoodra toch een kerk actu het *anti-*christelijke karakter heeft aangenomen, is dit het kenmerk, dat zij het kruis van Christus vertrappt, den naam van Christus uitwerpt. Dit ligt in het *anti*. Zulk een kerk beweert de kerk van het beest en niet die van den Christus te zijn, en neemt aan de practijk, den naam, de banier van het beest.

Wanneer we nu de Roomsche kerk nagaan, zelfs in haar jammerlijke verschijning vóór het concilie van Trente, dan zien we een per excessum intensief gebruik van het kruis, en daardoor een bederven van den dienst des kruises. Doch den naam van Christus heeft zij nog niet afgelegd, maar zij beweert wèl de eenige ware kerk van Christus te zijn. De ambten en ministeria blijven gehandhaafd, hoezeer ze ook spurieus gemaakt zijn.

Wèl dus kan met recht worden gezegd, dat de *anti-*christelijke geest reeds nu in Rome werkt. De *anti-*christ zelf toch is de culmineering van een actie, die alle eeuwen doorgaat. Hij komt eerst aan het einde der eeuwen, blijkens de openbaringen. Daarom vond het denkbeeld, dat de paus de antichrist was, ingang bij hen, die de wederkomst des Heeren elk oogenblik verwachtten, vooral in de mystieke kringen.

Nu moeten we de drie wegen nagaan, waarlangs Satan dat bederf in de kerk inbrengt. Deze drie machten, waardoor de kerk gedeformeerd wordt zijn:

1<sup>e</sup> de hiërarchie.

2<sup>e</sup> de filosofie.

3<sup>e</sup> de civiele macht, het civilisme.

Intusschen, we moeten wèl in het oog houden, dat, waar we zoo even spraken van twee acties der Satans: de *pseudo-* en de *anti-*christelijke, en nu weër gewag maken van drie wegen, we hier niet verschillende loketten

aangeven, in dien zin, dat in den loop der historie het eene geregeld op het andere zou volgen. In het lichaam der historie is geen chemische saamvoeging, maar liggen de instrumenten en acties in elkaar gestrengeld, terwijl de forma pura eerst aan het einde komt. Zoo treffen we wel degelijk pseudische elementen aan bij Rome, en dáár waar het pseudo-christelijke karakter zich vertoont, is daarom nog geen afwezigheid van den anti-christelijken zuurdeesem.

We geven alleen aan wat de hoofdfactor is.

Op gelijke wijze mogen we ons niet voorstellen, dat waar we de drie midelen des Satans: hiërarchie, filosofie en civilisme onderscheiden, in de ééne kerk alleen de hiërarchie zou indringen, en in een ander uitsluitend de filosofie verdervend zou werken, zonder dat de beide andere instrumenten hun invloed zouden kunnen doen gelden. Neen, ook deze drie kruisen elkander en roepen allerlei formae mixtae in het leven.

Het *hiërarchisch* is het instilleeren van het gif in het hart.

Het *philosophische* is het instilleeren van het gif in het hoofd.

Het *civilistische* is het instilleeren van het gif in de levensverhoudingen.

I. Wat is er nu in het menschelijk hart waarop Satan werken kan in de kerkelijke relatiën?

Natuurlijk niet de zinnelijkheid. Ja, men mag wat wierook ontsteken, muziek en zang in de kerk brengen, maar dit is niet de weg, waarop de zinnelijkheid haar einde kan vinden. Het geld evenmin.

Maar wel kan Satan zijn eigenlijke principiele zonde in de kerk doen insluipen, de moederzonde van alle andere: *de hoovaardij*. Metterdaad staat het menschelijk hart in de kerk zeer wijd open voor de instilleering van het gif, dat tot hoovaardij leidt.

Nog verder. Tenzij bijzondere genade van Christus haar opkomen tegenhoudt, heeft Satan niet eens een bepaalde actie te doen, om haar te doen ontstaan.

In de kerk zijn mensen met ambten bekleed, en met autoriteit. Niets nu verleidt zoozeer tot zelfverheffing dan wanneer we onderscheiding erlangen boven anderen op *geestelijk* gebied. Niets brengt zoozeer het gevaar van hoogmoed met zich, dan het ambt van predikant. Dikwijls worden in den dienst der kerk een reeks van mannen geroepen, die, indien ze in hun familiekring gebleven waren een tamelijk nederigen stand hadden ingenomen, en op een kantoor, op het platteland, of in welk ambacht ook zouden zijn werkzaam geweest. Nu worden zij op eens uit dien kring genomen, op een kansel geplaatst, en geroepen om te spreken met autoriteiten. Welnu, men zou blijk geven het menschelijk hart niet te kennen, indien men dacht, dat dit alles mogelijk was, zonder dat de zonde der hoogmoed zich deed gelden. Velen

hebben, helaas! niet anders gedaan dan het predikambt misbruikt, om zichzelf te bederven.

Vandaar de menigte clericale figuren, die onder ons allerlei ellende hebben gekweekt.

Vandaar de verfoeide dominocratie. Men zei de menschen aan te moeten waken, bidden en strijden, terwijl men er voor een groot deel niet aan dacht, dat de zonde van zelfverheffing in eigen boezem moest bestreden.

Dit nu is het machtigste instrument in Satan's hand. Uit die zonde ontsproot clericalisme, dominocratie, hiërarchie, wegneming van de rechten van den enkele geloovige en van de plaatselijke kerk, en uit haar werd geboren die spuriëteit, die men aanschouwt èn in de anti- en in de pseudo-christelijke kerken.

II. Het tweede instrumenteële middel is *de philosophie*.

Het aanknoopingspunt voor dit kwaad ligt in *de taak* van de kerk.

De kerk heeft een taak. Het goud ligt besloten in Gods Woord, maar moet uit dat Woord als uit een mijn worden uitgedolven. We hebben niet, zooals de Methodisten willen, slechts na te spreken, wat in den bijbel staat. Dit standpunt leidt tot dwaasheden, evenals een vragenboekje, dat een twintig-tal jaren geleden verschenen is, waarin allerlei vragen waren opgenomen, die steeds met een bijbelwoord werden beantwoord. Dit toont niet het minste begrip van de roeping der kerk. Neen, alles komt er op aan, om te zeggen, wat zulk een bijbelwoord zeggen wil. Dit is: het opdelfen van goud uit de mijn; het reflecteeren van de openbaring in het menschelijk bewustzijn.

Bij de volken, waarbij de openbaring het eerst is ingetreden, de Babyloniërs, en Israël, vinden we niets van philosophie. De Japhetietische stam daarentegen, de volken van Europa, hebben het dialectische talent van God ontvangen. De taak nu is, om de waarheid Gods in de bedding van het discursieve denken in te leiden en dogmatisch den inhoud der Heilige Schrift te cristalliseeren. De dogmata fixeeren, en verder ontwikkelen, ziedaar de roeping der kerk.

Of wij dan meer weten dan een man als Justinus Martyr?

Wat den inhoud betreft, zijn wij niets verrijkt, maar wij weten oneindig veel beter, wat wij hebben. Een kind, dat hier wonende, bezittingen heeft in de Oost, heeft van zijn rijkdom weinig besef. Maar later, zijn eigendom zelf waarnemende, weet hij, wat hij bezit. Wij zijn dus geen korrel goud rijker dan een Justinus Martyr, maar in den loop der eeuwen is het proces der uitdelfing en der uitbrenging van den schat oneindig veel gevorderd.

Deze taak bracht echter een eigenaardige verzoeking met zich.

Want — de mensch brengt het stramien aan, waarop de bloem der Open-



baring moet worden geborduurd. Hij heeft een stramien, waar reeds iets op staat. Toen de Europeesche wereld de Openbaring kreeg, stond op dat stramien een gansche heidensche filosofie geborduurd. Eerst moet nu dat eerste borduursel uitgerafeld, en met dezelfde draden een betere figuur gemaakt. De groote verleiding voor den mensch is nu, om niet de filosofie te gebruiken als instrument, dat den inhoud ontvangt van de Openbaring Gods, maar om haar zelf te laten meespreken, deels haar met de Openbaring te laten vermengen, deels haar voor de Openbaring in de plaats te schuiven.

Op het terrein der waarheid is door haar alle kwaad gesticht.

Hierin kunnen we *verschillende stadiën* onderscheiden :

1<sup>e</sup> de haeresie.

2<sup>e</sup> de theologia naturalis.

3<sup>e</sup> de paganistische filosofie.

4<sup>e</sup> de ontkenning van alles.

1<sup>e</sup> De *haeresie* is steeds hierdoor voortgekomen, dat men bestanddeelen, stellingen, elementen, hetzij uit de heidensche, hetzij uit de rabbinistische gedachten-wereld, vermengd heeft met de Openbaring Gods. Daaruit ontstond Gnosticisme, Ebionitisme, en wat niet al. Een heiden heeft echter nooit een ebionietische dwaling in het leven geroepen, maar de Joden. De Joden zijn niet de vaderen van het Gnosticisme, maar de heidenen.

Daarom, wie de Openbaring gaat indenken, moet eerst zichzelf ontledigen, hoezeer ook de neiging bestaat, om iets van zichzelf te behouden.

2<sup>e</sup> De teruggang tot de *theologia naturalis* heeft dan plaats, wanneer Gods Woord wordt op zijde geworpen, d. i. de loochening der bijzondere Openbaring. De Nederlandsch Hervormde kerk als zoodanig heeft Gods Woord op zij geworpen. Daarmede is de bijzondere Openbaring verloren, en gaat men vanzelf terug tot de theologia naturalis. De moderne richting was in haar opkomen dan ook niet anders dan dit. Alleen datgene, wat het godsdienstig bewustzijn goedkeurt, het semen religionis, is overgebleven.

3<sup>e</sup> Evenwel is men daarmede nog niet dadelijk tot den *paganistischen vorm* teruggekeerd. De theologia naturalis toch bij de christenen, is door den invloed van het Woord gezuiverd geworden, althans weer op de zuivere basis teruggebracht. Vandaar dat men bij de modernen in hun eerste optreden zooveel zuivere godsdienstigheid aantrof. De inspraak van het menschelijke hart was nog zuiver. Maar, daarbij blijft het niet staan. Bij den uitgang uit het paradijs was de theologia naturalis ook nog zuiver. Doch die inspraak van het godsdienstig bewustzijn wordt vervalscht. Ook het tegenwoordige modernisme moet steeds meer indringen in die paganistische filosofie. Vandaar dat we het oude Boeddhisme weer steeds meer zien optreden. Wij allen stammen

uit die Boeddhistische wereld. Wij allen zijn grondtypen van die volkeren. Daar vandaan is die neiging van het Pantheïsme de eerste neiging, die zich uit de theologia naturalis ontwikkelt.

4<sup>e</sup> De *God-loochening*, de *volslagen irreligiositeit*, is het laatste stadium.

In alle eeuwen van de christelijke kerk is er een openbaring van die verschillende stadiën geweest. We zien, hoe de Unitariërs vóór de modernen en de Socinianen vóór de Unitariërs dat standpunt van de theologia naturalis hebben ingenomen.

III. Het *civilisme* is het derde gevaar waarin Satan de kerk brengt.

Er is door Christus een kerk in de wereld geplaatst, niet om als een oliedrop op het water te drijven, maar om in de wereld in te gaan. Haar roeping is *in*, niet *buiten* de wereld. Maar nu vinden we in het leven der wereld dezelfde antithese met de kerk, als in de filosofie en de openbaring.

Er is niet alleen een theologia naturalis maar ook een vita naturalis, een burger-maatschappij. Deze heeft als zoodanig geen christelijk karakter, maar staat buiten de bijzondere openbaring Gods, en moet als zoodanig worden opgevat.

Dit tegen hen, die een gereformeerden staat willen oprichten, hetgeen daarom niet kan, wijl men dan de overheid vernietigt in alle anti-christelijke landen. In heel de Schrift wordt ook de burgerlijke overheid in de heidensche landen beschouwd als overheid, en wèl, van Gods wege. Het duidelijkst zien wij dat aan de uitspraak van Jezus voor Pilatus' rechterstoel: „gij zoudt geen macht over Mij hebben, indien het u niet van boven gegeven ware.” Daarmee is eens en voor altijd uitgemaakt, dat ook de heidensche overheden, overheden bij de gratie Gods zijn.

Paulus, zelf levende onder een heidensche overheid, en schrijvende aan een kerk onder een heidensche overheid, heeft gezegd: „alle ziel zij de machten over haar gesteld, onderworpen, want er is geen macht, dan van God en de machten, die er zijn, die zijn van God verordend.”

Is dit nu waar, dat ook in heidensche landen, de overheid bij de gratie Gods is, dan kan het christelijke karakter der overheid nooit dan een *bijkomende* kwaliteit zijn en nimmer de essentie uitmaken.

Daarmede is uitgesproken, dat het burgerlijke leven zijn eigen beloop heeft, waarvoor God eigen instellingen heeft gegeven, behoorende bij de *βασίλεια τοῦ κόσμου*, en wèl van de kerk, als behoorende tot de *βασίλεια τῶν οὐρανῶν*, principieel onderscheiden.

Waar nu de kerk geroepen is, om in den *κόσμος* op te treden, ontstaat vanzelf op de grens van beider terrein zekere wrijving.

We zien dit duidelijk bij het *huweljk*.

Dit huwelijk is een burgerlijke instelling, en toch tevens een zaak der kerk. Hier moet dus verstandhouding tusschen die twee worden gezocht.

De kerk moet dus in de wereld een verhouding zoeken. We mogen niet met de Anabaptisten een nieuwen staat oprichten.

Maar nu juist ontstaat het gevaar, dat die verhouding wordt vervalscht. Satan poogt al wat uit die burger-maatschappij voortkomt, als behoorende tot het natuurlijke leven te verheffen, als ideaal te stellen en daarbij de kerk te declineeren. Vandaar de regel: *Ecclesia sequitur curiam*, een oorspronkelijk goede uitdrukking, gebezigd, om de grens aan te geven van de plaatselijke kerk; nu echter — uit het verband van haar beteekenis gerukt — een demonische, gevaarlijke en hoogst verleidelijke regel geworden.

Welke zijn nu de stadiën, waarin dit civiele gevaar zich openbaart?

1<sup>e</sup> dat, waar de kerk een regiment moet hebben, en ook de burger-staat een regiment heeft, men den civielen vorm van het burger-regiment in het regiment der kerk wil indragen.

In ons land zagen we hiervan voor eenige jaren een schoone proeve, hoe alle juristen zich niet anders konden inbeelden, of kerkelijke overheid en burgerlijke overheid waren precies hetzelfde. Men beschouwde het steeds, alsof men dezelfde regelen voor het bestuur had ook in het kerkelijke leven.

2<sup>e</sup> dat de kerk van de civiele magistraat wordt afhankelijk gemaakt.

Deze afhankelijkheid nu heeft weêr verschillende graden:

a. ze begint daarin, dat de overheid zich het recht aanmatigt, om op de kerkelijke regelingen en benoemingen invloed uit te oefenen;

b. voorts, dat de kerk zichzelf als een onderdeel van den staat gaat beschouwen, als een succursaal van de staats-machine;

c. eindigt daarmee, dat de staat heel den kerkvorm op zij werpt en zelf een eigen vorm voor de kerk scheidt.

Van het eerste (a) geldt het jus *circa* en *in sacra*.

De kerken hebben steeds aan de overheid toegekend het jus *circa sacra*, terwijl de juristen steeds voor de kerken wilden vindiceeren het jus *in sacra*.

Met betrekking tot het tweede kwaad (b), om de kerk als een succursaal van de overheid te beschouwen, treffen we weêr verschillende vormen aan:

z. In de *Engelsche kerk* in dezer voege, dat de overheid den koning of koningin beschouwt, als de van God bestelde persoon, om te zijn: 1<sup>e</sup> hoofd der burger-maatschappij, 2<sup>e</sup> hoofd der kerk, als defensor fidei.

Deze regeling is ingesteld door Hendrik VIII, die zichzelf tot paus wilde maken. Ook nu nog staat de koningin van Engeland boven de aartsbisschoppen en de bisschoppen.

β. In de *Luthersche landen* waar de regel geldt, dat de princeps is snmmus

episcopus, op dezelfde wijze als de positie van de koningin van Engeland, maar eenigszins gewijzigd. Hendrik VIII was als hoofd des lands *tevens* hoofd der kerk. Bij de Lutherschen vloeit echter het tweede niet uit het eerste voort, maar ziet men in den persoon die twee saamvallen. In de tweede plaats geldt in de Luthersche landen de regel: *cujus regio ejus religio*, waardoor aan de Vorsten het recht werd toegekend, om den godsdienst van het land te bepalen; een zeer ver strekkende en toch natuurlijke gevolgtrekking van het beginsel. En bezit die persoon eenmaal die qualiteit, dan moet die invloed ook in het heele land bestaan.

3<sup>e</sup> Dat de kerk in die verhouding tot den staat komt, als bij ons de Arminianen wenschten, en algemeen in Europa naar den naam van Erastus gekend wordt: *het Erastianisme*, n.l. dat de overheid wel niet als zoodanig een kerkelijke waardigheid zou bezitten, geen summus episcopus, of ook defensor fidei zou zijn, maar in dien zin, dat de overheid, over heel het menschelijke leven gezet, ook over 't religieuse in het menschelijk leven heeft te waken.

4<sup>e</sup> Het laatste stadie: het *collegiale kerkrecht*, dat de staat aan de kerk den vorm voorlegt en voorschrijft, en zegt: De eenige vorm, waarin ik u kan laten leven, is die van het collegium, van het genootschap, van de corporatie. Hierdoor heeft men de kerk gedwongen, haar eigen kerk-vorm te laten glippen, om den zuiveren civielen vorm te aanvaarden. De collegiale vorm was 't steeds, waarin de staat de kerk zocht te wringen. Niet alleen is daarvan in ons land de Nederlandsche Hervormde kerk, maar ook de Luthersche en andere kerken, voorbeeld.

In een laatste observatie moet de vraag beantwoord, wat te doen, wanneer de forma spuria is geworden, — 't zij pseudo-, 't zij anti-christelijk — om de forma weër te erlangen, gelijk ze zijn moet.

Dit is geen quaestie van zuivering, maar van *reformatie*, omdat de forma is aangetast. *Deformatie* postuleert *reformatie*.

Bij al die vormen van spuriëit, is nog wel degelijk het organisme der kerk. Daar is een terrein, waar God nog met zijn genadegaven werkt. Dit spreekt zich uit in het algemeene karakter van den doop, die over en weër bestaat. Maar al openbaart zich in die kerken nog een deel van het organisme, — dit neemt niet weg: de forma is spuria geworden. Daarmede inag de geloovige geen vrede hebben. Die spuriëit moet worden weggenomen. Laten die kerken dit toe, dan blijkt, dat ze wel gedeformeerd, maar nog niet spuriae waren, het kwaad nog niet hadden gesystematiseerd. Verzetten ze zich daartegen, dan moet met de valsche forma worden gebroken.

Daar is tweeërlei vorm waarin de reformatie optreedt:

1<sup>e</sup> het kan zijn, dat de ecclesia localis nog bestaat;

2<sup>e</sup> het kan ook zijn, dat ik nog maar alleen met de ecclesia generalis kan te doen krijgen.

Bij de Reformatie was van het eerste geen sprake. De Roomsche kerk had geen plaatselijke kerken. Er bestaat geen Roomsche gemeente van Amsterdam. Maar bij de synodale hiërarchie bestond de ecclesia localis nog. Daarom moet daarbij een andere houding worden aangenomen.

Hieruit volgt: De verplichting tot reformatie kan rusten:

òf op de personen,

òf op de kerken.

Bij de Reformatie konden alleen de ambtsdragers en de geloovigen handelen. Ze konden alleen breken met de ecclesia generalis.

Maar, bestaat de ecclesia localis nog, dan kan:

òf de geloovige te handelen hebben met de ecclesia localis,

òf de ecclesia localis met de ecclesia generalis.

Dus:

òf de geloovige bespeurt de deformatie van de plaatselijke kerk, en wil tot reformatie overgaan,

òf de plaatselijke kerk bespeurt de deformatie van het kerkverband, en wil tot reformatie overgaan.

## § 12. *De ecclesiarum vita communi.*

„De christelijke kerken, hoewel elk in zichzelf de forma completa eener kerk vertoonende, of althans potentiëel bezittende, hebben geen vrijheid om elk op zichzelf te blijven staan, en zich vreemd aan elkander te houden.

Als elk op zichzelf en alle saam openbaringen van het ééne zelfde Lichaam van Christus, ligt aller wortel uitgeslagen in één zelfden levensbodem, en staan ze alzoo krachtens haar oorsprong in organisch verband, en juist dit legt haar van Christus' wege de verplichting op, om ook als ecclesiae formatae uitwendig verband te zoeken.

Niet eerst door het leggen van dezen band komen ze bijeen te hooren, maar *omdat* ze bijeen hooren moet ook deze band uitwendig aangelegd. Al kan dan ook formeel en institutair al zulk verband niet anders dan bij wederzijdsche stipulatiën en bij manier van overeenkomst gelegd worden, toch mag ook hier geen pelagiaansche eigendunkelijkheid toegelaten, maar hebben de kerken in gehoorzaamheid aan haar Koning te handelen, zoowel daarin, dat ze dezen band leggen, waar dit mogelijk is, en ten anderen, dat ze hem leggen naar den eisch van het Woord.

De verplichting tot correspondentie of confoederatie van de ecclesiae formatae rust dus niet op de wenschelijkheid om in meerdere vergaderingen een rechtbank van appèl of cassatie te scheppen, noch ook op de utiliteit, om zekere gemeenschappelijke belangen beter te bezorgen, maar vloeit voort uit den aard zelf van het kerkelijk wezen; en ook, waar in casu dato noch de kerk-regeering, noch die gemeenschappelijke belangen saâmleven noodzakelijk maakten, zou deze toch als eisch blijven bestaan:

- 1<sup>e</sup> voor de gemeenmaking der genadegaven,
- 2<sup>e</sup> als correctief tegen christelijke eenzijdigheid,
- 3<sup>e</sup> als *μυστηρια* tegenover de wereld.

Juist daarom echter mag deze eisch niet beperkt tot de kerken van één zelfde land, maar gaat door voor alle kerken op aarde, en het ideaal zou dan eerst bereikt zijn, indien alle kerken op aarde in ééne

confoederatie saamleefden, in één concilie de kerkelijke macht konden saambrengen: en in één zelfde confessie zich konden uitspreken. Zóó was het dan ook oorspronkelijk, en nooit mag dit ideaal losgelaten en zelfs met die kerken Christi, die het verst afweken, en quod ad formam, geheel spuria geworden zijn, moet toch in zooverre altoos zekere verwantschap erkend, zoodat de wederzijdse doop stilzwijgend kunne gehomologeerd worden. Reeds hieruit echter blijkt, dat deze *vita communis* al haar gelang de overeenkomst tusschen de gestalte der onderscheidene kerken meer of minder volkomen is, een lossere of meer gebonden vorm zal aannemen. In haar meest gebonden vorm is ze alleen bestaanbaar tusschen die kerken, die in belijdenis, in kerk-regeering en in taal één zijn, en tegelijk geografisch op elkander zijn aangewezen. Waar bij ontstentenis van deze overeenstemmende qualiteiten, een zoo vast verband niet kon gelegd, treedt de zwakkere vorm van correspondentie op; en waar ook de mogelijkheid van afdoende en wel geregelde correspondentie afstuit op het diepgaand verschil in belijdenis en kerk-regeering, blijft als zwakste vorm alleen de gemeenschap in het sacrament des doops over, soms accidenteel verbonden met een gemeenschappelijke verdediging van zekere belangen tegenover derden.

Het besef van christelijke verwantschap, dat ook ten opzichte van secten als Kwakers, Plymouth-brethren, Darbisten enz. onmiskenbaar is, hoort hier niet bij, daar dit uitsluitend de enkele personen en niet de *ecclesia formata* als zoodanig raakt."

### Toelichting.

Om dit stuk goed te vatten, moeten we eerst letten op de Scylla en de Charybdis, waarop de kerken geraakt zijn.

Eenerzijds: de Scylla van de Roomsche en de collegiale kerken, die één groot geheel willen vormen, en

andererzijds: de Charybdis van het Independentisme, dat pelagiaansch elke kerk zonder verband met anderen op zichzelf doet staan.

Om dit Independentisme in zijn wezen te doorzien, moeten we niet uitsluitend letten op het in de vorige paragraaf desaangaande besprokene, n.l. dat het de *ecclesia localis* niet eerbiedigt, maar elken kring van geloovigen als *ecclesia completa* denkt. Die kring beweert dan alle rechten en bevoegdheden te hebben van een kerk van Christus. De Gereformeerden stellen daar tegenover, dat de geloovigen van één plaats *saam* genomen alleen die autoriteit bezitten, opdat die independistische wortel zou worden uitgesneden. Immers, niet naar willekeur mag de mensch aanwijzen, met wie hij zal samenwonen, God de Heere

is het, die bepaalt wie met elkander in kerkelijk verband zullen saamleven, en dit beginsel wordt eerst gehuldigd, wanneer ik de ecclesia localis als completa erken, aangezien God dan zelf de grenzen bepaalt.

Doch, bij de behandeling van deze paragraaf hebben we een tweede kwaad van het Independentisme op het oog. In een volgende paragraaf, over het regimen ecclesiae, zullen we hierover nader handelen. Om het gewicht der zaak moeten we echter er reeds nu even op wijzen.

De Independent zegt: „ik ben lid van een op zich zelf levende kerk. Wel wil ik afgevaardigden zenden naar een andere kerkelijke vergadering, van de genomen resolutie wil ik wel kennis nemen, maar van *verplichting* om te deputeeren, en van macht, die zulk een meerdere vergadering zou bezitten, wil ik niets weten.”

Ziehier dus weer het Pelagianisme. De eigendunkelijkheid en de vrije wil wordt op den voorgrond gezet. Ze *spelen* kerk — anders is het niet — en willen met andere kerken ook saam *spelen*, maar zich aan een gezag onderwerpen, niet.

Hier tegenover staat weer het gereformeerde beginsel.

Zeer zeker is in het menschelijk lichaam het oog anders als het oor, de voet<sup>57</sup> als de hand, en heeft ieder lid des lichaams als zoodanig een eigen wezen, maar, — die voet en die hand, dat oog en dat oor zijn in het lichaam gezet in het verband, dat de Heere heeft beschikt. Zóó ook in het Lichaam van Christus. Als er ecclesiae localis zich openbaren, dan bezitten deze in se de completudo, maar . . . als organen, als brokstukken van het Lichaam van Christus, met de roeping in dat verband te treden, dat God de Heere heeft verordineerd.

Dit staat niet vrij, maar *moet*. Natuurlijk: het *onmogelijke* kan niet gedwongen. Weigert een kerk, dan is het daarmee uit, maar zij verzaakt niettemin daardoor haar verplichting.

De Heere heeft over de kerk, niet zij over zichzelf te beschikken, Hij, dezelfde Heere van het Lichaam.

De Gereformeerden gaan echter nog verder.

Er is aan elke plaatselijke kerk van Christus' wege autoriteit gegeven, maar deze autoriteit is niet overgeleverd aan den wil van menschen, maar gebonden aan den levensregel, dien Christus gegeven heeft. Deze kerken hebben alzoo de macht, om uit eigen kringen autoriteit saâm te mengen, zoodat wanneer ze saamkomen in classe of synode, ze daar zitten met *auctoritas mixta*. Niet met een macht, door een mysterie of wonder geboren, maar gezamenlijk bezitten ze die auctoritas, omdat iedere kerk auctoritas van Christus' wege meëbrengt.



We gevoelen nu, hoe onzinnig het was, dat, toen in ons land weêr werd aangedrongen op de handhaving van het recht der plaatselijke kerk, de tegenwerping opkwam, dat men zoo den weg van het Independentisme inging. Men gaf blijk daardoor van de zaak niets te begrijpen.

Ziedaar het gevaar, dat van de Charybdis dreigt.

Een ander gevaar, dat ons, vooral op het vasteland van Europa, veel meer bedreigt dan het Independentisme, en tot twee malen toe zoo onnoembaar veel kwaad heeft berokkend in de Roomsche hiërarchie en het Collegialisme staat hier tegenover.

Wanneer men de *vita communis*, die de *ecclesiae formatae* hebben, niet, gelijk wij met een enkelen trek teekenden, van onder op naar boven laat komen, maar van boven schept, en naar beneden laat afdalen, dan is het gedaan met het zelfstandige karakter van de *ecclesia localis*, worden alle plaatselijke kerken in één genootschap opgesmolten, en gaat het juiste rapport tusschen de *ecclesia visibilis* en *invisibilis* te loor. Waarom kan die *auctoritas* alleen van beneden opklimmen naar boven?

Wanneer ze van boven naar beneden zal afdalen, dan *moet* ik scheppen een centrale macht op aarde. Natuurlijk belijden ook de Gereformeerden, dat alle autoriteit van boven afdaalt, ziende op den Koning in de hemelen, maar Rome en het Collegialisme bedoelen een centrale macht *op aarde*: de pauselijke stoel, de synode.

Wanneer nu in de Heilige Schrift was aangeduid, dat de centrale macht, zooals die inderdaad bij de apostelen heeft berust, duurzaam bestond, dan zouden we ons daaraan eenvoudig hebben te onderwerpen. Evenwel, wanneer die macht der apostelen heeft uitgediend, dan vinden we geen spoor, waaruit verder die macht zou voortkomen; zij zou niet door Gods Woord gelegitimeerd zijn. Die valsche macht moet dus vanzelf de kerk van Christus bederven.

De uitkomst heeft dan ook geleerd, dat overal, waar deze macht zich wist op te werpen, het met de *ecclesia localis* gedaan is. In de Grieksche, Arme-nische, Roomsche kerk is van geen plaatselijke kerk meer sprake. Daarmede is vanzelf alle recht en vrijheid van de geloovigen, om mede in het bestuur op te treden, vernietigd. In naam bestaan in het collegiale kerkrecht nog plaatselijke kerken, maar feitelijk is de zelfstandige macht geheel opgeheven, en zijn ze slechts afdeelingen van het groote geheel, iets, wat concreet daaruit blijkt, dat men in elke collegiale kerk niet van een plaatselijke, maar van een dusgenoemde landskerk spreekt.

Een tweede punt, dat aandacht verdient, is, dat men het kerkverband nooit mag beschouwen *ex utilitate*.

Dit geschiedt veel onder de Gereformeerden, en daarin betoonen zij zich

alsdan halve Arminianen. Men zegt, dat er zeer zeker een kerkverband moet zijn, dat samenkomen in classen en synoden zeer goed is, maar, — en dit is het verkeerde — dat is alleen daarom noodig, omdat zaken van verschil, van tucht voor iemand, die wordt lastig gevallen, soms appel vereischen, en ook vaak het proces moet worden gecasseerd.

In de tweede plaats zijn er predikanten noodig. Oefenaars kunnen op den duur niet voldoen. Er is derhalve opleiding noodig. Deze vereischt zorg. Dit eischt wederom regeling van een examen. Bovendien is het plicht, dat de rijkere kerken de armere helpen, dat kassen voor emeriti-predikanten worden opgericht, dat vacante plaatsen worden geholpen in het vervullen van beurten. Zoo zijn er tal van nooden, die niet kunnen worden vervuld, als men alleen staat.

Hoe wordt het dan?

Dan wordt het de toestand van een ouden weduwnaar en een weeuwte, die elk desnoods op zichzelf zouden kunnen blijven leven, maar toch maar liever, om het wat beter te hebben — om zóó te spreken — botje bij botje leggen, en nu in het huwelijk treden. Het zou echter ook anders kunnen.

Zóó stelt men het ook voor in zake het kerkverband. Het kon ook uitblijven. Daarom leggen we er nadruk op, dat we met het utiliteits-standpunt in het minst geen vrede mogen hebben, en dit moet zoo sterk genomen, dat, al was het, dat een kerk aan geen ding gebrek had, — b. v. een kerk als die van Amsterdam, — toch van Christus' wege op haar de verplichting rust, om een verband met de andere kerken te zoeken.

Alsnu moeten we handelen over de *vita communis* zelf.

Hierbij hebben we deze antinomie, dat het leven der kerken van Christus bestaat eer ze geconfoedereerd zijn, en toch niet kan uitkomen zonder confoederatie.

Derhalve moet er worden gewaakt tegen twee kwaden :

1<sup>e</sup> tegen hen, die zeggen, dat de *vita communis* ontstaat door de confoederatie, en haar dus geheel in het uitwendige nemen ;

2<sup>e</sup> tegen hen, die, om het uitwendige tegen te gaan, de vrijheid van de kerken, om te confoedereeren, opheffen en zeggen, dat iemand, in een streek komende, vanzelf tot die kerken hoort

We kunnen ons van de zaak het best een voorstelling maken, wanneer we ons denken een stoomschip, dat b. v. naar het Nianza-meer moet worden getransporteerd. Eerst wordt dat schip in schets gebracht. Naar die schets worden de verschillende deelen en brokken gemaakt. Deze deelen en brokken worden over zee gezonden, en aan den oever van het meer worden de stukken in elkaar gezet als één geheel.

Zóó is het ook in deze materie. Elke kerk is een stuk op zichzelf, en de

roeping om al deze stukken in elkaar te zetten, is geen willekeurige, maar hangt af van het oorspronkelijke bestek, evenals het ineenzetten van het stoomschip afhangt van het plan, door den ingenieur gemaakt. De deelen van het schip kunnen geen eenheid in *werkelijkheid* vormen, voordat al de deelen in elkander zijn geklonken. Zóó hooren ook al de deelen van het Lichaam van Christus bijeen, en komen toch eerst bij elkaar door stipulatiën, als door de klinkers, die het schip tot één geheel slaan.

Het gereformeerde standpunt ligt ook hier weêr in de praedestinatie. Al de openbaringen van het Lichaam van Christus op alle plaatsen der aarde, en de wijze waarop zulk een plaatselijke kerk zich op een bepaalden tijd zal vertoonen, dit alles ligt in de praedestinatie. Eveneens liggen in de praedestinatie al die deelen als stukken van één geheel.

Maar nu moet nog iets gebeuren waardoor datgene, wat in de praedestinatie ligt, realiteit wordt. Dat is de confoederatie, de stipulatie. Zóó zijn deze bepaalde man en die bepaalde vrouw voor elkaar door God aangewezen en gepraedestineerd; maar hiermede zijn ze nog niet getrouwd. Eerst door de echtverbintenis wordt het realiteit.

De *vita communis* ligt dus potentieel in het besluit Gods, in het Lichaam van Christus, maar komt actueel eerst tot stand door confoederatie en stipulatie.

Om deze voorstelling te bestrijden, heeft men meermalen de kerk vergeleken bij een gezin.

Gelijk bekend is, is in den laatsten tijd van ernstige troebelen van Gereformeerde zijde een beroep geschied op hetgeen Voetius in zijn „*Politica ecclesiastica*” geeft omtrent het door stipulatie ontstane kerkverband. Prof. Klein c. a. weêrspreken Voetius, en hebben een andere meening. Deze meening is in hoofdzaak, dat men een kerk aanziet voor *een gezin*. Men beschouwt dan elke plaatselijke kerk als een kind van de gemeenschappelijke moeder. In een gezin nu, sluiten de kinderen geen verdrag, maar *zijn* onderling door den broeder- en zusterhand verbonden, en moeten saamleven. Ook nam men wel het beeld van *een volk*: we zijn burgers van Nederland, of we willen of niet; wij zijn het krachtens geboorte.

Deze voorstelling nu is volkomen juist, zoolang men ze laat op het terrein, waar zij thuishoort. Ook Calvijn spreekt van de kerk op dezelfde wijze in het begin van het vierde boek van zijn *Institutie*: maar hij doet dit op geestelijk terrein. Calvijn doelt daar op onze *geestelijke*, niet op onze vleeschelijke geboorte. Uit dat huwelijk toch van den Heere met zijn kerk worden geboren kinderen Gods. Geen Gereformeerde evenwel heeft ooit beweerd, dat die kinderen Gods als zoodanig stipulatiën moeten aangaan. Men gevoelt, hoe dus valsch spel wordt gespeeld. Men stelt het voor, alsof uit dat huwelijk plaatselijke kerken worden geboren. Dit nu is volkomen onzin. Immers, die moeder, waaruit de kinderen Gods

geboren worden, zijn juist de plaatselijke kerken. Die plaatselijke kerken zijn niet het kind, maar de moeder zelf. In hun systeem is die plaatselijke kerk een ondergeschoven kind.

Maar ook hierom is dit geheele beeld verkeerd en dadelijk weêrsproken, wijl, — en dit stemmen zij zelf toe — iemand op zekeren leeftijd door belijdenis het lidmaatschap der kerk aanvaardt. In het huisgezin echter komt nooit een moment, waarop de moeder spreekt tot de kinderen: wilt gij mij tot moeder aannemen of niet? In de kerk echter wordt men wel degelijk op zekeren leeftijd voor de keuze geplaatst, of men *membrum completum* wil worden of niet.

*De vita communis in haar beteekenis.*

Deze beteekenis is tweezijdig :

1<sup>e</sup> van de ééne zijde is ze *necessaria* ;

2<sup>e</sup> van de andere zijde is ze *contingent accidenteel*.

De *necessitas* van de *vita communis* der kerk is natuurlijk in den aard van de kerk gelegen, terwijl de *vita communis* van haar *accidenteele zijde* gelegen is in de gesteldheden der kerken.

Iets wat noodzakelijk is, moet altijd in het wezen, in den aard van een zaak gelegen zijn. Iets wat contingent is, hangt aan bijkomstige omstandigheden. Onder de *accidenteele* beweegredenen hoort alzoo b. v. dat de ééne kerk arm en de andere rijk kan zijn, en zij dus elkander moeten helpen; maar deze drangrede vervalt geheel, als de kerken alle even arm of rijk zijn. Het verschil tusschen *noodzakelijk* en *contingent* is hiermede duidelijk.

1. Wat is nu de *noodzakelijke* beteekenis van dat kerkverband?

1<sup>e</sup> Deze ligt hierin, dat wel elke plaatselijke kerk in zichzelf completa is, maar niet elke plaatselijke kerk ontvangt alle genadegaven.

Denken we ons een kerk op het eiland Urk. Formeel heeft zulk een kerk al wat tot het wezen eener kerk behoort: ambten, sacramenten enz. Maar wanneer nu deze kerk eens vier of vijf eeuwen geheel geïsoleerd voortbestond, hoe zou ze dan niet verdorren en verarmen! Nu wordt door allerlei dingen op die kerk ingewerkt, door lectuur enz. Maar bestond er geen contact: — om slechts één zaak te noemen, — de beginselen van het kerkrecht zouden haar ten eenenmale vreemd zijn.

Feitelijk doet zich zulk een toestand voor. In Afrika is een kerk het slachtoffer van haar isolering geworden. De Koptische kerk toch was eerst een goede kerk, niet zonder beteekenis, maar zij heeft zich teruggetrokken, en was bovendien geïsoleerd door haar eigen koptische taal. Wat is er nu van deze kerk, die nu reeds twaalf eeuwen op zichzelf drijft, geworden? De doop is er nog, het kruis kent men nog, de naam van Jezus wordt nog genoemd,

maar verder is alles in de war geraakt, en van werkelijk christelijk leven is bijna geen spoor meer te vinden.

Hetzelfde aanschouwen we bij de kerken op den Libanon, en in enkele streken van Achter-Azië. Ook zijn er eenmaal enkele christelijke kerken in China gesticht, waarvan men nu niets meer aantreft dan de overlevering. Hetzelfde verschijnsel doet zich ook voor op Java. Ds. Lion Cachet van Rotterdam vond daar bij zijn bezoek aan de Indische kerken slechts schimmen van christelijke kerken. Menschen werden gedoopt, ook waren er nog ouderlingen, maar het was reeds veel zoo dezen het „Onze Vader” kenden, terwijl van de kennis der „10 Geboden” geen sprake kon zijn. Ook was daar een zekere Sadrach opgestaan, die zich voor den Christus uitgaf.

Uit dit alles blijkt genoegzaam, dat de plaatselijke kerken er op zijn aangelegd om een hulpe tegenover zich te hebben, evenals Adam er op was aangelegd, om Eva aan zijn zijde te hebben.

Het sociale element, waarin het menschelijk geslacht ligt, is ook overgegaan op het Lichaam van Christus, wijl de kerk onder de menschheid optreedt. Een styliet of kluizenaar is geen mensch meer, maar een verdord mensch. Wijl nu deze sociale trek ook aan de kerk eigen is, lijdt een plaatselijke kerk een gebroken leven, indien zij geïsoleerd blijft. Juist door de gemeenschap met de overige kerken wordt door de *communio sanctorum* de bloei bevorderd.

2<sup>e</sup> De *vita communis* is in de tweede plaats *necessaria*, omdat de kerk op aarde geroepen is *het beginsel van de liefde te representeeren*.

Gelijk bij de *communio* der gaven uitkomt de gemeenschappelijke behoefte, zoo hier de gemeenschappelijke roeping van de kerk; *de communio sanctorum*.

Omdat men de openbaring van één Lichaam is, moet deze eenheid ook naar buiten uitkomen. Wanneer uit één bron twaalf kruiken gevuld worden, dan is er, ook al zijn de kruiken dichtgesloten, gemeenschap tusschen dat water, wijl het één zelfde water is. Zóó ook hebben de verschillende openbaringen van het Lichaam van Christus één zelfde Woord, één belijdenis, één dienst, één aanbidding, die zij Gode toebrengen. Daarom: de *communio sanctorum* is eisch van het levensbeginsel zelf, dat in het Lichaam Christi inzit. Jezus zegt dan ook zoo sterk mogelijk: „gij zijt allen broeders,” afgescheiden van alle persoonlijke sympathie of antipathie. Zoo blijft de gemeenschappelijke geboorte uit één Vader, de gemeenschappelijke verlossing door één Heiland, de gemeenschappelijke aanhoorigheid aan één Lichaam.

3<sup>e</sup> De *μαρτυρία εἰς τὸν κόσμον* is in de paragraaf als derde noodzakelijke drangrede aangegeven, waarom de *vita communis* niet mag worden gemist.

De kerk van Christus is niet in de wereld gezet als een stichtelijke vereniging, maar met een bepaald doel. Vroeger hebben we in den breede

hierover gehandeld. We herinneren er slechts aan, hoe de kerk geroepen is in de wereld te getuigen voor des Heeren naam en strijd te voeren, om ten finale den geest uit den afgrond te overwinnen.

Strijdend is de kerk op aarde niet accidenteel, maar krachtens haar wezen. Dat is haar eigenaardige roeping. Alle ijdel roepen om liefde, verdraagzaamheid en vrede is een loochening van het karakter der kerk van Christus. Ireniek is goed onder broeders, maar bedoeld als compromis met de wereld, is het laten varen van den strijd tegen de zonde, een rechtstreeksche aanranding van het wezen der kerk.

Derhalve is er *vita communis* noodzakelijk, omdat de strijd niet gaat tegen vleesch en bloed. Zoo vat het leger des heils het op. Het strijdt tegen een dronkaard. Daarom heeft het ook niets gemeenschappelijks met den waren aard van den strijd der kerk van Christus. Deze heeft niet den strijd tegen de eene of andere zonde, maar de roeping, om den leugen aan te tasten in alle uitingen van het menschelijk leven. Nu zal men inderdaad menschen hebben, die van de kathedr een valsche leer verkondigen over allerlei verhoudingen in het leven, b. v. over het huwelijk en toch hoog opgeven van het heils-leger, dat enkele excessen tegengaat, terwijl zij met hun leugen-leer de fundamente van het zedelijk leven bezig zijn los te wrikken. Jezus is niet gekomen om enkele excessen tegen te gaan, maar om in den wortel zelf den leugen aan te tasten. Daarom moet door de kerk de ware levens-beschouwing worden gepredikt, betreffende de verhouding tegenover de overheid, tusschen man en vrouw, ouders en kinderen, heer en knecht, aangaande volken, natiën, muziek, kunst, litteratuur, ja, aangaande alle terrein des menschen levens.

Daar is een macht, die de kerk van Christus in dit haar streven wil terugdringen. En nu is er immers geen gedachte aan, dat eenige plaatselijke kerk dien strijd zou kunnen voeren. Dit kan alleen, wanneer alle kerken haar genadegaven en licht saambrengen, en al de kolen vuurs, in eigen boezem geboren, bijeenbrengen tot één machtig vuur, dat met zijn warmte de koude en kilheid van de werkingen uit den afgrond verdringt.

Dit moet ten opzichte van *de waarheid* nog iets nader worden aangedrongen.

Niet de onwaarheid wordt uit de onzedelijkheid geboren, maar de onzedelijkheid uit de onwaarheid.

Het groote kwaad zit niet in een moordenaar of in een dief, maar in iemand, die verkeerde begrippen verkondigt. Zulk een verpest de gansche maatschappij. Daarom komt God de Heere niet allereerst in de wereld om de menschen beter te maken, maar om de waarheid te brengen. Satan wist dit, en begon niet met eerst de menschen kwaad te laten doen, maar met den leugen ingang

te doen vinden. Daarom gaat de belijdenis vóór den wandel (natuurlijk gaat dit niet persoonlijk door, maar voor de kerken). Vandaar dat het van het hoogste belang is, dat de kerken van den aanvang af de waarheid Gods verkondigen. Daartoe moest die waarheid Gods worden ingezien, en dit kon niet door één plaatselijke kerk geschieden, maar slechts na een strijd, waarbij alle kerken in het gedrang waren geweest, en ten bloede toe hadden gestreden, en eerst zóó tot de waarheid waren geraakt. Zoo kwam de waarheid aan het licht als een resultaat van de barensweeën en moeiten, waarin alle kerken saam zijn gewikkeld geweest.

Wanneer één plaatselijke kerk wijziging in de belijdenis wilde brengen, dan zou zij zich vergrijpen aan een gemeenschappelijk bezit. Een plaatselijke kerk heeft aan dat gemeengoed slechts aandeel.

Wanneer nu een plaatselijke kerk op zichzelf bleef staan, dan zou dit dilemma ontstaan, dat of de belijdenis een petrefact werd, waaraan nooit iets mocht worden veranderd, of dat het elke kerk vrijstond naar gelieven met de belijdenis te handelen.

Het eerste kan niet. Het dogma is steeds in beweging en moet telkens tot meerdere klaarheid en helderheid worden gebracht. Zien we slechts hoe in de periode van 1563—1619 door den strijd met de Arminianen het dogma is verhelderd. Het tweede mag evenmin. Derhalve blijkt, dat ook deze zaak de *vita commnis* noodzakelijk maakt.

4<sup>e</sup> De belijdenis mag nooit in de kerken primordiaal zijn. Primordiaal is steeds Gods Woord. Zoodra een kind van God meent, dat iets in de belijdenis in strijd is met het Woord van God, dan moet hij dit aan de kerk bekend maken, en deze moet dan of dien persoon overtuigen uit den Woorde Gods, of de kerk moet de belijdenis naar het Woord van God veranderen. Dit nu ware niet mogelijk, wanneer er geen *vita communis* was. Dan zou men in de plaatselijke kerk al het euvel hebben, wat men nu in de Roomsche kerk heeft. Daar is de belijdenis petrefact en de *libertas christiana* vernietigd.

5<sup>e</sup> Hoort nog tot de noodzakelijke drangredenen, waaruit de *vita communis* voortvloeit, het nomadisch karakter der geloovigen. De menschen verhuizen vaak, hebben geen duurzame woonplaats. Maar door de *vita communis* weet men de kerk ook in een andere plaats terug te vinden.

6<sup>e</sup> Ten slotte is de *vita communis* noodzakelijk om de bijlegging van geschillen. Ook die geschillen zijn niet accidenteel, maar hooren noodzakelijk tot de kerk. Christus heeft gewild, dat de menschen niet boven de zonde en het gebrek aan inzicht zouden verheven zijn. Wanneer een plaatselijke kerk nu op zichzelf staat, dan maakt de meerderheid van den kerkeraad het uit, zooals het hem het best gevalt. Bovendien heeft men dan allerlei persoonlijke consi-

deratiën, en alzoo niet den minsten waarborg tegen partijdigheid. Gevolg is, dat ook bij de verkiezing van kerkeeraadsleden allerlei onheilige moetieven de bovenhand verkrijgen, en de kerk een kerk wordt van deze of die partij. Daarom is er een Judex ook over de kerk noodig, om geschillen bij te leggen. Dit is mogelijk, wanneer meerdere kerken haar macht saambrenge, in een vergadering, waarin alsdan mannen zitten, die niet om persoonlijke belangen A of B gelijk of ongelijk zullen geven.

II. *Accidenteele drangredenen* tot de vita communis. Niet elke plaatselijke kerk is altoos in staat geheel in eigen behoeften te voorzien. Aldus, om finantieelen nood kan het noodig zijn.

Ook kan de drangreden gelegen zijn in den dienst des Woords. Een plaatselijke kerk kan onmogelijk voor de opleiding tot den dienst des Woords zorgen.

Ook kan één kerk onmogelijk examineeren. Wie zouden dat doen? Van een eigenlijk onderzoek zou geen sprake kunnen zijn.

Hiermede hangt ook saam, dat de dienst des Woords in het ongerede kan raken, zoodat het noodig is, dat andere dienaren behulpzaam zijn in het vervullen van het dienstwerk.

Bovendien kunnen de verzorging voor emeriti predikanten, predikantsweduwen en weezen en andere gelegenheden moeielijk anders dan alleen saam worden geregeld.

Doch, al deze dingen, hoezeer ze een hoog aanbelang vertegenwoordigen, zijn toch geen noodzakelijke drangredenen. Een kerk als die van Amsterdam b. v. heeft veel minder belang bij het kerkverband als een kerk van Urk.

Van welken aard moet nu die vita communis in de kerk zijn?

Welken vorm moet zij aannemen?

In de paragraaf is uitgedrukt, dat zij zich in beginsel moet uitstrekken over de geheele aarde.

Dit is haar oecumenisch karakter.

Volstrekt niet mag ze zich bepalen tot de kerken van één land, één taal, één belijdenis. Neen, alles wat over de gansche aarde, hoe gebrekkig ook, een openbaring is van het Lichaam van Christus, biedt een object aan, waarmede de vita communis moet worden gezocht en onderhouden.

In de eerste eeuw is dit in practijk gebracht. De conciliën dragen dien naam, omdat daar alle kerken van de gansche aarde tot die conciliën hebben meêgewerkt. Iedere kerk kon daarheen deputeeren. Een volkomen zuiver begrip, want nergens heeft de Heere in zijn Woord een grens getrokken. in het Hoogepriesterlijk gebed bad Christus voor allen, die in zijn naam gelooven zouden. Intusschen is dat oecumenisch karakter van de kerk van Christus op aarde, hoe verder ze kwamen, des te meer in het ongereede geraakt. Niet, dat



ooit in beginsel werd toegegeven, dat het niet een *vita communis* van alle kerken moest wezen, maar omdat eenmaal botsingen en scheuringen hadden plaats gegrepen, die niet meer waren te herstellen. Niets is verderfelijker dan die scheuringen. Eerst moet het kwade vleesch uit de wonde worden gesneden, en dan moet het rauwe vleesch aan elkaar worden gebracht, zal het ooit weër samen opgroeien.

De bedoeling is niet, dat die kerken ooit *synodaal* zouden moeten saamleven. Dit deden die eerste kerken ook niet, maar waar het de zaak *der belijdenis* geldt, moest men alle kerken kunnen bijeenroepen.

Om een voorbeeld te geven.

Over het sacrament des avondmaals valt met de Roomsche kerk niet meer te spreken; over de hemelvaart van Christus niet meer met de Lutherschen; over den doop niet met de Anabaptisten. Maar, tot op het laatst der vorige eeuw hadden al die kerken nog een groot gemeenschappelijk bezit: de leer der Drieëenheid en de christologische dogmata, van de eerste conciliën medegebracht. Juist deze twee stukken zijn deze eeuw van alle zijden aangetast. Nu had de kerk in concilie moeten optreden, om in die gemeenschappelijke stukken de waarheid nog te bevestigen. Daaraan valt nu niet meer te denken. Toch moeten wij, met name als Gereformeerden, het beginsel, het ideaal, dat hierin schuilt, blijven vasthouden.

Onze vaderen, door het syntagma *confessionum* en de synode van Dordrecht, en de Engelsche Presbyterianen op de synode van Westminster, hebben dat steeds gedaan. Althans wilden ze over de heele wereld verband hebben met de kerken van één belijdenis. Al hun belijdenisschriften zijn gemeenschappelijk uitgegeven als attesteeing van hun eenheid, en op de synoden zijn wederkeerig elkanders confessiën erkend. Te Dordrecht heeft men al de kerken uitgenoodigd op een gereformeerd concilie. Wel stuitte men overal op weêrstand, vooral door Englands koning, Jacobus I, maar het pogen was er. Ook Westminster heeft vooraf advies gevraagd aan al de gereformeerde kerken van de heele wereld. Een flauwe nawerking hiervan aanschouwen we in de Presbyterian Alliance en de Evangelical Alliance in Amerika. Daar echter is de levenszenuw doorgesneden, wijl men naar geen belijdenis meer vraagt, maar alleen, of men nog presbyteriaal wordt geregeerd. Uitnoodigingen werden zelfs hier in het land aan de synodalen gezonden. Toch vindt men in hun pogen nog iets van dat oecumenische streven.

Intusschen, waar nu dat gemeenschaps-leven niet meer tot uitwendige stipulatiën kan leiden, blijft op heel de wereld de oecumenische band en catholiciteit van de kerk nog gehandhaafd in het sacrament van den doop.

De synode van den Haag beproefde tweemaal dien laatsten band te ver-

breken. Eerst in 1834 met de afscheiding. Na 3 à 4 jaren moest ze echter van deze dwaasheid terugkeeren. En hetzelfde repeteerde zich bij de troebelen in 1886. Ook toen moest men na een paar jaren tot de erkenning komen te veel te hebben doorgehouden.

De doop is de laatste band, die alle christelijke kerken op aarde nog aan elkaar verbindt.

Vandaar dat men ook van die kerken, waarvan men inzag, dat ze valsche kerken waren, toch den doop bleef erkennen. Weër merken we ook hierin het verschil op tusschen *valsche* kerk en *schijn*-kerk. Van een *valsche* kerk moet de doop steeds worden erkend, maar bij de schijnkerk komt een moment, dat men den doop niet meer erkennen mag, n.l. als alleen de schijn, de ψευδος, van den doop aanwezig is, en alle essentie ontbreekt. Een doop, zooals heden wel wordt toegediend, in den naam van *geloof*, *hoop* en *liefde*, is geen doop.

In de laatste observatie komen we tot de vraag, *welke de gradatiën zijn, waarin die vita communis kan worden geformuleerd.*

Deze zijn drie in aantal:

1<sup>e</sup> compleet.

2<sup>e</sup> los.

3<sup>e</sup> minimaal.

De *complete* openbaring van de vita communis is in het *synodaal verband*, bij de *synodale confoederatie*.

De *losse* openbaring kan onderscheiden vormen aannemen, die men generaal kan brengen onder die van *correspondentie*.

De minimale openbaring vindt haar klem in de erkenning van den doop.

1. 't *Synodale verband* in completen vorm, moet dat als eisch worden gesteld voor de ecclesia catholica? Neen! Dit is niet mogelijk:

1<sup>e</sup> om de afstanden,

2<sup>e</sup> om het taal-verschil,

3<sup>e</sup> om de levens-usantiën der volken.

Ad 1. Het *synodaal verband* brengt met zich, dat de synode kennis neemt van de geschillen in plaatselijke kerken, en dat bij appèl of revisie de synode binnen bepaalden tijd recht moet spreken. Daarom kan er geen sprake van zijn, dat zulk een verband zou gelegd worden met alle kerken der geheele aarde. Dan zouden b. v. deputaten moeten worden gezonden naar Amerika, om daar ergens een geschil met ouderlingen te gaan onderzoeken.

„Dat zou geen onmogelijkheid zijn in dezen tijd!” zegt men wellicht.

Juist het feit echter, dat men in den tegenwoordigen tijd zeer snel van de ééne plaats naar de andere reist, wat vroeger onmogelijk was, pleit er voor, dat zulk een synodaal verband met alle kerken der aarde niet *mag* en niet

kan gelegd, aangezien in zake de kerk, hetzelfde voor *alle* eeuwen moet gelden.

Ad 2. Om het bezwaar van het *taalverschil* weg te nemen, heeft Rome de zeer natuurlijke poging gedaan, om de lingua latina voor de landtalen in de plaats te stellen. Daardoor kan Rome het catholieke verband over heel de wereld in stand houden. De besluiten moeten in één taal worden uitgevaardigd.

Maar, — wanneer een synodaal verband actief zou moeten werken, dan moest een synodaal deputaat ook met gewone dorpsmensen kunnen spreken, anders zou clericalisme ontstaan. Het zou volstrekt niet genoeg zijn, dat een *predikant* latijn verstaat; ook met een boer zou men moeten kunnen spreken. Dit heeft Rome ook ondervonden. Rome kreeg een deel van de Grieksche kerk aan zich in Hongarije (Unirte Kirche). Maar dit gebeurde niet dan onder de voorwaarde, dat in de landtaal mocht worden gepredikt, en alles in de landtaal werd afgekondigd. De Engelschen schuiven voor het latijn het engelsch in de plaats. De Evangelical Alliance enz. dragen dan ook een Engelsch karakter. Dit pogen is echter volkomen ijdel.

Ad 3. Verschil in *levens-usantiën*.

De Javanen leven anders dan de Kaffers; de Kaffers anders dan de Chineezen; de Chineezen dan de Bedouïnen, de Bedouïnen dan de bewoners van de Veluwe. De één vindt het gebed op deze wijze stichtend, en de ander in het geheel niet. Deze heeft meer behoefte aan boeiing voor het oog; gene niet. Daarom is één liturgie over de geheele aarde iets onmogelijks. Amsterdamsche ouderlingen zouden weinig kunnen uitrichten om een zaak te regelen in een kerk van China.

II. Waar dit synodale verband nu niet bestaat, treedt de lossere gemeenschap van *correspondentie* op. Deze bedoelt:

1<sup>e</sup> de eenheid in belijdenis te mainteneeren;

2<sup>e</sup> broederlijke gemeenschap te bevorderen;

3<sup>e</sup> de overgang van een lid van de ééne in de andere kerk mogelijk te maken, en dezen ook toe te laten tot de sacramenten van doop en avondmaal.

Zoo zijn er gereformeerde kerken in Schotland, Amerika en Nederland. Op de synoden worden wederkeerig afgevaardigden gezonden. Zulke kerken, die in correspondentie staan, hebben zekere gemeenschap in belijdenis, en mogen daarom niet eigenmachtig de belijdenis reviseeren.

Die correspondentie kan ook op een kleinere schaal plaats hebben, b. v. wanneer de provinciale synoden van Z.-Holland en N.-Holland met elkander in zoodanig verband treden.

Ook hierin kan ze bestaan, dat men gemeenschappelijk voor de opleiding van dienaren des Woords zorgt.

Eindelijk, dat men voor elkander werkt op het veld der liefde, voor elkan-

der collecteert, zooals hier indertijd duizenden gecollecteerd zijn voor de kerken in Hongarije en Salzburg.

Die correspondentie bestaat ook hierin wel eens, dat men elkanders predikanten op den kansel toelaat. Zulk een verband is nog enger, wanneer die kerken gemeenschappelijk uit één oorsprong komen, en bovendien nog gemeenschap in taal hebben. Zóó de gereformeerde kerken in Amerika en Kaapland, waarbij de afstand het synodaal verband onmogelijk maakt.

III. De *minimale vorm* van gemeenschap gaat niet door stipulatiën. Die zijn onmogelijk en daarom gaat deze gemeenschap stilzwijgend toe. Het is een *tacita communio*, die zich hierin uitspreekt, dat men elkanders doop erkent, en ten tweede, dat men in den gebede elkander blijft dragen, en elkaars gemeenschap voor den troon der genade erkent.

Het ware zeer gewenscht, dat dit krachtiger werkte bij de *zending*.

De Duitsche en Engelsche en de Portugeesche zendelingen in het hart van Afrika geraken door het gemis dier erkenning gedurig in botsing. Ook tusschen de Presbyteriaansche en de Baptistische missiën heerscht steeds tweespalt. Een gemeenschappelijk *μαρτυρία* moest tegenover de heidenvolken worden afgelegd.

Over de wijze waarop het kerkverband nader tot stand komt, behoeven we niet te spreken, Het geschiedt door stipulatiën.

De kerk nu is niet vrij :

*noch* in het al of niet aangaan dier stipulatiën,

*noch* in het zus of zóó aangaan dier stipulatiën.

Dit geldt ook voor de vereeniging tusschen Christelijk Gereformeerden en Nederduitsch Gereformeerden, waarover dezer dagen wordt gehandeld. Geen enkele kerk mag hier vereeniging weigeren. Wie zich verzet, handelt uit den pelagiaanschen wortel van willekeur. Het is een zaak van gehoorzaamheid aan het bevel van Christus.

En wat betreft het zus of zóó aangaan der stipulatiën, ook daarbij mag niet naar pelagiaansche vrijheid gehandeld. Men mag b. v. nooit stipulatiën aangaan met een kerk, die valsch is. Maar evenmin mag men keuren, zooals nu Ds. van Lingen en Ds. J. Wisse van 's-Hage willen doen, die op de leden der Nederduitsch Gereformeerde kerken een keur willen uitoefenen, of deze en die wel tot de Gereformeerde kerk hoort. Alleen mag worden gehandeld naar de wet en eisch, die in Gods Woord is voorgeschreven. Er mag niet worden gezegd : *ik* denk er zus over, en *ik* denk er zóó over, maar van vaste regels moet men uitgaan. Eerst door zich aan die regels te houden komt men weër tot gehoorzaamheid aan Christus en tot onderwerping aan Gods Woord.

Aan het slot dezer paragraaf nog deze opmerking.

In het Nieuwe Testament vindt men weinig duidelijke aanwijzingen voor de *vita communis* van de *ecclesia*.

Dit komt hierdoor 1), dat al hetgeen in het Nieuwe Verbond wordt medegedeeld alleen loopt over de eerste jaren van het leven der kerken.

2) dat die kerken over Italië, Griekenland, Macedonië, Klein-Azie, het Heilige Land, en Egypte verspreid waren.

3) dat het Nieuwe Testament de kerken teekent onder het leven der apostelen, en in de personen der apostelen zelf het kerkverband gelegd was door den Heere. Men mag dus niet zeggen: ik lees in het Nieuwe Testament van geen deputaten, en classen, maar men moet vragen naar de beginselen, die erin zijn neêrgelegd, en dan blijkt, dat de *communis vita* wel degelijk in het Nieuwe Testament is aangegeven, want:

- a) de autoriteit der apostelen werd erkend;
  - b) men collecteerde voor nooden en behoeften;
  - c) men zond gezanten af om te begroeten, en ook Paulus' brieven sluiten steeds met een apostolische groetenis;
  - d) toen in die tijden geschil was opgekomen, kwamen te Jeruzalem de apostelen en afgevaardigden saam, en deze gemeenschap vormde een macht, die een besluit tot stand bracht, terwijl dit besluit, als van den Heiligen Geest, aan de kerken niet werd aangeraden, maar opgelegd.
-

### § 13. *De Ecclesiae Regimine.*

„Over het bestuur der kerk kan hier alleen in dogmatischen zin gehandeld, niet kerkrechtelijk.

Alleen de beginselen worden dus vastgesteld, waaruit de kerkrechtelijke regeling zich zelfstandig ontwikkelt.

Wat nu dit bestuur zelf aangaat, zoo bestaat dit in den hier bedoelden zin, zoowel in de kerk als in den staat alleen ter wille van de zonde. Denkt men zich de zonde geheel weg, dan leeft het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* organisch en vanzelf overeenkomstig de door God gegeven wet, valt dus elk hulpmiddel weg, en zoo zal dan ook eenmaal door den Christus zijn gezag worden nedergelegd en het koninkrijk aan God en den Vader worden overgegeven. Zoolang daarentegen de laatste vijand nog niet overwonnen is, is een apart bestuur onmisbaar.

Dezelfde zonde is tevens oorzaak, dat God het bestuur *over* menschen *door* menschen laat uitoefenen en zoo heeft ook de Christus de regeermacht over zijn kerk ontvangen als drager van de menschelijke natuur.

Overmits nu het gemeene leven der wereld voor het ontstaan der kerk uitgangspunt is en eens weder haar *τέλος* zal zijn, zoodat alsdan al wat *niet* kerk is uit de wereld zal wegvallen, om na het oordeel niets dan het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* als herstelde menschheid onder het Verbondshoofd Christus te doen overblijven, zoo volgt hieruit, dat de kerk beginnen moet met geen ander dan het gemeene bestuur te hebben, en in haar voleinding tot deze eenheid terugkeert, maar in haar middenstadiën zich al verder van het civiele leven losmaakt, om een eigen kring naast de civiele maatschappij, en zulks onder een eigen bestuur, te vormen.

Dit laatste punt kon eerst bereikt worden na Jezus' hemelvaart, niet vroeger, en moet voortduren tot Hij uit den hemel wederkeert. De toestand onder Israël vormt de laatste overgangs-phase in zooverre in Israël de kerk er niet om het volk was, maar het volk ter wille van de kerk was geformeerd. De macht, waarmede God de Heere een mensch over zijn medemenschen bekleedt, droeg ook in Israël een principieel civiel karakter, waar het kerkelijk gezag in kleefde. Bij

Israël was er dus van een zelfstandige kerk-kring geen sprake, en droeg ook de bijzondere zending door richters en profeten een gemengd civiel en kerkelijk karakter.

Daarentegen treedt deze kring en in dien kring de macht zelfstandig en met eigene organisatie op van het oogenblik af, dat de Mensch zonder zonde verschenen is. Deze ontvangt op eenmaal voor alle eeuwen en over alle personen de plenitudo potestatis met opzicht tot geheel de kerk en zulks met macht en bevoegdheid, om krachtens zijn goddelijke natuur Zelf op aarde in te werken en voor de uitwerking van zijn bevel op aarde, hetzij extra-ordinair, hetzij ordinair, andere, nog zondige personen aan te stellen.

Extra ordinair doet de Koning der kerk dit, wanneer van Hem niet alleen de ambtelijke bevoegdheid, maar ook de aanwijzing der personen rechtstreeks komt, tevens met de bepaling van hun gaven en werkkring, terwijl het ordinaire aldus toelaat, dat wel van Christus de ambtelijke bevoegdheid komt, maar dat de aanwijzing van de personen, van hun werkkring en taak, namens Christus en in gebondenheid aan Zijn Woord van de vergadering der geloovigen uitgaat, zoodat de gezamenlijke ambtsdragers nooit anders handelen kunnen dan als ecclesia representativa. Onderscheid van hooger of lager rang kan deswege onder deze ambtsdragers niet bestaan, alleen verschil van taak en roeping.

Alle hiërarchie, met name de pauselijke, blijft dus uitgesloten en het gezag over de ambtsdragers wordt nooit anders gevormd, dan door de bijeenvoeging van hun aller gelijke auctoritas, hetzij van ééne kerk in den kerkeraad, hetzij van meerdere kerken in classes, synoden en conciliën; een auctoritas, die als uit Christus vloeiende, zichzelf terstond opheft, zoodra ze zich van het woord van den Koning losmaakt. Het gezag, dat aldus in deze kerkelijke vergaderingen rust, is deels dogmatisch, deels regelend, deels juridiek van aard. Het is in den strengsten zin bepaald tot het geestelijke terrein en mag zich nimmer uitstrekken tot het civiele leven, hetwelk wel ook aan den Christus onderworpen is, maar krachtens andere qualiteit.

In zake het regimen ecclesiae dwalen *per defectum* de Anabaptisten, de Socinianen, de Independenten, de Erastianen, de Darbisten en alle mystieke secten; en *per excessum* eenerzijds alle hiërarchische richtingen en anderzijds de Apocalyptici."

#### **Toelichting.**

We hebben in deze paragraaf in de eerste plaats er op gewezen, dat we

hier dit vraagstuk alleen van de dogmatische, niet van de kerkrechterlijke zijde hebben te behandelen.

Deze waarschuwing mag niet overbodig heeten, wijl onze vaders het kerkrecht in de dogmatiek plachten te zetten. Heel het kerkrecht werd in de dogmatiek behandeld. Dit deden reeds veelal de oude Roomsche dogmatici, maar vooral is deze gewoonte in zwang gekomen door Calvijn, die in het IV<sup>e</sup> Boek zijner Institutie het kerkrecht behandelt. Zelfs dogmatici als á Marck behandelen bij het stuk: „Bestuur der Kerk” alle kerkrechterlijke vraagstukken.

Dit nu is voor dien tijd geen ongewoon verschijnsel, want door gebrekkige encyclopaedische ontwikkeling stopte men liefst heel de Theologie in de dogmatiek. In de inleiding werd dan een soort Encyclopaedie gegeven. Voorts namen de heele Ethiek ook in de dogmatiek op, en wie Maestricht wel eens inzag, weet, dat het bij hem zoover ging, dat de heele Kerk-geschiedenis in de dogmatiek was opgenomen. Het kon dus niet vreemd zijn, dat men, nog niet encyclopaedisch indeelende, aan zulk een boek zelfs niet de naam van „dogmatiek” maar van „compendium” of iets dergelijks werd gegeven.

Gewroken heeft zich dit bitter op de kerken.

Feitelijk werd geen college meer in kerkrecht gegeven, en de aparte beoefening van het kerkrecht is eerst gekomen van de zijde der Groningers, van de zijde der voorstanders van het collegiale kerkrecht.

Nu is men die fout gelukkig te boven. Men ziet nu klaar in, hoe dogmatiek en kerkrecht twee geheel onderscheiden vakken van studie zijn. Daarom mogen we niet bezwijken voor de verzoeking, weêr bij de dogmatiek het kerkrecht ter hand te nemen, zooals ook Gravemeyer nog deed. Het sta op den voorgrond, dat we deze quaestie uitsluitend van de dogmatische zij beschouwen. Alleen blijft nu de vraag over, want dan wel de grens zij.

Wat is deze zaak van haar dogmatische; wat is zij van haar kerkrechterlijke zijde?

Het best kunnen we ons hiervan een voorstelling maken, wanneer we een vergelijking maken met de ethiek.

Is het de taak van de ethiek, het wezen van den mensch te onderzoeken, en de verhouding des menschen tot zijn God? Te onderzoeken het wezen der zonde, en het wezen der wedergeboorte en bekeering? Ja, dit heeft men er helaas van gemaakt! En zoo heeft de ethiek de dogmatiek verslonden en is men nimmer aan de eigenlijke ethiek toegekomen!

We moeten dus wèl onderscheiden:

1<sup>e</sup> de quaesties die het wezen der dingen aangaan;

2<sup>e</sup> de quaesties die de regelen des levens aangeven.

Tot het 1<sup>e</sup> behoort het wezen der zonde, der wedergeboorte enz. Tot het



2<sup>e</sup> behoort de vraag, hoe de mensch, die eenmaal zoo staat tegenover Gods wet, nu daarnaar zal wandelen.

Alles wat nu de wezenheden aangaat, hoort alleen tot de dogmatiek, en dit zijn de dingen, die de ethiek als Lehrsätze uit de dogmatiek moet overnemen, terwijl de ethiek daarvoor nu de levensregelen uit Gods wet heeft af te leiden.

Dezelfde verhouding vinden we tusschen dogmatiek en kerkrecht.

Ook van de zijde van het kerkrecht heeft men wel de poging gewaagd, om eerst den Locus de Ecclesia te behandelen en alle zaken uit de Heilige Schrift te gaan afleiden. Dezelfde fout derhalve als de ethieken van Martensen c.s. te aanschouwen gaven, die er alle op uit zijn, om de dogmatiek te vermoorden. Maar evenals de ethiek geen enkel oordeel vellen mag over het wezen der zedelijke *νομίμεια*, zóó mag het kerkrecht geen enkele van de wezenheden van de *νομίμεια* der kerk zelf opsporen, maar moet die van de dogmatiek ontvangen. Doch evenals de ethiek, na ontvangst van haar gegevens uit de dogmatiek, de regels des zedelijken levens naar de norma van Gods wet moet vinden, zóó is het ook de roeping van het kerkrecht, na de dogmata van de kerk te hebben overgenomen, nu aan de hand van het Woord af te leiden de regelen, die voor de kerk gelden moeten.

Wanneer we nu zullen spreken over het regimen ecclesiae, dan moeten we eerst terug naar art. 36 van onze Confessie. Dit artikel begint met deze verklaring, waarin voor staat en kerk alle architectonisch beginsel ligt: „*Wij gelooven, dat onze goede God, uit oorzaak der verdorvenheid des menschelijken geslachts, Koningen, Prinsen en Overheden verordend heeft, willende, dat de wereld geregeerd worde door wetten en politien, opdat de ongebondenheid der menschen bedwongen worde, en het alles met goede ordinantie onder de menschen toega.*”

Wij hebben hier dus met twee uitgangspunten te doen :

1<sup>e</sup> de souvereiniteit Gods ;

2<sup>e</sup> het feit der zonde ;

en het is uit de combinatie van die twee, dat het beginsel ontspruit van alle politiek en van alle kerkelijk regiment.

Men is wel gewoon in de politiek van een christelijk beginsel te spreken. (We zullen dit meer in den breede behandelen in den *Locus de Magistratu*). Dit is echter een verward begrip, waardoor men zichzelf geheel tegenspreekt. De staat is uit den aard der zaak even goed aanwezig buiten als onder de christelijke volken. Daarom kan de staat als staat nimmer uit den Christus worden afgeleid. De staat als staat hoort in het rijk der natuur, niet in het rijk der genade. Wanneer men dan toch wel degelijk onderscheid maakt tusschen christelijk en niet-christelijk staatsrecht, dan ligt de oorzaak hierin, dat eerst door Christus de belijdenis van Gods souvereiniteit en de belijdenis van

het wezen der zonde aan het licht is gekomen, en aangezien nu de christen alleen deze kent, daarom kan ook een christen alleen de eischen en regelen ook voor het politieke leven inzien. Alleen een door Christus voorgelichte kan in de natuur de sprake Gods leeren verstaan. Zóó ook hier. Wie niet het licht der bijzondere openbaring heeft ontvangen, verstaat niet wat ook voor den natuurlijken staat Gods wil en ordinantiën zijn.

Daarom spreekt dan ook art. 36 met geen enkel woord van den Christus, maar van Gods souvereiniteit en van het feit der zonde, en laat daaruit opkomen het politieke gezag. En nu is in de paragraaf gezegd, dat de politiek in de kerk (*πολιτεία* beteekent alleen „gezag”, zooals Voetius betoogt in zijn *Politica Ecclesiastica*) ook alleen voortvloeit uit die twee dingen: de souvereiniteit Gods en het feit der zonde.

We moeten dus ons uitgangspunt nemen uit den *Locus de Deo* en uit den *Locus de Peccato*.

Hoe wordt nu het gezagsbeginsel, zoowel in den staat als in de kerk geboren?

De souvereiniteit Gods bestaat zonder tegenspraak over de beesten, zonder tegenspraak ook in het plantenrijk, geldt en bestaat zonder fout in het delfstoffenrijk, ja, in alle krachten en werkingen der natuur. 't Firmament biedt ons het beeld van gehoorzaamheid, hoe zonnen en starren onderworpen zijn aan de souvereiniteit Gods. Toch is er nergens een starren-meester of diens gelijke ingesteld. Ze loopen eenvoudig naar Gods wet. Zóó werkt de magnetische stroom, de zwaartekracht, de aantrekkingskracht enz. Alles gaat daarbij vanzelf.

Beschouwen we nu een tweede wereld: de engelen-wereld. Wat zien we daar? Wordt daar het gezag van Gods souvereiniteit vanzelf in stand gehouden? Neen! Een groot deel is uit zijn gehoorzaamheid uitgetreden. Maar toch heeft daarna God ook over de duivelen-wereld geen overheid of meester aangesteld, om orde te houden. Zij gaat in zelfvernietiging in haar verderf door. Evenmin is over het getrouw gebleven deel der engelen een hoofdman of iets dergelijks aangesteld, om orde en regel te handhaven. Daar gehoorzaamt alles als vanzelf.

Aan de ééne zijde zien we dus een volslagen, niet tegengehouden of getemperde ongehoorzaamheid en aan de andere zijde een volmaakte gehoorzaamheid uit eigen beweging. Daarom legt de Heere Jezus aan de zijnen de bede in het *Onze Vader* op de lippen: „Uw wil geschiedde gelijk in den hemel, alzoo ook op de aarde.” Wat beteekent dit: „gelijk in den hemel”? Alleen dit, dat er in de wereld der getrouw gebleven engelen geen sprake is van niet gehoorzamen, maar dat alles daar eigener beweging den wille Gods volbrengt.

De vraag, waarom de engelen-wereld niet onder een beheerschende macht

is gesteld, is, in vergelijking met den toestand onder menschen, volkomen duidelijk te maken. Waarom heerscht een vorst over menschen? Opdat, als de onderdanen niet willen gehoorzamen, hij straffen zou en des noods onthoofden zou. Daarom: alle overheidsgezag gaat door dwang. Ontneem aan de overheid haar zwaard en ze is geen overheid meer. Ze is geen vermanende of waarschuwende, maar ze is zeer bepaald *dwingende* macht. Dit nu ging bij de engelen niet, om de eenvoudige reden, dat ze geen somatische wezens zijn. Zij zijn niet aan te raken, niet te tuchtingen. Dat dwingend gezag is dus iets gansch ondenkbaars in de engelenwereld.

Zóó komen we dan nu tot de menschenwereld.

Welke gegevens hebben we daar?

Evenals in de engelen-wereld heeft de mensch van God het vermogen ontvangen, Gods wet te volbrengen of niet te volbrengen, Gods souvereiniteit te erkennen of niet te erkennen; want daarin is juist de verhouding van den mensch tot de souvereiniteit Gods onderscheiden van die der sterren. Wanneer God een ster haar baan doet loopen, dan moet ze dat doen door haar kracht gedreven. Zij mist den zedelijken factor. De mensch daarentegen bezit dien zedelijken factor. Hij moet zich *willen* onderwerpen en in Gods paden wandelen. Diensvolgens kan de mensch afvallen en is afgefallen. Doch, nu is de mensch, wyl somatisch geschapen, ook uitwendig te pakken, en wyl de eene mensch den ander in het somatische kan aangrijpen, daarom is de mensch geschikt om zijn medemensch te dwingen om te doen wat hem wordt opgelegd.

Dit nu is het uitgangspunt, waarom God niet meer zelf *onmiddellijk* zijn gezag heeft uitgeoefend, maar *middellijk*, door den een over den ander te zetten. Wie met dat gezag bekleed is, kan alleen uitwendig dwingen, nooit innerlijk beter maken. Maar nooit kan dat dwingend gezag met het zwaard anders dan een medisch karakter dragen, een abnormaal karakter. Het kan nooit duurzaam zijn, wanneer de toestand weer normaal wordt, dan erkennen de menschen even beslist de souvereiniteit Gods als de engelen. Vandaar dat als de zonde vernietigd is, het souverein gezag weer rechtstreeks door God zelf moet worden uitgeoefend.

Wanneer we dan ook vragen: wat heeft de overheid te doen? — dan zien we dat de overheid al wat ze doet, doet door de zonde. De mensch, die geen zonde heeft doet den ander geen kwaad, kent geen nijd en haat, zal niemand persoonlijk beledigen. Zonder zonde bestaat er slechts de neiging om God en den naaste lief te hebben. Denk ik mij derhalve een wereld van menschen in wie het laatste spoor van zonde was uitgewischt, dan zouden rechters, politie, bestuursmaatregelen enz. niets meer te doen hebben. Daarom ligt heel het wezen der overheid uitsluitend daarin, dat de mensch kwaad doet. Want wél is de overheid ook allerlei andere dingen gaan doen, heeft kanalen aangelegd, sporen en telegraphie enz.;

maar zonder zonde zou ook de vloek, die op de natuur rust, niet dáár zijn, geen gebrek zou meer gevonden worden en alles in die natuur zou den mensch ten dienste staan. Zoo absoluut mogelijk gaat dus door, dat de eenige ratio voor de overheid in de zonde ligt.

Een koning is dus niet iets bijzonder hoogs, maar alleen van God besteld om de groote ellende in de wereld wat in de maat te houden. Het is er mede als met ons lichaam. Een gezond mensch leeft vanzelf, maar wordt het een of ander lichaamsdeel lijdende, dan moeten er uit- of inwendig kunstmiddelen worden aangewend.

Niets zal dus heerlijker zijn, als dat de dag komt, wanneer de overheid en al wat daarbij hoort, verdwenen zijn en het kind van God heeft die bede in het hart, dat aan al die dingen zoo spoedig mogelijk een einde kome. De dominees behooren hier evenzeer bij. Dezen meenen maar al te vaak, dat zij de besten zijn en nooit zouden kunnen worden gemist. Dit is volstrekt niet waar. Wanneer alles zondeloos is, is er van een dominee geen sprake. Ook het kerkbestuur is er louter ter wille van de zonde.

Wat nu betreft die besturen op aarde, zoo moeten we die kringen heel hoog houden. Natuurlijk maakt het geen onderscheid of we met een koning of met een graaf of met den president eener republiek te doen hebben. Evenmin gaat het hier om de personen. Alleen is hun eerbied verschuldigd, wijl op hen rust het goddelijk gezag. Principieel moet altijd volkomen worden onderscheiden tusschen de personen en hun gezag. Of een vorst een allerliefst mensch is of een ellendeling doet er niets toe; dit maakt niets geen onderscheid bij het buigen voor het gezag. Het verraadt een valsche hoflucht, indien een koning wordt bemind om zijn vriendelijkheid. Waren de koningen en de keizers zoo lief, dan zou men hen wel willen houden, maar wie God liefheeft, bidt om den tijd, wanneer de verlossing van die banden zal dáár zijn.

Daarom heet het in Openb. 12 : 10: *Καὶ ἤκουσα φωνῆν μεγάλην λέγουσαν ἐν τῇ οὐρανῷ, Ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.*

En Openb. 11 : 15: *Καὶ ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισε, καὶ ἐγένοντο φωνὴ μεγάλα ἐν τῇ οὐρανῷ λέγουσαι, Ἐγένοντο αἱ βασιλείαι τοῦ κόσμου τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων.*

Wat staat hier nu? Wat wil dat zeggen, dat de koninkrijken der wereld des Heeren geworden zijn? Heeft God dan ook maar één oogenblik opgehouden souverain te zijn? Hoe staat er dan *γένεσθαι* d. i. *worden*. Dit kan slechts op één manier verklaard, n.l. dat, waar God op personen op aarde gezag gelegd heeft en nu de tijd komt, dat dit intermediaire gezag verdwijnt, alsnu gezegd kan worden: ἄρτι ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἡμῶν

Nog sterker kan dit uit de Heilige Schrift worden aangetoond.

Aan den Christus is ook gegeven voorzienigheids-macht over de koninkrijken der aarde. En zien we nu wat 1 Cor. 15 : 28 van den Christus zelf geschreven staat. Het doel van de έξουσία van Christus is volstrekt niet, dat ze zou blijven, maar dat door haar aan de zonde een einde zou worden gemaakt en Satan zou worden neergeworpen. Wanneer echter dat proces is afgelopen en de vijand onderworpen is, neemt die gansche intermediaire toestand een einde. Wij zien op deze plaats zoo scherp mogelijk gedefinieerd, dat zoodra het moment van die onderwerping is aangebroken, dat geheele intermediaire bestuur van den Christus zal voorbijgaan, terwijl voor het middellijke alsdan het onmiddellijke gezag in de plaats komt, en dit laatste drukt de apostel uit door de woorden: *ὅτι ἡ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι.* Dit heeft hoegenaamd niets te maken, — gelijk deze tekst maar al te vaak in preeken verknoeid wordt — met de ziels-aangenaamheid: het beteekent alleen, dat God de soevereine macht weër zelf zonder tusschenkomst van den Middelaar of van aardsche gezagvoerders uitoefent. Dit nu werpt onderstboven alle autocratie en aristocratie, alle de overheid in een land en alle clericalisme in de kerk. Deze alle komen voort uit de zondige en onware gedachte, alsof de schepping hierop ware aangelegd, dat de éène mensch door den anderen zou worden geregeerd. Neen! de mensch is er op aangelegd om alleen door God te worden geregeerd. In het paradijs was God τὸ πᾶν in Adam en was God τὸ πᾶν in Eva; en al de overheden, instituten enz., die tegenwoordig bestaan zijn noodig geworden alleen om de zonde. Ze zijn alleen chirurgische verbanden, die God om de kranke menschheid heeft gelegd.

Ziedaar wat geldt in generalen zin zoowel van het civiele als van het kerkelijk bestuur.

Voor de kerk moet nog één punt hierbij worden besproken.

Men zou kunnen zeggen: Dit alles versta ik nu zeer wel als voor het civiele van beteekenis, maar niet voor de kerk. In de kerk toch hebben we te doen met wedergeborenen! En wat zegt toch Johannes: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀμωρτίαν οὐ ποιεῖ, ἕτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ οὐ δύναται ἀμωρτάνειν, ἕτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται.* Dus, zou men zeggen: in de kerk hebben we wel te doen met geloovigen, dies moet er geen bestuur zijn.

Volkomen juist! En metterdaad is voor dat deel van de kerke Gods, waar die toestand gerealiseerd is, ook geen bestuur aanwezig. In den hemel is geen predikant noodig om den afgestorvenen het evangelie te verkondigen. Wel stellen de apocalyptische Ethischen het alzóó voor, alsof aan de andere zijde des grafs nog gepredikt en de sacramenten gebruikt zouden worden, — we spraken hiervan uitvoerig in den Locus de Novissimis — maar deze meening kan geen oogenblik tegenover de Heilige Schrift bestaan.

Doch de Heilige Schrift leert, dat Christus de uitverkorenen op aarde wel potentieel zóó stelt, maar niet actu. Potentieel zijn ze van alle zonden vrij, maar actueel zijn ze nog in het lichaam der zonde bevangen en gevoelen ze nog voortdurend alle opwellingen uit het booze hart. Bovendien is de kerk geen vergadering van enkel geloovigen, maar gemengd ook met hypocrieten. In de kerk vinden we dus wel degelijk een collectie menschen, waarin de nawerking der zonde maar al te sterk merkbaar is, en om die reden is het alleen, dat wat geldt van de civiele maatschappij, ook geldt van de kerkelijke maatschappij: dat ze evenzeer noodig heeft de uitoefening van een gezag, om daardoor geleid te worden in de paden van Gods bestel om zóó te komen tot het einddoel door God voor de kerk aangewezen.

De belijdenis, dat de Christus de souvereiniteit ontvangen heeft ook over de kerk, rust op de betuiging van Hem zelf, Matth. 28 : 18, waar Hij zegt, dat Hem gegeven is *πάσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*.

Dit berust tevens op de verklaring van Paulus, 1 Cor. 15 : 27, dat de woorden in Ps. 8 : 7, *יְהוָה לַאֲדָמָה לָבַד*, Messiaansch zijn, waarom hij ze op den Christus toepast: *πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*.

Vervolgens op Ef. 1 : 22, met het daaraan voorafgaande vers in verband genomen, waar we lezen, dat de Christus gezeten is *ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, terwijl ook hier weer naar Ps. 8 wordt verwezen.

Ten slotte op Fil. 2. Hier wordt eerst gewezen op het feit van de *κένωσις* van den Christus, van het *λαβεῖν* van de *μορφὴ δούλου*, van het *γενέσθαι ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* enz., terwijl daarna volgt: *ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερέψωσε* enz.

Hierbij zullen we het laten, hoewel het aantal plaatsen, die over deze zaak spreken zeker met een vijftig-tal zou zijn te vermeerderen. Overal waar Christus voorkomt als de *Κεφαλὴ τοῦ σώματος*, de *Κύριος*, waar gesproken wordt van zijn zitten ter rechterhand Gods, is sprake van de belijdenis, die wij op dit oogenblik behandelen.

We bepalen ons echter bij de aangehaalde plaatsen, om naar aanleiding daarvan te wijzen op tweeërlei :

1<sup>e</sup> dat die *ἐξουσία* aan Christus gegeven is als *mensch*.

In de gemeente, vindt men de voorstelling maar al te vaak, dat Hij als God die heerschappij uitoefent, dat alles brengende onder de goddelijke natuur. Dit is een dier diepe dwalingen, die al meer en meer inslopen, en omdat de predikers jarenlang geen juiste uitdrukkingen kozen, hebben zij dat kwaad niet gecorrigeerd, maar veeleer gestijfd. Dit feit, dat men niet inzag, dat Christus het koningschap over de kerk ontving als *mensch*, is oorzaak geworden, dat de dienaren op aarde zich gingen aanzien als de eigenlijke machthebbers over de kerk. Wanneer men de *ἐξουσία* van Christus over de kerk identificeert met het goddelijk

gezag, dan is het natuurlijk, dat men op aarde voor de uitoefening van dat gezag geen anderen dan bisschoppen nemen kan. Menschen moeten dan met goddelijk gezag worden bekleed. Daarentegen, wanneer Christus als mensch de souvereiniteit in de kerk ontvangen heeft, dan is de eigenlijke Bestuurder in den hemel en zijn zij, die het op aarde namens Hem uitoefenen, slechts organen, waarvan Hij zich bedient.

Deze misvatting is een der eerste oorzaken, waardoor het verderf in de kerk is ingeslopen. Men ziet hoe door zulk een enkele foutieve dogmatische voorstelling het leven der kerk kan worden verwoest.

Houden we dus wèl vast: *Christus heeft die macht niet naar zijn goddelijke maar naar zijne menselijke natuur ontvangen.*

Daarom is het ook een gegeven macht. Aan de Godheid kon nimmer iets gegeven worden.

Zóó lezen we ook in Fil. 2. Eerst nadat de Christus in het vleesch is verschenen en in de diepste vernedering is gezonken, eerst na de κένωσις en de ταπεινώσις wordt Hij nu verhoogd en ontvangt Hij een naam boven allen naam.

Hetzelfde blijkt al uit al die plaatsen, die in verband worden gebracht met Ps. 8. Ook daar toch wordt gesproken van het menselijke van den Christus, van een ὑπόταξις onder den Zoon des menschen. Hierin bestond juist de reden voor de apostelen om dien tekst aan te halen.

Wanneer eindelijk in Ef. 1 de Christus de Κεφαλὴ τοῦ σώματος wordt genoemd dan is het σῶμα natuurlijk niet denkbaar zonder de Κεφαλὴ, maar er vast aan verbonden.

Wat is nu dat σῶμα, geschapen of ongeschapen? Natuurlijk geschapen, creatuurlijk. De Κεφαλὴ nu draagt dit geschapen σῶμα. Hieruit blijkt derhalve wederom, dat Christus die ἐξουσία van God-Drieëinig heeft ontvangen naar zijn menselijke natuur. God-Drieëinig kon die souvereiniteit zelf houden, of haar overdragen. Hier nu heeft overdracht van die ἐξουσία plaats op den mensch Christus Jezus.

2<sup>e</sup> Citeerden we juist deze plaatsen, wijl in deze alle altoos de ἐξουσία over de kerk gezegd wordt verleend te zijn in verband met de ἐξουσία over heel de schepping.

Men leest nergens, dat de kerk in den staat als een apart iets zou staan, maar steeds wordt de ἐξουσία van Christus over de kerk genoemd in verband met zijn ἐξουσία over alle dingen. Zeer duidelijk komt dit uit in Matth. 28:18 en Ef. 1:22 Even klaar blijkt dit uit Ps. 8, waar zelfs geen sprake van de kerk is, maar de schapen, ossen en de dieren des velds worden genoemd als de objecten zijner heerschappij. Τὰ πάντα beteekent dan ook, dat niets uitgezonderd is. Daarom wordt

Fil. 2 : 10 genoemd: *πάν γόνυ ἐπουρανίων, καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*, heel het cosmische leven in één samengevat. Nooit wordt de kerk genomen als een soort heils-instituut, als een soort van gasthuis voor zondaars, maar integendeel als het eigen leven der menschheid, die weêr uit zuiveren wortel opbloeit, en waarvan worden afgesnoeid de takken, die naar de hel gaan, terwijl die menschheid zelve nimmer te niet gaat.

Uit het feit, dat de optreding van de kerk niet is aliquid seperatum en transeuns naast het cosmische leven, maar dat integendeel de kerk is de kern van de menschheid, van het heele leven der wereld, volgt, dat die kerk een proces doorloopt, waarvan het uitgangspunt en het point d'arrivéé geheel met het cosmische leven samenvalt.

Wanneer de kerk niet is een separatum quid, maar de kern der menschheid, voor God bloeiende, dan is er bij de kerk in het paradijs nog geen splitsing, nog geen scheiding, maar dan is het cosmische leven en de kerk dáár één. Zoo zal ook in het regnum gloriae, in het ééne *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* weêr kerk en kosmisch leven ineenvloeien. Maar daar tusschenin zien we een uiteengaan van die twee lijnen in een proces. Dit proces nu komt hierin uit, dat, als we het cosmische leven *A* noemen en het kerkelijke *B*, het eerste (*A*) in den aanvang het tweede (*B*) in zich besluit en beklemd houdt. Daarentegen in het regnum gloriae is het *B*, dat *A* geheel heeft doordrongen en beheerscht. Om echter tot dien overgang te komen is een proces noodig, een aparte lijn van *A* en een aparte lijn van *B*. Zoo zien we een zeer langzame losmaking van die twee lijnen, terwijl in den persoon van den Christus die twee lijnen geheel uit elkander raken, om bij de parousie weer geheel in elkander op te gaan.

Wanneer wij nu van het regimen handelen, dan is het dus duidelijk, dat bij het uitgangspunt *A* het bestuur heeft ook over geheel *B*, en bij het regnum gloriae *B* het bestuur zal hebben ook over geheel *A*; dat bij Christus' komst *A* zijn apart bestuur houdt en *B* een eigen bestuur krijgt en dat tot op de komst van Christus *A* en *B* hetzelfde bestuur hadden, maar in gewijzigde verhouding.

In de eerste wereld tot Noach vinden we geen spoor van een aparte organisatie of een eigen regimen der kerk. In de ark is Noach èn geestelijk èn burgerlijk hoofd. Ook bij Abraham is het burgerlijke en geestelijke dooreengemengd.

Eerst bij de wetgeving op Sinaï komt er verandering. Vroeger school het kerkelijke leven in het civiele, maar nu wordt het civiele leven apart gecreëerd, om de schelp te zijn, waarin de parel van de kerk woont. De schelp nu, b. v. van een oester, heeft op zichzelf geen waarde, maar slechts terwille van den oester en zoolang de oester nog niet kan worden genoten. Daarom is de schelp ook geheel op de parel aangelegd. Zóó was ook het nationale bestaan van Israël als schelp geheel aangelegd om de parel te dienen en tot wasdom



en voltooiing te brengen. Daarom vinden we in Israël wel bepaalde organen in priesters enz., maar die dienen zoowel het nationale als het kerkelijke leven. Zóó hoorde de geneeskundige dienst van den melaatsche b.v. ook bij den priester en profeteerden ook de profeten aangaande politieke toestanden, zoowel buitenlandsche als nationale, kondigden oordeelen aan over Babylon, Elam enz. Steeds dus was het kerkelijke met het politieke geheel dooreengemengd.

Doch waar Christus verschijnt, treedt de parel uit, treedt de kerk zelfstandig op, krijgt een eigen formatie en een eigen bestuur.

Dit bestuur evenwel bestaat nu niet hierin, dat apostelen worden aangesteld, maar dat God-Drieëinig, de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, aan den mensch Christus Jezus de ἐξουσία overdraagt. Christus alleen heeft de goddelijke aanstelling en slechts krachtens die goddelijke aanstelling stelt Christus nu apostelen aan

Dit is, helaas! maar al te veel over het hoofd gezien.

Christus heeft gezegd, vóór Hij last gaf om te doopen : ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία. Juist omdat Hij die macht had ontvangen, kon Hij daarop het bevel laten volgen : πορευθέντες οὐν μαθητεύσατε. Hier treffen we dan ook het uitgangspunt aan, waarvan alle kerkelijk bestuur en kerkelijke regeling afhankelijk is. Alles, ook de beoordeeling, of we te doen hebben met een schijn-kerk of een valsche kerk, hangt van dit ééne punt af, of de actiën in het kerkelijk leven worden uitgeoefend door den mensch Christus Jezus.

De oorzaak, waarom de mensch Christus Jezus met deze macht is bekleed, is tweeërlei :

1<sup>e</sup> Hij kon haar alleen uitoefenen als mensch *zonder zonde* ;

2<sup>e</sup> Hij kon haar alleen uitoefenen als mensch, die tevens *der goddelijke natuur deelachtig* was.

Dit is een zeer diepzinnige quaestie.

Ad 1. De ἐξουσία over de βασιλεία τοῦ κόσμου kan daarom worden gegeven aan een zondig mensch, omdat de βασιλεία τοῦ κόσμου de uitwendige strekking hebben, om met geweld de uitwendige dingen des levens te regelen. Maar de kerk, als σῶμα τοῦ Χριστοῦ, draagt niet een cosmisch, maar een hemelsch en geestelijk karakter en nu kan de ἐξουσία over de kerk onmogelijk gegeven worden aan een zondig mensch. Alle koninkrijken der aarde, juist omdat er zondige menschen over regeeren, spatten eenmaal uiteen en zinken in het niet, maar het σῶμα τοῦ Χριστοῦ mag nooit ondergaan ; het is bestemd om eeuwig te bloeien ; daarom moet de ἐξουσία, die in het σῶμα τοῦ Χριστοῦ wordt uitgeoefend een volstrekt onzondige ἐξουσία zijn.

Ad 2. Alle koninkrijken der aarde vallen uiteen om de uitgebreidheid der wereld. Geen mensch kan heel de wereld regeeren. Daarvoor zijn de afstanden te groot.

Bovendien, een mensch sterft en gaat, wanneer hij een twintig of dertig jaar heeft geregeerd, naar het graf. Maar het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* is van dien aard, dat het de heele wereld en alle eeuwen omvat; derhalve kan alleen de *ἔξουσία* worden gedragen door iemand die:

1<sup>e</sup> overal tegenwoordig is met zijn godheid, genade, waarheid en geest.

2<sup>e</sup> die *ἔξουσία* alle eeuwen voeren kan, totdat het regnum gloriae ingaat.

Juist nu die gave, om als *mensch* in den hemel, op alle plaatsen tegenwoordig te zijn met zijn genade, waarheid en geest, was niet mogelijk bij een Mozes of David of Salomo of een der apostelen, maar alleen bij Hem, die als Zoon des menschen der goddelijke natuur deelachtig was.

Daarom is het geen bijkomende zaak, maar schuilt er bepaald *ἀνάγκη* in, dat de *ἔξουσία* alleen kan worden verleend aan den Christus.

Om die reden is het het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* in den hartader aantasten, wanneer Rome den moed heeft, die *ἔξουσία* over te dragen op een mensch in Rome.

Nog twee opmerkingen voegen we hieraan toe om het belang der zaak.

1<sup>e</sup> Men zou de vraag kunnen stellen: Waarom heeft God niet dadelijk na de incarnatie die *ἔξουσία* aan Christus gegeven?

Dit is niet geschied. Eerst moest de *κένωσις*, de *ταπείνωσις*, de gehoorzaamheid tot den dood, ja tot den dood des kruises, voorafgaan, en eerst na volbracht lijden en sterven en opstanding zegt Christus: *ἔδωκε μοι πᾶσα ἔξουσία*.

Waarom?

Omdat deze macht niet kon worden gegeven, voordat het werk der verzoening volbracht was. Zoolang dit nog niet was volbracht, kon het ook alleen in voorloopige symbolen worden getoond. Zoo waren er tal van symbolen, in wasschingen, reinigingen enz. bestaande, die in Israël op de verzoening heen- duidden. Welnu, zoolang dit werk der verzoening gebonden was aan symbolische handelingen, was het ook gebonden aan zondige personen. Vandaar dat het gebonden was aan hiërarchie, en de priesters zelf gedurig reiniging noodig hadden. Zóó was er derhalve geen *ἔξουσία*, voordat de verzoening in realiteit, in het werkelijke leven was uitgebracht. Waar het kruis van Golgotha dan ook eenmaal is geweest, is er geen symbool meer. Dit houden we beslist vast tegenover Rome, dat alle symbolen handhaaft, om de actiën juist daar- door aan de zondige personen te kunnen blijven binden.

Daarom is die *ἔξουσία* eerst ingetreden na de verzoening, omdat Christus eerst in den hemel moest worden gezet om alle plaatsen op aarde gelijktijdig te kunnen beheerschen en overzien.

2<sup>e</sup> De heerschappij, die Christus uitoefent, kon niet eer intreden, omdat het optreden van deze *ἔξουσία* en het zelfstandig optreden der kerk afhankelijk was van het moment, dat het menschelijk leven zijn zelfbewustzijn had bereikt.

In de tijden van Abraham, Mozes, David, was van een bewustzijn van de wereld geen sprake. Alles was slechts lokettenwerk. Men kon nog niet spreken van de ontwikkeling van het menschelijk bewustzijn.

Waardoor is dit dan eerst tot een generalisatie gekomen? Door den geestelijken arbeid der Grieken en de gewapende bezigheid der Romeinen. De *Grieken* hebben het algemeen menschelijk bewustzijn hoog verheven. Aristoteles' werk is algemeen menschelijk. Al wat de Boeddhisten en Indiërs gaven, was nationaal, particulier, beperkt. De Grieken daarentegen hebben het algemeen menschelijke gegrepen. Niet echter op staatkundig gebied. Griekenland bestond uit allerlei elkander bevechtende republiekjes. Op politiek terrein waren het de *Romeinen*; zij brachten de ontwikkeling van het cosmische leven tot ongekende hoogte, verbraken alle grenzen en namen alles op wat geschikt was om menschelijk mee te leven.

Nu spreekt het vanzelf, dat waar Christus zijn kerk uit de schelp zal uitdragen om haar zelfstandig te poneeren, de wieg voor haar moet gereed zijn. Tien eeuwen vroeger had de kerk niet kunnen uittreden. Toen was er geen algemeen menschelijk leven en bewustzijn. Maar nu dat er wel is, is er ook al datgene, wat noodig is om de kerk als oecumenische kerk naar buiten te laten treden.

Het regimen zelf.

1<sup>e</sup> Alle regimen is een quaestie van potestas.

Waar geen potestas is, is geen regimen. Onder regimen moeten we ons wel wachten te verstaan een soort van moderamen, bestaande uit praeses, secretaris, thesaurier enz. Dit zou alle denkbeeld van kerkregering in den zuiveren zin doen verliezen en ons geheel op collegiaal terrein overzetten. Neen, regimen onderstelt potestas.

2<sup>e</sup> Alle potestas in Deo Solo est deposita.

Alle macht berust uitsluitend bij den Almachtige. „Ik geloof in God den Almachtige”, d. w. z. in God uit wien alle macht vloeit en in wien alle macht rust. In Hem is alle souvereiniteit en zeggenschap over alle creatuur. Dit moet steeds ons eerste uitgangspunt zijn, dat alle macht rust in God. We gevoelen nu het onderscheid met allerlei vereenigingen. Daar heeft men een voorzitter, ab-actis enz., doch dat is geen regimen, wijl we daar een bestuursmacht vinden, die niet uit God is geboren, maar op den menschelijken wil berust. Maar bij regimen is potestas, en die potestas alleen in God. Die potestas ligt in zijn Wezen, omdat Hij God is en al wat bestaat, dankt Hem het leven en daarom heeft Hij er het zeggenschap over. Het vaste beeld hiervoor in de Heilige Schrift is dat van den pottenbakker en het leem. En toch gaat dit beeld nog niet geheel op, omdat de pottenbakker niet is de schep-

per van het leem, maar God het schiep, terwijl bovendien nog al hetgeen de pottenbakker met het leem moet doen, uitvloeisel is van de ordinantiën Gods. Op dezelfde wijze echter als de pottenbakker niemand behoeft te vragen, of hij zijn maaxsel weer verbreken mag, zoo is het ook met God; ook Hij behoeft geen rekenschap te geven van hetgeen Hij doet met zijn schepsel. Ook de kerk nu in al haar ab- en dependenties is een schepping Gods.

3<sup>e</sup> Is dit nu wel ingezien, dat alle potestas uitsluitend bij God berust, dan moeten we daarop de vraag stellen, of God die potestas, welke Hij over de kerk bezit en nooit kan afleggen, rechtstreeks Zelf uitoefent, of door instrument van den mensch.

Ons antwoord is: Ja, God de Heere heeft ook het regimen over zijn kerk overgedragen aan een mensch. Die mensch is Christus Jezus. Hij heeft het op Christus gelegd niet als God, als tweede persoon der Drieëenheid, maar op Christus als mensch. Wanneer we nu lezen, dat de Heere Jezus dat bewind weêr zal overgeven aan God en den Vader, dan wil dat niet zeggen, dat Hij het weêr verliest, maar dat Hij het dan weêr krachtens zijn Godheid en niet meer krachtens zijn menschheid zal bezitten.

Waarom is nu dat regimen gelegd op Christus en niet op een ander?

Omdat Christus is de onzondige mensch, die recht voor God staat, en het regimen niet *kan* worden gegeven aan een zondig mensch. Zeker bestuur kan in de kerk wel worden gegeven aan een zondig mensch; denken we slechts aan de apostelen en dienaren. Maar het regimen, waarom wordt dit niet gegeven aan een zondig mensch, aan een vorst, aan een koning, aan wien dan ook? Dezen hebben toch het regimen over de volken van God ontvangen? Het antwoord ligt hierin: de kerk is é é n. De kerk is de herstelde menschheid, is dus ook de breuke te boven gekomen, die te Babel in het menschelijk geslacht geslagen is.

In het regimen der volkeren en natiën is tweeërlei breuke geslagen als gevolg der zonde:

De eerste breuke is, dat de natiën in talen en tongen zijn uiteengevallen, zoodat er geen wereldrijk bestaat, maar koningen gesteld worden over de verschillende staten en rijken.

De tweede breuke is, dat de potestas politica los is van het sociale leven der maatschappij, zoodat onder de volken tweeërlei souvereiniteit bestaat:

- 1<sup>e</sup> de souvereiniteit der overheden en
- 2<sup>e</sup> de souvereiniteit in eigen kring.

We vinden dus:

- 1<sup>e</sup> een indeeling in rijken en staten.
- 2<sup>e</sup> een indeeling in eigen boezem.

Deze twee zijn nu :

- a. gevolg van de zonde.
- b. correctief van de zonde.

De indeeling in rijken en staten is hierom een correctief voor de zonde, wijl zoo het ééne rijk het andere in toom houdt.

De indeeling in eigen boezem is hierom een correctief voor de zonde, wijl zóó aan de macht der overheid een grens wordt aangewezen.

Doch, al is dit ook correctief, toch breekt het de eenheid der wereld. Deze breuke nu kan wel plaats vinden in de rijken der wereld, maar niet in het βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Daarbinnen mogen de gevolgen der zonde niet worden ingebracht. Daarom moet deze onverbiddelijke eisch worden gesteld: ἐν σῶμα.

Ten tweede mag in het βασιλεία τῶν οὐρανῶν geen sprake zijn van souvereiniteit in eigen kring. Geen „her Majesty's loyal opposition” is denkbaar in de kerk, en wijl het aannemen van zulk een loyal opposition in de kerk van Christus de kerk van heilig onheilig zou maken en vernietigen, daarom is ze in haar boezem onbestaanbaar. Ze moet derhalve een regimen hebben, waartegenover geen andere macht mag optreden.

Een tweede opmerking moet hierbij worden gevoegd. De *dood* is ingetreden ten gevolge der zonde. Zoo leven de menschen nu bij portiën, bij deelen, bij groepen. Het eene deel der menschheid volgt het andere op. Daardoor vinden we dynastieën, als rijkste uitdrukking van den band, die samenbinding geeft. Maar *in de kerk* is geen dood. Hoe zou men daar dan een successie van personen krijgen? De dood heerscht er niet. Die behoort tot de bedeeeling der schaduwen, tot het Aäronietisch priesterschap. Daarom moet het regimen berusten bij één eenig persoon. Heerlijk ligt dit uitgedrukt in den 72<sup>sten</sup> Psalm:

„Geef Heer, den Koning uwe rechten,  
 „En uw gerechtigheid  
 „Aan 's Konings Zoon . . .”

Dit is dynastiek uitgedrukt en ziet op den Verlosser, Jezus Christus, die Koning en Zoon des Konings tegelijk is, zoodat de volle dynastie in Hem is begrepen.

Dit nu, dat de kerk heilig één is, brengt meê, dat het regimen alleen kan worden opgedragen aan een persoon, die :

- 1<sup>e</sup> zonder zonde is;
- 2<sup>e</sup> niet sterft;
- 3<sup>e</sup> niet betrokken is in de deeling van het menschelijk geslacht in rijken en staten.

Aan deze eischen nu beantwoordt Christus en Christus alleen :

- 1<sup>e</sup> Hij nam aan de menschelijke natuur.
- 2<sup>e</sup> Hij ging in in de zonde, om der zonde te sterven.

3<sup>e</sup> Hij overwon den dood.

4<sup>e</sup> Door zijn hemelvaart kwam Hij de breuke van rijken en staten te boven.

We hebben eenigszins in den breede op dit punt de aandacht gevestigd, opdat men toch niet dwale wanneer het geldt, op welken grond het koningschap der kerk op Christus is gelegd.

We zagen hierboven :

1<sup>e</sup> alle regimen is potestas.

2<sup>e</sup> alle potestas vloeit uit God.

3<sup>e</sup> die potestas is gelegd op Christus.

Maar, nu moeten we in de vierde plaats de vraag stellen, hoe Christus nu dat koningschap uitoefent.

Het is mogelijk dat Hij het uitoefent òf alleen òf met behulp.

Op dit punt nu gaan de belijdenissen der christelijke kerk uiteen. Hier scheiden zich de wegen.

Er is toch ten allen tijde in de christelijke kerk een richting geweest, die zegt : Christus regeert zijn kerk alleen, zelf, rechtstreeks. Dit is de voorstelling, die steeds gegeven is door de mystieken en apocalyptische richtingen. Daarom kennen al die richtingen in de kerk geen ambten. Immers, de kerk wordt rechtstreeks geregeerd door den Heiligen Geest.

Anderen zeggen : Ja, Christus regeert wel zelf, maar gebruikt in het regimen ook hulp van menschen.

Deze laatste gaan weër uiteen in twee richtingen :

1<sup>e</sup> zij, die de lijn laten loopen van boven naar beneden.

2<sup>e</sup> " " " " " " " " beneden " boven.

Zij, die de lijn laten loopen van boven naar beneden, zijn de Roomsche, de Grieksche, de Luthersche kerk, de Church of England, en zij die de lijn van beneden naar boven laten loopen : de Apostolische kerk, de eerste christelijke kerk, en de Gereformeerden.

We zullen eerst de eerste tegenstelling bespreken.

Alle mystieken neigen er toe om het ambt te verachten, en de principieele mystieken komen er toe het af te schaffen, het als een bederf aan te wijzen, en een regimen aan te nemen, alleen rechtstreeks door Christus uitgeoefend, zonder middel. Vooral drijven dit de Plymouth-bretheren en Darbisten, en verder de historische nabloeijingen van Kwakers, Mennonieten enz. Darbi echter ontwikkelde dit stelsel geheel buiten de Mennonieten om. Hoofddenkbeeld is steeds : Christus regeert persoonlijk, rechtstreeks, door zijn Geest, genade en almacht. Hieruit vloeit voort, dat er geen opleiding noodig is : de Heere bekwaamt zelf door zijn Geest. Studeeren is overbodig. Ouderlingen en diakenen kunnen gemist. Moet ik wat aan de armen schenken, dan zal de Heere zelf mij dat wel in het

hart geven en zelf de armen aanwijzen, aan wie ik mijn gave moet uitreiken.

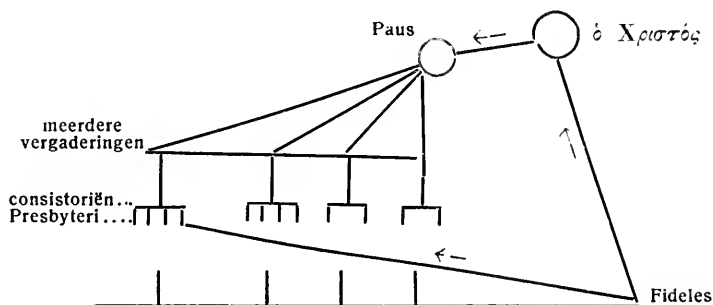
De grondwaling van dit alles nu zit in het *Filioque*.

Het *Filioque* drukt uit, dat de werking des Heiligen Geestes is gebonden aan den Zoon. In het reële leven is dit, dat de werking des Heiligen Geestes is gebonden aan het Woord. We vinden nu bij die mystieken, zeiden we, dezelfde dwaling, die we aantreffen in de Grieksche kerk, de dwaling van het *Filioque*.

De hoofdzaak resumeert zich in deze ééne vraag, of Christus zijn werking bindt aan het Woord of niet. En nu is het steeds de vaste betuiging in de Heilige Schrift, dat Christus zijn werkingen altijd bindt aan zijn Woord. Daarom getuigt de Christus zelf van den Heiligen Geest: „Hij zal het uit het mijne nemen en zal het u verkondigen.” Daarom worden de ambten ingesteld door het Woord en om het Woord. De dwaling, die de ambten verwerpt komt dan ook steeds op, wanneer het gezag van het Woord weggaat en wordt bedwongen, als het gezag van het Woord weêr gaat gelden. Zoo komt bij de Ethischen de mystieke dwaling weêr op, omdat ze het Woord loslaten. Voor de werking van Gods Geest wordt van lieverlede de werking van des menschen geest in de plaats geschoven, ten slotte hecht men slechts aan hetgeen zoo wat uit het gemoed opkomt en zoo ligt de brug gereed voor de meest grove afwijkingen, die het geheele wezen der religie vernietigen.

Teksten aan te halen voor hetgeen wij betoogden, mag onnoodig heeten voor een wetenschappelijke verhandeling als hier wordt gegeven. Dit zij den ernstigen onderzoeker van deze quaestie zelf overgelaten. Men sla slechts de concordantie op bij het woord ambt en men ziet hoe de Heilige Schrift in deze materie ons niet in twijfel laat.

De tweede tegenstelling ligt tusschen hen, die wel zeggen, dat Christus bij het regimen *ecclesiae* hulp van menschen gebruikt, maar die of de lijn van boven naar beneden, of van beneden naar boven laten loopen. Deze figuur moge dit duidelijk maken.



De groote vraag is nu slechts, of de lijn loopt uit de fideles naar de presbyteri, en dus uit de fideles opklimmend in de ambten, of uit den Christus in de ambten. Indien het laatste het geval is, dan gevoelen we aanstonds, dat er tusschen die verschillende ambten en den Christus nog een schakel moet zijn, dien Rome dan ook legt, één persoon, n.l. de paus.

Laat ik de ambten opkomen uit de fideles, dan komen ze op uit hen gemeenschappelijk, niet persoonlijk (Daarom hebben we de fideles in de figuur aangeduid door een lijn.)

Hieraan hangt feitelijk de heele zaak.

De Roomsche kerk staat op een heel natuurlijk standpunt, want wanneer uit Christus de macht moet vloeien in de kerk, dan is het op zichzelf genomen nog niet zoo dwaas te denken, dat Christus die macht in één persoon heeft laten vloeien, en van dien persoon uit in de lagere ambten. Maar de capitale fout van Rome ligt hierin, dat het de heele ratio van de Hemelvaart van Christus wegneemt. Indien het te doen was om zulke personen, dan had Christus zelf op aarde kunnen blijven. Maar Christus heeft zijn hemelvaart als absoluut noodzakelijk voorgesteld. Hij zeide, dat de Heilige Geest niet komen *kon*, indien Hij niet heenging. Een plaatsbekleeder op aarde zou natuurlijk geen ratio hebben, wanneer Christus zelf op aarde ware gebleven. Maar Christus zegt niet, dat Hij liever wegging; we mogen niet veronderstellen, dat Hij wegging, omdat het voor Hem niet aangenaam zou zijn geweest nog langer op aarde te blijven. Indien het noodig was geweest voor de kerk, dan zou Hij, die van den hemel daalde om voor zijn kerk te lijden en te sterven ook dit offer ongetwijfeld hebben willen brengen, maar Hij *moest* weg, omdat anders de Trooster niet komen kon. En hiermede is heel de voorstelling van Rome vernietigd.

Hierbij komt nog, dat, wanneer Christus de kerk kon laten regeeren door een plaatsbekleeder, deze dan onmiddellijk zou worden gewikkeld in allerlei deeling in staten en rijken. Eén mensch op aarde met die waardigheid kan daar niet aan ontkomen. Daarom is de paus zoozeer gesteld op een eigen kerkstaat. Heeft hij dien niet, dan beteekent hij niet veel meer. Nu de koning van Italië Rome heeft ingenomen is de innerlijke stand van het pausdom dan ook eigenlijk weg. Ook van dit oogpunt is zulk een pauselijke stoel in beslisten strijd met de heele ratio van de hemelvaart van Christus.

Doch, in de tweede plaats, — en dit concludeert de zaak — wanneer het Christus behaagd had, zulk een plaatsbekleeder aan te stellen, dan zouden we daarvoor eenvoudig moeten zwichten. Maar in het Woord is daarentegen zeer duidelijk aangetoond, dat geen vicarius door Christus is aangesteld.

Bij de bestrijding dier vicariale macht hebben we op twee punten te letten:



1<sup>e</sup> dat Christus nergens *potestas magistralis* op menschen heeft gelegd.

2<sup>e</sup> op de exegese van Matth. 16 : 15—20.

Ad 1. Alle potestas die in de kerk wordt uitgeoefend door menschen is potestas ministerialis ; nooit magistralis.

Om dit goed in te zien moet eerst het verschil tusschen beide ons worden duidelijk gemaakt.

De ministers heeten ministri, omdat die ministers niets kunnen doen als magistri. Indien de dagbladen een juist bericht geven, dan zou onze koningin in Groningen dezer dagen gezegd hebben aan een deputatie van werklieden, dat zij over hun belangen „met de regeering zou spreken.” Dit nu is verkeerd. Wel kunnen ministers met de regeering spreken, maar niet koning of koningin. De ministers kunnen alleen het stuk gereed maken, maar de koning moet het teekenen, of de ministers, maar dan in naam des konings.

De bevoegdheid daarentegen van den commissaris eener provincie is magistraal. De koning kan niet in elke provincie tegenwoordig zijn, en daarom moet er een vicariale macht in al die provinciën zijn. De commissaris moet daar de regeeringsstukken ook teekenen.

Ten opzichte van de kerk komt de quaestie hierop neêr: heeft Christus aan eenig ambtsdrager op aarde de bevoegdheid gegeven, zelf over eenige zaak te beschikken, of gewild, dat zij alleen uitvoerders zouden zijn van zijn wil ?

In het eerste geval zouden zij bezitten een magistrale macht, omdat de personen dan kunnen handelen suo arbitrio. In het tweede geval hebben zij een ministerieele macht.

Wanneer ik een rijk man ben en geen beter geldbelegging weet dan door aankoop van schepen, maar zelf geen verstand van schepen en varen heb, dan stel ik een kapitein aan. Zulk een man bezit dan magistrale macht ; heeft recht van leven en dood over de schepelingen enz. Daarom stond er in de oude zeebrieven : „Ik, naast God, schipper van mijn schip.”

Ben ik redacteur van een blad en stel ik onder-redacteurs aan en medewerkers, dan hebben zij de ministerieele macht. Zij moeten doen, wat de hoofd-redacteur zegt.

Wanneer ik eenige boerenplaatsen aankoop, en daar een administrateur aanstel, die verstand van zaken heeft, dan heeft die persoon magistrale macht.

Wanneer ik echter weer aan het hoofd van een kantoor sta, dan hebben degenen, die onder mij werken, boekhouder en klerken, ministerieele macht.

Is nu het verschil tusschen beide duidelijk geworden, dan staan we voor de vraag : hoe is het nu in de kerk van Christus ?

Deze zaak wordt onmiddellijk beslist door hetgeen de Heere Jezus gezegd heeft in Matth. 20 : 25. Het : *ὄχι οὕτως δὲ ἔσται ἐν ὑμῖν* in vs. 26 sluit alle

magistrale macht volkomen uit. Zie verder Matt. 23 : 8, 10, Joh. 13 : 13, 14. Openb. 6 : 10.

Alleen Christus is de Δεσποτῆς en de Κύριος, en alle dienaren onder Hem bezitten ministerieele macht.

Ditzelfde wordt ook aangeduid op een andere wijs.

In alle dingen, op aarde in de kerk aan menschen toevertrouwd, is Christus werkend. Een dienaar, die spreekt op den kansel, mag dit heel roerend en schoon doen, maar al staat hij ook veertig jaar op een zelfde plaats, hij zal daarom nimmer eenig effect hebben, niemand zal daardoor onder zijn preeken tot bekeering komen. Het effect van den dienst des Woords ontstaat eerst door de concomitans operatio Spiritus Sancti, die van Christus uitgaat.

Al komen de presbyteri in meerdere vergaderingen samen, en praten en redeneeren over allerlei kerkelijke aangelegenheden, en behandelen tuchtzaken, — dit alles zal niet het minste effect hebben en ook de tucht zal niets baten. Alleen dan heeft de tucht effect in de harten, als de Heilige Geest zelf presideert en in de harten werkt. Dit is de grootste ellende, wanneer de predikers denken, dat zij het zijn, die de Sacramenten, het Woord bedienen. Dan eerst is er dienst des Woords en der Sacramenten, als Christus zelf een actie doet van uit den hemel. Wil ik een spijker slaan, dan heb ik een hamer noodig, maar hoe dwaas zou het zijn indien die hamer, kunnende spreken, zeggen zou: ik heb dien spijker ingeslagen. Welnu de dienaren van Christus worden slechts gebruikt als hamers. Zóó gebruikt de profeet Jesaia het beeld van den zaag. Niet de zaag, maar wie de zaag trekt, doet het en dat is God. Niet de hamer, maar wie den hamer drijft. Ieder nu is een meer geschikt instrument, naarmate hij meer instrument wil zijn, alleen als minister dienen wil, met terzijdestelling van alle magistrale pretenties.

Welk paard doet het best dienst in den slag? Het paard dat niets wil zijn dan instrument van zijn berijder en alleen heengaat, waar het gestuurd wordt. Zacharia drukt, sprekende van „het paard zijner majesteit”, dan ook uit, dat de dienaar voor God is, wat het paard is voor den ruiters. Het paard, dat den ruiters draagt en de kling in de hand des ruiters zijn de middelen, die den slag moeten toebrengen. Daarom moeten we wèl weten, willen we werkelijk den Heere onzen God dienen in den dienst van zijn koninkrijk, of we zelf wat willen zijn, of ons zelf willen wegwerpen en verloochenen.

Ad 2. Het tweede punt is de quaestie van Matth. 16 : 15—20.

In de eerste plaats zij opgemerkt, dat in vs. 19 ῥῶσω niet wordt gevolgd door γάρ. In het volgende ligt dus geen verklaring van het voorafgaande. Beide dingen zijn dus op zichzelf te beschouwen.

Ten tweede: Is met ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ Petrus bedoeld? Van Gereformeerde

zijde is steeds gezegd, dat met deze woorden bedoeld wordt de belijdenis, die Petrus zoeven van den Christus had afgelegd. De Roomschen beweren, dat Petrus bedoeld is. Maar reeds in de 10<sup>e</sup> eeuw, is in het jaar 909 op de synode van Troslaeum de meening uitgesproken, dat de christologische belijdenis van Petrus zou zijn bedoeld.

De tegenwerping der Gereformeerden, dat er dan Πέτρον had moeten staan is taalkundig niet steekhoudend, want πέτρον en πέτρος komen beiden voor in den zin van *rots*. Maar πέτρος voor *rots* komt zoo weinig voor, dat het bedenkelijk is, dat de Heere bedoeld heeft, tweeërlei woordvorm voor „rots” te gebruiken. Het is alzoo niet aan te nemen, dat Christus hier het woord πέτρος in den zin van *rotssteen* heeft willen gebruiken.

Wij moeten vooral letten op het paralellisme. Petrus zegt tot Christus : Σὺ εἶ ὁ Χριστός, en Christus zegt tot Petrus : σὺ εἶ Πέτρος. Dit heeft men te veel uit het oog verloren. Petrus erkent Christus in de qualiteit Hem van den Vader gegeven, n.l. als den Christus, den van God Gezalfde en Verordineerde. In antwoord daarop zegt Jezus : σὺ εἶ Πέτρος. Hieruit volgt aanstonds, dat de exegese van Rome, alsof σὺ εἶ Πέτρος zou beteekenen : „gij zijt die met macht bekleede persoon” vervalt. Immers in de woorden σὺ εἶ Χριστός ligt juist uitgedrukt, dat het regimen bij Christus rust Πέτρος moet dus slaan op den persoon, op wat aan Petrus van Godswegen was gegeven, en waartoe Petrus was geroepen.

Gelijk Christus ὁ Χριστός is als de van God Gezalfde, zoo is Petrus Πέτρος omdat Hij van God de roeping om Πέτρος te zijn, ontvangen heeft.

Nu komen we tot de vraag, of ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῃ op Petrus slaat. Ja, wel degelijk slaat het op Petrus. Dit in tegenstelling met sommige Gereformeerden, die hierin iets aan de waarheid hebben te kort gedaan. Maar Rome gaat mis, wanneer het meent, dat het op Petrus' persoon als zoodanig sloeg. Neen het slaat op hetgeen in Petrus was en wat hem tot Petrus maakt. De persoon van Petrus gaat voorbij. Daarom moet Rome ook een successie aannemen. Wat maakte Petrus nu tot Petrus? Dit dat Jezus tot hem zeggen kon : „dat heeft vleesch en bloed u niet geopenbaard, maar mijn Vader, die in de hemelen is,” en dat hij nu het kloekst in zijn belijdenis van den Heere was. Niet alleen hier, maar steeds in de Evangelien treedt Petrus op den voorgrond. Ook op den Pinksterdag is het Petrus, die uit aller naam het woord voert. Petrus is door Christus bepaald als woordvoerder aangesteld. Petrus had de gave des woords, en daar de belijdenis uitgaat door het woord, zoo is die gave van het woord in het doen van belijdenis bij Petrus in hervorregende mate in het leven geroepen. En daarop, op die macht van het woord, op het κήρυγμα, op die belijdenis van den Christus is het, dat Christus zijn kerk bouwt.

De uitlegging van Rome is in strijd met de feiten van het Evangelie. Tot Petrus

had Christus gezegd: „ga achter mij, Satanas.” Tot Petrus had Christus gezegd: „de satan heeft zeer begeerd u te ziften als de tarwe, maar Ik heb voor u gebeden.” Petrus had zijn Heer verloochend. En wanneer nu Christus hem tot driemaal toe herstelt, heeft dit wel degelijk de strekking om te zeggen: Ik herstel u niet alleen als apostel maar ook met dat bepaalde primaat van woordvoerder. Daarin heeft Rome wel gelijk. Rome deed verkeerd door op het ambt van Petrus den nadruk te leggen. De Gereformeerden deden verkeerd met te ontkennen, dat het op den persoon van Petrus sloeg. Den goeden weg slaat men in, als men zegt: het ziet op wat hem tot Petrus maakte, op de gave van het woord. Zoo is het natuurlijk, hoe er op volgt, dat de Heere op Petrus zijn kerk zal bouwen.

Het laatste punt is dit, dat men is gaan twisten over de fundamente. De Protestanten zeiden met recht: niet Petrus is het fundament van de kerk zooals de Roomschen ervan maken. Maar dit raakt de quaestie niet. Dit zijn allerlei overleggingen, die hiermede niets te maken hebben. Men mag niet uit termen gaan concludeeren. Men mag niet het woord „fundament” nemen en denken dat dit nu wel overal in de Heilige Schrift dezelfde beteekenis zal hebben. De Heilige Schrift is geen Dogmatiek, maar een zich in al haar volheid ontplooiende openbaring Gods. We zien dan ook, wanneer we het beeld van „bouwen” en „fundamente” nagaan, dat dit beeld voor verscheidene zaken wordt gebruikt.

Openb. 21 : 14 wordt het Nieuwe Jeruzalem beschreven met zijn twaalf fundamente, en op elk fundament de namen der apostelen. Is nu Christus niet meer het fundament? Is Petrus alleen het fundament? Dit heeft alles niets te maken met hetgeen we hier hebben. Hier in Matth. 16 is sprake van de zichtbare kerk.

Hebr. 6 : 1. Hier wordt het woord fundament zelfs gebruikt van de leer der doode werken.

2 Tim. 2 : 19 fundament als aanduidende den raad Gods.

Ef. 2 : 20 't fundament der apostelen en profeten. Zijn dan hier bedoeld de profeten des Ouden Testaments? Neen, dan zou er staan: „de profeten en apostelen.” Weêr dus een gansch ander beeld.

1 Cor. 3 : 11, 12. Een fundament, dat Paulus gelegd heeft. Dus weêr in andere beteekenis.

Uit al die plaatsen valt dus niets te concludeeren voor deze plaats. Hier toch is sprake niet van de onzichtbare kerk, maar van de kerk in het uitwendige en van den bouw dier uitwendige kerk en hoe die bouw wordt gewerkt. Nu moet er een man komen, die de gave van het woord heeft en van het κήρυγμα, en de kracht van dat woord moet werken op al de harten dier heidenen, opdat onder die heidenen Christus zijn kerk bouwe.

We zullen niet alle quaestie van pauselijke macht bespreken, die onze vaderen ten onrechte in de dogmatiek sleepten. Al die verhandelingen als over het dominium Petri, pausin Johanna, enz. hebben met de dogmatiek niets te maken.

Nu de vraag: hoe komt die macht van Christus in de kerk?

We hebben aangetoond hierboven, hoe de macht van Christus afdaalt in den coetus fidelium en dan opklimt.

Die potestas van Christus in zijn kerk, wordt gewoonlijk aldus onderscheiden, schoon deze onderscheiding niet geheel en al zuiver is:

1<sup>e</sup> *dogmatica*, waarin begrepen is al wat betrekking heeft op het Woord;

2<sup>e</sup> *ordinans*, waarin begrepen is alle regeling en bestuur der kerken.

3<sup>e</sup> *judicans*, waarin begrepen is alle discipline en regeering der kerken.

Hoe ontstaat die potestas?

Zij wordt daardoor geboren, dat Christus door den Heiligen Geest menschen wederbaart en tot bekeering brengt. Indien dit niet zoo ware, zouden de organen voor den Heiligen Geest ontbreken. Christus, als de koning zijner kerk, gaat door als *Κεφαλή τοῦ σώματος* menschen van dood levend te maken en tot bekeering te brengen. Wanneer die menschen nu door den *φῶτισμος* verlicht worden, dan krijgen ze licht in het woord, in de waarheid, in de ordinantiën Gods en in den wil des Heeren. Dan rust op al die personen de roeping, om elk oogenblik zich beschikbaar te stellen voor den Heere en zijn dienst. Daarom is de werkzaamheid in het kerkelijke leven volstrekt niet beperkt tot den dominee en de ouderlingen, maar strekt zich uit over al de leden. Ieder geloovige is in het leven steeds bezig het Woord toe te passen. Men zegt niet: zou dit of dat nu wel zoo wezen, maar: *zóó* ligt de zaak. Men moet het aan den broeder voorleggen als een zaak die geldt. Zoo is er in den coetus fidelium werkzaam zekere potestas.

In de tweede plaats moeten we vragen, waar toch ook voor de ecclesia als zoodanig de potestas moet worden uitgeoefend, en niet alleen in den kring van het huiselijk en dagelijksch leven, hoe het daarbij dan met deze potestas gesteld is. En dan moet geantwoord, dat ook die coetus alle potestas dogmatica, ordinans et judicans in eigen schoot draagt.

De belijders hebben het recht saam te komen in vergadering, ouderlingen, dienaren en diakenen te verkiezen in een kerk, die pas opkomt. In de belijders zelf ligt dus die macht. En niet, dat ze maar eens voor een keer een persoon benoemen, neen, ze stellen de ambten in, ze maken de plaats klaar, waar steeds een man staan zal. Hierin ligt dus de meest constitueerende macht, die men maar denken kan. Is eenmaal een kerk geconstitueerd, dan is daarna wel een andere regeling gekomen voor de benoeming van dienaren, maar

nooit toch mag zij geschieden zonder den consensus van den coetus fidelium. Zoo liet ook Paulus mannen aanstellen in de gemeente door *χειροτονία*.

Die potestas, welke in den coetus fidelium ligt, moet werken. Ook de aan-  
neming van doopleden en lidmaten van elders kan niet gebeuren zonder den  
coetus fidelium. De afkondiging, die daartoe plaats vindt, strekt wel degelijk  
hiertoe, dat zij, die er tegen zijn, ook zullen kunnen opponeeren.

Hetzelfde geldt in zake de tucht. Als socius ecclesiae moet de belijder fei-  
telijk zelf vermanen en aan de tucht deelnemen.

De potestas, die in de kerk rust, werkt dus nergens zonder dat ze haar  
radix in den coetus fidelium heeft.

Wanneer nu door verkeerde leiding van anderen de zaken misloopen, dan  
ligt op den coetus fidelium het recht en de plicht te eischen van de ambts-  
dragers, dat ze den gang van zaken weër in het rechte spoor leiden. Indien  
dezen daaraan niet voldoen, dan rust op de fideles de verplichting zelf op  
te treden. De potestas ecclesiae rust krachtens Christus niet bij den predikant  
of ouderling maar bij den coetus fidelium. Zoo die ambtsdragers uitvallen  
door wangedrag, valt die macht terug op den coetus, en moet de coetus tot  
reformatie overgaan.

Behalve die potestas ministerialis generalis, heeft Christus ook gewild, dat  
die potestas specialiter zou worden uitgeoefend. Alle potestas ministerialis in  
de kerk is gebonden aan de gehoorzaamheid van het Woord. Zoodra ze wil  
handelen tegen het Woord in, is ze er eenvoudig niet meer. Wilde ze nu zelf  
alle potestas uitoefenen, dan ging ze in tegen het Woord, en daarom is de  
ecclesia gebonden ambten in te stellen, niet gemakshalve, maar alleen in  
oboedientia aan het Woord. Die ambten zijn dus alleen zaakwaarneming voor  
den coetus fidelium. Maar alle potestas, die wordt overgedragen uit het ambt,  
is alleen een overbrengen van een uit Christus ontvangen potestas aan die  
ambtsdragers. Natuurlijk geen overbrenging van iets uit henzelf, want in  
zichzelf hebben ze geen macht. 't Is een overdragen op dien ambtsdrager van  
Christus' macht, die de coetus voor dat doel en dus niet voor zichzelf ontving.  
Ook die ministri zijn nu geen rekenschap schuldig aan den coetus maar aan  
Christus. Doch zóólang alleen hebben ze wat te zeggen, als ze hun ambt  
uitoefenen in gehoorzaamheid aan het Woord. Van een dienaar, die spreekt  
tegen het Woord in, gaat geen kracht uit. Men moet steeds toezien, of alles  
in de kerk van Christus toegaat conform den Woorde Gods. En of een belijder  
nu al bij misdraging der ambtsdragers zegt, dat hij er niets aan doen kan,  
dit is geen verontschuldiging, want die overgedragen macht valt terug op den  
coetus, zoodra ze niet naar eisch door de ambtsdragers wordt uitgeoefend.

Deze beschouwing geeft dit gevolg, dat het Gereformeerde kerkrecht het

---

geestelijk leven activeert, terwijl elk ander kerkrecht het geestelijk leven doodt. Het verplicht de geloovigen en de ambtsdragers elk oogenblik te zien, of alles toegaat conform aan Gods Woord. Elk belijder moet van alle zaken in het kerkelijk leven kennis nemen en zijn oordeel daarover doen gaan. Wijkt men van de beginselen af, dan doodt men het geestelijk leven en is het kerkrecht geen kerkrecht meer.

Wij gaven in deze paragraaf slechts de beginselen aan, waarop het kerkrecht moet worden gebouwd. Deze bouw zelf van het kerkrecht behoort echter niet thuis in de Dogmatiek.

---





LOCUS  
DE  
SACRAMENTIS.



## LOCUS DE SACRAMENTIS.

### CAPUT I. DE SACRAMENTO IN GENERE.

---

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

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

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

1<sup>e</sup> doordien de Kerk den enkelen begenadigde in de gemeenschap der heiligen organisch verbindt en aldus de organische eenheid van het vernieuwde menschelijk geslacht praeformeert;

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

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

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

- a. de Ecclesia, als communio sanctorum, of eenvoudig: de Ecclesia.
- b. de Ecclesia, als dispensatrix van de media gratiae, gewoonlijk de Locus de mediis gratiae genoemd, en

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

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

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

### Toelichting.

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

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

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

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

Hierop volgt de Hamartologie, de Locus de Peccato, die ook theologisch moet verstaan worden. Het werk toch, dat God scheidt, kan in tweeërlei stand bezien, 1<sup>e</sup> zooals het is door God gesteld en 2<sup>e</sup> zooals het uit dien stand is uitgeweken. Zoo is het Peccatum de aanleiding der verandering ontstaan door het afbuigen uit den door God gezetten stand.

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

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

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

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

Dit doorloopt 3 stadiën. Immers:

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

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

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

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

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

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

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

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

Nu de critische opmerking.

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

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

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

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

## § 2. *De Medii Gratiae.*

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

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

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

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

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

### Toelichting.

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

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

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

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



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

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

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

In Hand. 17 : 27 zegt Paulus tot de verzamelde filosofen, dat ons ingeschapen is een *ψηλαφεία*, nl.: *ζητεῖν τὸν Κύριον, εἰ ἄρχαγε ψηλαφήσειαυ αὐτὸν καὶ εὔροιεν*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De Etymologie leert ook, dat het weten niet van het gehoor, maar van het gezicht wordt afgeleid. Als wij lang geredeneerd hebben, zeggen wij ook: zie je 't nu? De interjectie הנה, ecce, zie, komt in alle talen voor. Vergelijkende taalstudie leert, dat de stam *vid*, *ođ* en *wet*, in weten dezelfde is. Voornamelijk is het aan de goede opvatting van Fichtes „Wissenschaftslehre” te danken, dat het weten niet langer als resultaat van het denken mag beschouwd.

Reëel geeft voor ons evenwel het gehoor meer. Ontmoeten wij iemand, zoo leeren wij hem uit zijn woorden kennen. Dit ligt hierin, dat bij het zien de zinnelijke wereld tusschenbeide treedt en het perceptievermogen van onzen geest niet genoeg doordringen kan.

III. Waar nu deze 2 organen als *media gratiae* dienst doen, houde men toch in het oog, dat de *gratia* noch *audibilis*, noch *visibilis* is. Wij hebben dus te onderscheiden tusschen deze twee: de zaak en de openbaring der zaak. Bij de sacramenten voelt men deze onderscheiding gemakkelijk, dank zij de definitie van het sacrament in den Catechismus. Toch moet ook bij het Woord deze onderscheiding in het oog gehouden. Het goddelijke, hemelsche, de genade, ons door Woord en Sacrament geopenbaard, moet wel van Woord en Sacrament onderscheiden. Absoluut behoeft dit niet zoo te zijn. De ἀλήθεια, τὰ θεῖα, τὰ οὐράνια zijn vatbaar om rechtstreeks uitgesproken te worden, doch niet in onze aardsche talen; een hemeltaal is er voor noodig. Voor ons behoort het tot de ἀλλήλητα, de onuitsprekelijke dingen. Onze taal kan niet als voertuig er voor dienen, als van een ander genus, met andere wijze van uiting. Gelijk de aardsche dingen, hebben de hemelsche

κατὰ φύσιν haar eigen uiting; moeten nu de hemelsche dingen in aardsche woorden worden uitgedrukt, zoo is noodig eene *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

De Heilige Schrift spreekt van de *ἀλλάγητα* in:

Rom. 8 : 26; 2 Cor. 9 : 15; 12 : 4 (niet een quantitatief, maar een kwalitatief begrip is bedoeld) en 1 Petr. 1 : 8.

Ook het Pinksterwonder steunt hierop. De *οὐράνια* werden *οὐρανόως* weergegeven. In de *γλῶσσοι* heeft men klanken, onvertolkbaar door onze talen. Er is dus een hemeltaal, tegenover het geheele taalwezen op aarde als één geheel genomen. Gelijk nu ons taalwezen is ontleend aan het aardsche leven, zoo is ook de hemelsche taal aan het hemelleven organisch verbonden.

De synthesis van deze twee ligt in den Logos, uit Wien de schepping èn in den hemel, èn op de aarde is voortgekomen.

De paradijstaal is dan ook niet aangeleerd; vanzelf sprak men ze, gelijk men ook vanzelf adem haalt. Met het hemelleven wordt ook het vermogen gegeven om vanzelf de hemeltaal te spreken. Want het leeren der talen is alleenlijk gevolg van de zonde.

Wanneer nu de Heere God aan zondaren zich openbaren zal, kan Hij niet spreken in Zijne eigene taal. Niemand zou iets daarvan verstaan. In onze gebroken aardsche taal moet de hemeltaal worden vertolkt. Daartoe neemt de Heere de vormen aan het zichtbare ontleend, in onze aardsche talen kleedt Hij de geestelijke zaak in. Alle taal der Heilige Schrift is dus symbolisch; overdrachtelijk is ze op de goddelijke of hemelsche zaken overgebracht.

In den engen zin des Woords is dus de Heilige Schrift een kunstwerk, waarvan God de Kunstenaar is. Met de elementen van het natuurlijk leven brengt God iets nieuws voort. De kleuren en vormen in onze taal voorhanden, neemt Hij, en met die beelden en voorstellingen brengt God iets te weeg, wat in samenhang genomen symbolisch den geestelijken inhoud der genade weergeeft. Het Woord is dus een symbolische vertolking van een hemelsche zaak in aardsche vormen. Zoo is het ook met het Sacrament. De hemelsche dingen hebben zelf een vorm en kunnen worden gezien. Dit blijkt uit het *Ἐἴσοθι*, ook uit de *תבנית*, op den berg getoond (Ex. 25 : 40), uit Jes. 6 en uit Ezechiël. Paulus hoorde, toen hij opgetrokken was in den derden hemel, klanken, maar kon ze niet weergeven. Niet dan hoogst gebrekkig kunnen de zichtbare dingen in den hemel, aan ons weergegeven worden. Al het Apocalyptische geeft wel een indruk, maar precies weer te geven is het niet.

Niettemin bestaat er eenige mogelijkheid om benaderend hemelsche gezichten in aardsche vormen af te beelden. Die twee toch zijn elkander niet absoluut vreemd. In den wortel der dingen is er eenig verband. Anders kon het eene ook niet symbolisch het andere weergeven.

't Best voelbaar is dit aan de wederopstanding des vleesches. Het opgestane lichaam behoort tot de coelestia, gelijk Paulus leert. Toch is er in de kiem een overeenstemming, in den wortel een organisch verband.

Sterk is dit ook uitgedrukt in de Vleeschwording des Woords, als een blijvende en durende aanneming van de  $\sigma\acute{\iota}\rho\chi\acute{\iota}$ . Onmogelijk zou deze Vleeschwording geweest zijn, zoo er niet tusschen den Logos en de aardsche vormen verband bestond. In den Logos ligt de synthese van de vormen in hemel en op aarde.

De Symboliek is dus niet een kunstje, iets toevalligs, maar ze ligt in de schepping. Dit in de schepping verborgen verband spoort de Symboliek op; gelijk de Heere in Zijn gelijkenissen dit duidelijk getuigt. (Matt. 13 : 35). Alzoo is het mogelijk, dat een aardsch voorwerp uit het zichtbare kan genomen, om een afbeelding te geven van een hemelsche zaak.

### § 3. *De Signo.*

Hetgeen van Gods wege zichtbaar aan het oog wordt aangeboden, kan òf opzettelijk met dit doel tot aanzijn worden geroepen, òf genomen zijn uit het bestaande, en in dit laatste geval wederom òf genomen worden gelijk het zich zelf vertoont òf gelijk het uit het bestaande opzettelijk samengevoegd en aangericht wordt. Onder al deze vormen ontstaat er eene Openbaring voor het oog en draagt hetgeen te zien wordt gegeven den naam van „het Teeken.” Opzettelijk voor dit doel in het aanzijn geroepen, draagt dit teeken het karakter van wonder-teeken, 't zij het een feit, een zaak of een persoon is, en gaat dan meestal niet in het doel, om teeken te zijn, op; maar werkt tevens in op de realiteit der historie. Zulk een opzettelijk teeken wordt dan geperpetueerd door het geheugen en de verbeelding en bestaat als zoodanig voort voor de Kerk van alle geslachten.

Een geheel ander karakter dragen de teekenen, die eenvoudig uit het bestaande zijn genomen; 't zij dat op iets zichtbaars eenvoudig de aandacht wordt gericht, 't zij dat God de Heere iets gewoons laat plaats grijpen of verordent. Dan toch heeft zulk een teeken alleen kracht in dit bepaalde verband en niet per se voor heel de kerk. En zoo nu kan God de Heere ook teekenen geven, waarvoor Hij ons zelf uit 't bestaande de figuur laat saamstellen. Alsdan strekt hun betekenis zoover als deze last strekt, en 't is onder deze laatste soort teekens, dat ook de Sacramenten moeten gerangschikt.

---

#### **Toelichting.**

Het medium Verbi zullen wij hier niet verder behandelen; wij bepalen ons tot hetgeen op het sacrament betrekking heeft.

Het dogma der sacramenten laat het genus, waaronder het sacrament moet worden thuisgebracht, niet quaestieus. Vraag 66 van den Catechismus, alsmede Artikel 33 (3<sup>e</sup> alinea) van de Confessie noemen als zoodanig „het teeken,” en dat niet in het algemeen, maar meer bepaald „heilige teekenen,” waaronder worden verstaan, die, welke door God verordend, van goddelijken oorsprong zijn.

't Woord teeken wordt in het O. T. door תָּמוּן, in 't N. T. door σημεῖον aan-

geduid, met de subordinata כּוּפָּת en τέρατα; de eerste zijn teekenen in 't algemeen; de andere wonderteekenen.

אוֹת van den stam אוּת = een insnijding maken, notare.

כּוּפָּת, onzeker van afleiding, waarschijnlijk van פּת = iets apart leggen, afzonderen; dus het begrip van het extraordinaire.

't Begrip van wonder komt in het N. T. niet meer dan éénmaal geïsoleerd voor, nl. Acta 2 : 19; met σημεῖα gecombineerd in het geheel 15 of 16 maal.

Een wezenlijk onderscheid tusschen het Oud- en Nieuw Testamentisch gebruik springt ons hier dus in het oog. Waar in het O. T. de *wonderen* sterk op den voorgrond treden, zijn het in het N. T. juist de *teekenen*. De verklaring hiervan moet gezocht in den verschillende geest, die Oosterling en Griek bezielden. Waar de Griek dialectisch onderscheidt, discursief te werk gaat, vat de Oosterling alles meer in één denkbeeld saam, aan datgene, wat het meest in het oog springt, ontleend. Het wonder en de beduidenis van het wonder zijn in het O. T. ineengevloeid, terwijl in het N. T. de dialectisch bij elkander behoorende begrippen door twee woorden zijn aangeduid, σημεῖα καὶ τέρατα.

Het sterkst komt dit uit 1 Cor. 1 : 22. De bedoeling om het wonderwerk als zoodanig te hebben, lag in den aard van den Jood. Telkens komen de Joden een teeken van den Heere vragen. Cf. Matth. 11 : 38, Luc. 11 : 29.

In dezen zin nu genomen constitueeren deze vier genoemde woorden saam het schriftuurlijke, heilige begrip van „teeken”. Deze „teekenen” nu moeten worden onderscheiden in tweeërlei soort :

1<sup>e</sup> die, welke opzettelijk ad hoc in het leven worden geroepen om teekenen te zijn, en

2<sup>e</sup> die, welke uit het bestaande genomen, als teekenen gesteld worden. Hetzelfde verschil, dat men heeft tusschen כּוּפָּתים en τέρατα eenerzijds, en אוֹת en σημεῖα anderzijds.

Tot אוֹת nu kunnen gesteld worden : zaken, feiten en personen. In den persoon culmineert het אוֹת, gelijk wij zien b.v. Num. 26 : 10, Jes. 55 : 13, Ez. 11 : 6, Zach. 3 : 8. Terwijl dit alles weer culmineert in den Christus, het absolute teeken : Luk. 2 : 34. Alle andere teekenen zijn daarom prototypen van Hem, die krachtens zijn incarnatie כּוּפָּת, τέρας heet. Daarom is ook in zijn optreden het σημεῖον hoofdzaak; de wonderen, die Hij deed, waren exegetisch. In het O. T. waren de wonderen prototypisch, om te verlossen, afschaduwende het heil, dat in Christus komen zou. Christus wonderen daarentegen hebben niet meer dat reëel verlossende karakter; als Hij hongerigen spijst, en Lazarus opwekt, is het niet in de eerste plaats om die menschen van brood te voorzien en een mensch weer het leven terug te geven, maar expresselijk worden ze gedaan

tot betooning van macht; de verlossende werking is bijzaak, doel is *σημείον* te zijn (*σημείον* in Johannes' Evangelie 17 maal).

Ook feiten kunnen teekenen zijn, zoowel hoorbare als zichtbare cf. Hand. 4 : 22; 1 Cor. 14 : 22 (de *γλωσσαι*); het teruggaan van de zonnestraal op den zonnewijzer, enz.

De Sacramenten vallen niet onder deze rubriek, maar behooren tot de teekenen, die uit het bestaande genomen zijn, welke wederom in twee klassen te onderscheiden zijn, en wel

- a. waar God zelf het teeken stelt, onmiddellijk, en
- b. waar God het teeken door menschen stellen laat, middellijk.

De onmiddellijk door God gegevene vallen eveneens in tweeën uiteen: òf doordien God ze eenvoudig aanwijst, òf ze er voor in het leven roept.

Voorbeelden van teekenen, die God onmiddellijk zelf geeft vinden wij: Gen. 1 : 14. Bijna altoos zijn het teekenen, die verschijnen en verdwijnen. In het weer opkomen ligt dan het teeken.

Ps. 65 : 9 zien wij dit eveneens.

Jer. 10 : 2 is weer sprake van de teekenen des hemels.

Matth. 16 : 3 wijst de Heere Jezus ons zelf op deze teekenen.

Sterker karakter hebben deze teekenen, zoo ze niet uit zich zelf spreken, maar als de zin en beduidenis door den Heere er wordt bijgevoegd. Zoo b.v. Gen. 9 : 12, 13, 17, Gen. 15 : 5, Luc. 2 : 12. Of de regenboog toen voor het eerst gezien is of reeds vroeger bestond, laten wij op dit oogenblik rusten; veel spreekt voor 't eerste. Op zich zelf heeft de regenboog een symbolische taal, maar teeken van het genadeverbond wordt hij eerst door bijzondere aanduiding. Evenmin is de starrenhemel op zich zelf teeken van een rijke nakomelingschap, door aparte duiding wordt hij eerst beeld der kerk, om de veelheid van variatie in heilige harmonie, draaiende om de zon.

Soms nu ook brengt God de Heere de teekenen te weeg; niet, dat wij hier bedoelen de *מופתים*; op zich zelf ligt er niets wonderlijks in; ze zijn geen afzonderlijke wonderdaden, maar te voren zegt God, dat iets ordinairs geschieden zal, en dat dat ten teeken zijn zal.

Zoo b.v. Ex. 3 : 12. 't Komen aan Horeb is op zich zelf geen teeken, maar wel wordt het dit, zoo God dit te voren beloofd heeft, en het alzoo tot een teeken heeft gesteld.

Evenzoo Ex. 31 : 13, 17, Ezech. 20 : 12, 20.

Ps. 86 : 7. „Doe mij een teeken ten goede”, w. z. doe in den gewonen loop mijns levens iets, wat mij tot teeken zijn zal.

Jes. 7 : 11—14, weer iets, wat onder 's Heeren leiding zal tot stand komen.

Jer. 44 : 29, Richt. 6 : 36—40.



Daarvan onderscheiden is de tweede klasse, *de teekenen, die God den mensch oplegt, om ze tot stand te brengen.*

Zoo komt Gen. 17 : 11 voor, de besnijdenis ; door den Heere gelast, door den mensch uitgevoerd, zal ze een teeken des Verbonds zijn.

Het bloed, dat aan de deurposten moest worden gesprengd, zou ten teeken zijn.

Ex. 13 : 9. Het Pascha zelf, in verband met al de inzettingen en rechten des Heeren.

Num. 16 : 38 de koperen slang, gegoten van de wierookvaten der kinderen van Korach.

Num. 17 : 10 de staf van Aäron.

Deut. 6 : 8 ; Jos. 4 : 6 ; Richt. 6 : 17 ; Ps. 74 : 4 ; Ez. 4 : 3.

Onder deze categorie vallen ook de Sacramenten, insoover ze zijn teekenen, welke door den mensch op 's Heeren bevel worden aangericht.

Intusschen dragen die teekenen steeds dit eigenaardig karakter, dat ze in 't O. T. iussu Dei komen ; en dat in 't N. T., God zelf in den Zoon vleesch geworden, ze instelt. Dus niet des menschen daad naast Gods daad, maar in 's menschen daad werkt God. Daarmee hangt saam, dat voor de constitutie van het sacrament noodig is iemand, die optreedt als bekleed met goddelijke macht ; daarom moeten ze ook worden bediend door geordende personen, waarop de Gereformeerde Kerk altoos zoo sterk heeft aangedrongen.

Wat nu de strekking betreft, die verschilt bij de אִתּוֹת naar den aard. Hebben wij te doen met מוֹפְתִים dan hebben deze als zoodanig een duurzame strekking voor de gansche kerk, wijl ze, als teekenen van Gods almacht, voor alle eeuwen zijn. Ze mogen niet te loor gaan, maar moeten van geslacht op geslacht voortgeplant. Deut. 4 : 9 ; 6 : 7 ; Ps. 68 : 5, 6, 7.

Niet elk wonderwerk als zoodanig moet geperpetueerd, gelijk blijkt uit het slot van Johannes' Evangelie (21 : 25). Maar niet één τέρας van eigen aard is gedaan, hetwelk niet aan de kerk is geopenbaard.

De אִתּוֹת van de tweede klasse hebben een strekking, afhangende van de be-teekenis, die God er in legt. 't Teeken van Gideon's vlies b.v. had alleen be-teekenis voor dat geval en in dien tijd.

En wat de laatste klasse betreft, die teekenen strekken, zoover de bedee-ling strekt, waarvoor God ze verordent. Zoodra de bedee-ling ophoudt, houden ze ook op teekenen te zijn. Zoo ook de sacramenten van het Nieuwe Verbond ; ze zullen teekenen blijven, zoolang de Nieuwe Bedee-ling duren zal.

#### § 4. *De Verbo.*

Omdat het teeken niet de zaak zelf geeft, maar de zaak teekent of afteekent, heeft het altoos een beteekenis of beduidenis; en wat het zegt, teekent of beduidt, moet er bij verklaard door het Woord, hetzij door 't verband, waarin het gegeven werd, hetzij rechtstreeks. Elk teeken is dus de afteekening of beteekening van een gedachte Gods, die Hij in het Woord voor ons uitspreekt en in het teeken figuurlijk of symbolisch voor oogen stelt. Het woord is daarom geen deel van het teeken, maar het teeken teekent diezelfde gedachte Gods af, die door het Woord op een andere wijze tot ons bewustzijn doordringt. Hoe duidelijker nu dit Woord bij het teeken uitkomt, en in hoe precieser vorm het Woord het teeken verzelt, des te volkomener wordt dit teeken zelf. In Christus, het absolute teeken, wordt daarom het Woord zelf vleesch. Bij de teekenen, die God ons beveelt aan te richten, moet dit Woord er opzettelijk bijgevoegd worden en vermits nu ook de sacramenten onder dit soort teekenen behooren, is het sacrament zonder begeleidend woord ondenkbaar.

#### Toelichting.

Al onze Statenvertaling  $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$  door „Woord” overzet, dan is daardoor de beteekenis van  $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$  niet tot haar recht gekomen. Logos is de gedachte, nog zonder Woord. Wijl nu de eeuwige gedachten Gods het Woord in zich dragen, ligt in Logos zoowel het woord als de gedachte in. Zoo nu kan onderscheiden tusschen de *gedachte* en het *Woord* in God. Door het Woord zijn alle dingen geschapen, zegt Johannes. Achtereenvolgens krijgen wij dus: eerst God; dan in God Zijne gedachten; deze gedachten in het Woord uitgesproken, en als product van het laatste de creatuur. De geheele schepping alzoo is uitdrukking en belichaming van de gedachten Gods. Daarom kan er in de Schepping geen teeken zijn. Als al wat is, een doorzichtig boek is van de gedachten Gods, als alles teeken is, dan is er geen teeken.

Zoo voelt men ook op welke verkeerde lijn Coccejus en zijn volgelingen zich bewogen, die in het paradijs sacramenten zochten. Vóór den val kan er geen sacrament zijn. Men kent òf het begrip van schepping òf van teeken niet.

Als nu tengevolge van de zonde de mensch de faculteit om de gedachte

Gods in de schepping te lezen verliest, of de openbaring Gods wordt gestoord in de schepping door den vloek, dan wordt de hulp van het teeken ingeroepen.

Wat is nu de orde? Als God met zulk een teeken komt, openbaart Hij het teeken dan eerst in het Woord, of geeft Hij eerst het teeken en daarna het Woord? De gang der openbaring is altoos deze: 't Woord gaat voorop, daarna komt het teeken (cf. Uit het Woord. „Feit en Woord.”) Men vatte hier wel het karakter van de profetie. Eerst wordt het woord gebracht, daarna het feit. De feiten zouden ons niets zeggen, zoo wij niet te voren waren opmerkzaam gemaakt; zoo wij er niet te voren op geprepareerd zijn, gaan de feiten onopgemerkt voorbij.

Diezelfde regel geldt nu ook voor de ארתור.

Dit is het groote onderscheid tusschen de natuurlijke symboliek, en de symboliek der teekenen in de Heilige Schrift. Bij een goed schilderij behoeft geen verklaring, het symbolische in de natuur spreekt ons zelf toe. Maar de ארתור zijn kunstmatig; ze zijn, wat ze zijn, door de verklaring Gods.

Dat Woord Gods nu, dat vooropgaat, kan zijn generaal of speciaal. Nemen wij de מופתים te zamen, zoo zijn ze alle een successieve openbaring van Gods verlossende almacht, teekenen van het groote verlossingswoord, uitgesproken Gen. 3 : 15. Wel heeft elk een speciaal karakter, dat een verklaring eischt (b.v. de Roode Zee, 't manna, water uit de steenrots.) Hoe volkomener nu die explicatie geweest is, 'hoe duidelijker het teeken ons toespreekt. Het teeken is om iets te beteekenen of te bezegelen. Zegel, door de Confessie gebruikt, is een andere naam voor hetzelfde begrip. — Zoo wordt dus het teeken beheerscht door het Woord. Los staan deze twee aanvankelijk naast elkander, zonder dat wij de reden van combinatie zien, maar wij zien de lijnen convergeeren, meer en meer naar elkander toebuigen, tot ze elkander in Christus snijden en ineenvloeien. Woord en teeken worden één. Aan den anderen kant convergeeren ze in hun oorsprong, nl. in God, in Wien ze beide organisch saamhangen.

Hoe klaarder het Woord, hoe uitgebreider de Openbaring, hoe gemakkelijker die twee door ons onder één blik worden saamgevat. Bij het voortgaan wordt al meer het verband toegelicht; nadat ze in Christus ineenvloeiden, treden ze al meer in samenhang op. Het water bij den Doop, het breken van het brood zijn niet los van, maar in organisch verband met de zaak, die ze beteekenen.

Als nu de organische samenhang tusschen Woord en Beeld in de schepping ligt, zoo moeten ook noodzakelijk in 't N. V. de sacramenteele teekenen uit de schepping genomen zijn. In de schepping nl. ligt het verband tusschen het creatuurlijke en den Logos.

---

## § 5. *De Voce Sacramenti.*

De naam van Sacrament, hoewel niet aan de Heilige Schrift ontleend, is door het kerkelijk spraakgebruik geijkt en strekt om Doop en Avondmaal onder één begrip saam te vatten, en tegelijkertijd deze beide teekenen van de overige teekenen als een bijzondere species af te zonderen. 't Woord beteekende in het klassiek Latijn :

1<sup>e</sup> de bij den pontifex maximus door twee in proces komende partijen gedeponeerde geldsom ; erlangde ten

2<sup>e</sup> daardoor de algemeenere beteekenis van een verbintenis op heilig terrein aangegaan ; en wierd ten

3<sup>e</sup> speciaal gebezigd van den eed, nog nauwer van den krijgseed.

Deze grondgedachte van een in iure divino aangegane verbintenis, schijnt het woord Sacrament overgebracht te hebben op de heidensche mysteriën. Immers door de inwijding in deze mysteriën ging men een verbintenis aan, waarover niet de burgerlijke overheid, maar de goden rechters waren. Door de ineenvloeiing van de twee begrippen „zich verbinden” en „ingewijd worden” ging de beteekenis van sacramentum dusdoende op de inwijdingsacte zelve, en van daar op het mysterie over. Uit dit spraakgebruik schijnt het woord sacrament ook op Christelijk terrein te zijn overgekomen. Ook de Christenen hadden hun mysteriën. Ook in deze mysteriën wierd men ingewijd en ook door deze inwijding ging men een verbintenis aan. Uit dit Christelijk spraakgebruik neemt voorzooveel bekend is, het eerst Tertullianus, en na hem Cyprianus dit woord in de Christelijke litteratuur op. Aanvankelijk nog niet als geijkten term, zoodat ze beurtelings er de beteekenis inleggen van een „krijgseed,” een „mysterie,” een „inwijdingsacte,” of een „ritus”.

Maar allengs zet zich het gebruik vast en raakt het woord in zwang voor die bepaalde kerkelijke handelingen, waardoor men in de Kerk wierd ingelijfd of zijn gemeenschap er mee onderhield en bevestigde. Zoo ontving het woord den kerkelijken ijk.

De hervorming vond het als geijkten term en nam het als zoodanig over. Zoo ook onze confessioneele en liturgische formulieren. Zwinli en de mystieke secten reageerden er bestendig tegen, een verzet, dat nog voortduurt. De Grieksche Kerk bezigt het woord „μυστήριον.”

**Toelichting.**

Het woord „sacrament” komt in de Heilige Schrift niet voor.

De Roomsche Kerk zegt, dat het woord er wel in voorkomt, en beroept zich op Ef. 5 : 23, want in de Vulgata is vertaald : „Hoc sacramentum magnum est.” Twee vliegen meent Rome zoo in één, klap te slaan, nl. 1<sup>e</sup> 't woord sacrament is schriftuurlijk, en 2<sup>e</sup> het huwelijk wordt in de Heilige Schrift een sacrament genoemd.

Tegen het eerste zij opgemerkt, dat de lectie van de Vulgata voor ons niet van kracht is; om te beslissen of een woord schriftuurlijk is of niet, moet men naar den grondtekst terug. Het toenmalig gebruik, om *μυστήριον* door sacrament te vertalen, behoeft door ons niet te worden overgenomen; wij zouden dan alle woorden uit het latijn moeten overnemen, en dit doen wij niet; wij vertalen in het hollandsch.

Wat het tweede betreft: hierin begaat Rome een *petitio principii*. Wist men van elders, dat het huwelijk een sacrament was, en dat het hier als sacrament werd aangeduid, dan was er een conclusie uit te trekken. Maar hier put men een bewijs, uit wat bewezen moet.

Is het woord nu, als niet schriftuurlijk, af te keuren?

Neen; zoo zouden wij ook het woord „Drieëenheid”, wat in de Heilige Schrift niet voorkomt, moeten wegdoen.

Waarom hangt de quaestie, waarvoor wij hier staan?

Was de Heilige Schrift ons gegeven als een boek, waarin alle terminologieën vaststonden, dan werd ze een strafwetboek, een koran. Maar zoo is de Heilige Schrift niet. Het is een boek, in een Oostersch land ontstaan, bij een volk, dat niet dialectisch zich uitdrukte. Het is een tarweveld, waaruit eerst het meel gemalen en het brood gebakken moet worden.

De Westersche volken denken dialectisch. En nu is aan de kerk, die van het Oosten naar het Westen is overgebracht, de taak opgelegd om den inhoud der Schrift dialectisch door te denken en te formuleeren. Hiertegen op te komen is het verzaken van deze roeping.

Tegen de Grieksche Kerk geldt dit bezwaar niet. Deze gebruikt het woord „*μυστήριον*,” een schriftuurlijk woord. Intusschen gebruikt de Grieksche Kerk ook nog andere benamingen: *σύμβολα*, *τελείωσις* en *τελετή* (*σύμβολον*, het parool, om toegang te krijgen tot een besloten kring, *τελείωσις* en *τελετή*, om een tegenstelling te geven tusschen de *τελείοι* en de *νήπιοι*, die tot het sacrament geen toegang hebben.)

De poging van de Grieksche Kerk, om naast *μυστήριον* nog andere woorden te vinden, verraadt het besef, dat men aan *μυστήριον* niet genoeg had. De Westersche Kerk had die behoefte niet. En waarom niet?

Als men een zaak van andere zaken wil onderscheiden, het begrip wil afscheiden

van andere begrippen, zoekt men een apart woord. De naam *μυστήριον* nu scheidt Doop en Avondmaal niet af van andere dingen, die ook *μυστήριον* heeten. Deze twee zijn niet saamgevat onder één generiek begrip, een eenheidsbegrip. Een behoefte om dit te hebben bleef dus bestaan, terwijl de Westersche Kerk met haar woord „Sacrament”, dit generieke eenheidsbegrip gevonden had.

*De afleiding.*

Sacramentum is afgeleid van *sacrare* = diis aliquid vovere.

Quid vovetur, kan zijn een persoon, een plaats of een zaak.

Uit dit algemeen begrip kan ook een verwijderd begrip voortvloeien, b.v. *sacrata lex*, een wet, waarvan de overtreding onder de wrake der goden gesteld wordt, zoodat de overtreder diis *infernalibus sacratus* is. Daaruit vloeit ook voort de beteekenis van het woord „*sacrosanctus*”, wat aanduidt, dat iets heilig is geworden door de daad van *sacratio*. (Cf. 't fransche woord „*sacre*” le *sacre du roi*, de *l'évêque* etc.; *sacrilégus* is hij, qui legit *sacra*”).

De uitgang „*mentum*” duidt een zaak aan, waardoor tot stand gebracht wordt, wat de stam aanduidt; het wijst op een instrument. Zoo is *tegimentum* datgene, waarmee ik dek; *vestimentum*, waarmee ik kleed; *spirimentum* een ademhalingsorgaan.

Sacramentum is dus, dat, waarmee men iets heiligt; *sensu activo*, niet *passivo*.

Dit woord werd gebruikt allereerst bij het proces.

Hadden twee *cives* van Rome een geschil, en kwamen zij in rechten, dan moesten zij ten bewijze van hun ernst een geldsom deponeren bij den *pontifex maximus*. Die het proces verloor, had tegen de goden verkeerd gedaan, en was dat geld kwijt. De ander ging vrij uit, en haalde zijn ingelegd geld terug. Dat geld was dus een middel, waardoor men het proces sacreerde. Cf. Varro: „*sacramentum aes significat*” en „*ea pecunia, quae in indicium venit in litibus, sacramentum a sacro*”.

De naam sacrament ging allengs ook over op het proces zelf, vandaar dat het woord in het burgerlijk leven gebruikt werd van alles, waarbij een geldsom ingezet werd. Zoo werd het gebruikt voor een weddenschap, een onderlinge verbintenis, en ook voor den eed. (Hor. Od. II. 17; Plinius. Epist. X § 97, „*se sacramento in scelus aliquod obstrinxit*”).

En wijl nu de Romein een eed had, dien elk afleggen moest, heeft de „*krijgseed*”, *sensu praegnante* den naam „*sacramentum*” ontvangen. (Cicero de Officiis. Lib. I Cap. XI. „*Secundo eum obligavit sacramento, quia priore, amisso iure, pugnare non poterat*.”)

Sacramentum heette deze *krijgseed*, zoowel voor wie hem aflegde, als voor wie hem afnam; *sensu passivo et activo*.

Nu het kerkelijk gebruik van het woord.

In de kerkelijke litteratuur vinden we het eerst 't woord in het laatst der 2<sup>e</sup> eeuw gebruikt (De latijnsche litteratuur kwam eerst in de tweede eeuw op). Daar Tertullianus, de eerste Christelijke schrijver in de latijnsche taal, het woord telkens zonder nadere explicatie gebruikt, moet het wel van vroeger dagteekening zijn. In de spreektaal moet het ± 150 reeds zijn opgenomen geweest. Na Tertullianus gebruikt Cyprianus het in nog vaster vorm; en verder blijkt het de gansche litteratuur door.

Het blijkt evenwel, dat bij hen het woord nog niet de geijkte beteekenis had, die het later erlangde. Het duidt nog niet op Doop en Avondmaal alleen, is nog niet een generiek begrip, maar is de vertaling van het Grieksche *μυστήριον*. Alle heilige zaak, handeling en ritus wordt er door aangeduid. Voornamelijk ook beteekent het bij hen: „de krijgseed aan Christus”, iets wat door hun beschouwing der kerk als *Ecclesia militans* voor de hand ligt. Daarom doet men verkeerd, zoo men uit dit gebruik wilde beslissen, dat ons sacrament eigenlijk is een verbintenis aan Christus. Daardoor vervalscht men het begrip, en wordt 't sacrament een daad onzerzijds, in plaats van een daad Gods aan ons.

Om het gebruik van het woord *sacramentum* voor de heilige dingen te verstaan, moeten wij terug tot het begrip *μυστήριον*; vooral tot τὰ *μυστήρια* bij de Grieken. Wat waren die? De meest bekende waren de Eleusinische en Orphische; later vermeerderd met die van Cybele, en die welke uit het Oosten waren overgenomen, van Isis en den Perzischen zonnegod Mithras.

Bepalen wij ons tot de Eleusinische. Onder Pericles is in Eleusis tot het vieren der mysteriën een gebouw verzezen, bestaande uit een binnenvierhoek, waaromheen een grooter vierkant. Van de mysteriën acht men, dat de herkomst moet gezocht worden in een landbouwfeest, waarop men voor den oogst een dankoffer bracht, en verzoening gevraagd werd voor de zonden, om verdere schade af te weren. Met veel glans werden deze feesten gevierd, zoodat ook andere Grieken uit de omliggende streken er aan gingen deelnemen, wien het minder om den ernst, dan wel om de pleiziertjes, die ze er gaarne mee gepaard zagen gaan, te doen was. De ernstige Eleusinische landlieden gedoogden dit echter niet, en lieten niemand toe, tenzij ze vooraf verzekerd waren van iemands hoog zedelijk karakter. Zoo kwam het, dat bij de opening der feesten een proclamatie werd uitgevaardigd, dat mocht toetreden, die rein van hart en handen was; de toegang werd alleen verleend, aan wie het recht hiertoe ontvangen had. — Evenals bij de Vrijmetselaars, had men ook onder hen graden. Eerst nadat men een wijdingsperiode had doorgemaakt, en in de kleine mysteriën een bepaalden tijd geweest was, werd men tot de groote mysteriën toegelaten, en was men een der *μύσται* geworden. Nog hooger dan dezen stonden de *ἐπόπται*.

De reinigingen bestonden ook in uitwendige wasschingen; o. a. moest men in de zee worden ondergedompeld. Bij toelating moest de gelofte van stilzwijgendheid op doodstraf worden afgelegd. Toch lekte een en ander uit, zij het dan ook, dat niet alles ons even goed bekend is geworden.

De hooge feesten bestonden in prachtige tooneelvoorstellingen, waarbij alles met de meeste zorg werd ten uitvoer gebracht, en voornamelijk aan het tooverachtig lichteffect een hooge waarde werd toegekend.

Deze voorstellingen waren van tweeërlei aard; nl. de mythen van Demeter en Persephone, en de voorstelling van het leven na den dood, 't zij in den Tartarus, 't zij in de Eleusinische velden.

Toeleg was dus blijkbaar den mensch bezig te houden met de eeuwige dingen, en hem scherp de tegenstelling te toonen tusschen goed en kwaad.

Alzoo een hoog, edel, religieus karakter.

Alleen degelijke, ernstige mannen en vrouwen werden toegelaten, welke een soort *ἐκλεκτοί* vormden, van de anderen onderscheiden. De onderscheiding had plaats door een wijdingsacte.

De groote mysteriën duurden 10 dagen (Sept. en Oct.); de kleine drie dagen (Febr. en Maart).

Van gelijk, zij 't dan ook niet van zoo streng zedelijk karakter, waren de Orphische mysteriën en die van Mithras, den oosterschen zonnegod, bij de Romeinen hoog in eere, zooals uit 't opschrift op vele penningen blijkt: „Deo soli invicto”.

Voornamelijk werd in Klein-Azië het eerst de dienst der mysteriën bedorven. De Astarte- en Molochdienst was er op zinnelijk genot aangelegd. De Bacchanaliën leidden er tot de grootste schandelijkheid. Met den geest begonnen, eindigde men er met het vleesch. In de 2<sup>e</sup> eeuw v. Chr. waren deze gruwelen zoozeer over geheel Italië verspreid, dat er schier niets aan te doen scheen, totdat de Romeinsche senaat, die er kennis van gekregen had, in 186 door de lex de Bacchanalibus er een einde aan maakte. Honderden personen werden ter dood veroordeeld.

Toen nu  $\pm$  40 na Chr. het Christendom in Rome zijn intocht deed, trof het daar aan een menigte edele Romeinen, die door een heimwee naar het goddelijke gedreven, in dien mysteriëndienst mee ingewijd waren. Toen velen hunner tot het Christendom overgingen, troffen ze hier ook aan, wat ze in hun vroeger leven hadden leeren kennen. Ook deze vormden een afgescheiden kring, ook onder hen werd men eerst door een wijdingsacte opgenomen. Het lag voor de hand, dat ze zeiden: nu zijn dat onze mysteriën.

Die overbrenging van het woord „mysterie”, vond hierin nog voedsel, dat de vervolgingen de Christelijke kerk dwongen, haar heilige handelingen niet



te zeer in het openbaar te doen plaats hebben. Met de formule „missa est contio” (vandaar waarschijnlijk het woord „mis”) werden na het houden der rede en het gezag, de nog niet gedoopte toehoorders verzocht heen te gaan, en gingen de Christenen tot hun gewijde handelingen over.

De ervaring leert, dat niets zoozeer het doen van een keuze bevordert, als juist het aanbrengen van een scheiding. Door het maken van een separatie, krijgt men prikkeling. Een aparte kring kreeg men, een scheiding, en een acte, waardoor men in dien kring ingewijd wierd. Zoo verklaart het zich, hoe het woord *μυστήριον* is overgegaan op de heilige handelingen van Doop en Avondmaal.

Het eenige, wat onzeker blijft, is, dat het woord sacramentum als zoodanig voor die mysteriën gebruikt is. De classieke schrijvers, die allen Grieksch kenden, waren gewoon dergelijke Grieksche woorden onvertaald te laten, terwijl het eenvoudige volk, dat ze wel vertaalde in de spreektaal, niet schreef. Waar men evenwel al in 180 het woord sacramentum ziet gebruiken op plaatsen waar de Grieken het woord *μυστήριον* hebben, daar is er recht voor deze hypothese, dat het volk 't woord sacramentum gebruikte, voor het grieksche *μυστήριον*. —

In de ijking van het woord sacrament lag een moeilijkheid. Niet uitsluitend voor Doop en Avondmaal werd het gebezigd, maar voor alles, wat de Griek *μυστήριον* noemde. Als dus oude kerkvaders dit gebruikten, b.v. voor het huwelijk, dan ligt daarin niets vreemds. Maar nu moet het woord afzonderlijk geijkt worden om het te gebruiken voor de middelen, waardoor de genade wordt meegedeeld. Het huwelijk heette vroeger een sacrament; maar toen had dit woord een andere, een wijdere beteekenis, dan in later tijd. Verkeerd doet men dus, als men het kenmerk van 't sacrament sensu artiore gaat toekennen aan dingen, die alleen sensu latiore sacrament genoemd werden.

---

Van oudsher is er tegen het gebruik van het woord Sacrament oppositie geweest. Ook Luther had het in den aanvang liever niet willen gebruiken hoewel hij het later heeft gepostuleerd.

Zwingli veroordeelde het woord als onbijbelsch en superstitieus; tot zijn dood bleef hij staan bij de symbolische beteekenis van de sacramenten.

Bij de secten bleef men oppositie voeren. Verlevendiging kreeg het door Schleiermacher, die er „Geheimniss” voor in de plaats wil zetten.

Doedes viel het nog onlangs aan, in zijn „Toelichting van de Liturgische Geschriften.”

Bij de Theologen, o. a. bij Hottinger, Burmannus, Coccejus en de Doopsgezinden, bepaalt zich het verzet tot den wensch, dat het vervangen worde door een schriftuurlijk woord. (In het Doopsgezinde „Onderwijs voor de Jeugd”, b.v. leest men, Hfds. 19 vr. 1: „de bediening der sacramenten, of eigenlijk, alzoo dit woord nergens in de Heilige Schrift wordt gevonden: „Verbondszegelen.”)

Het verzet heeft zich gemainteneerd bij de Kwakers, die elk idee van sacrament bannen, gelijk Barclay: „deponatur illud nomen, quod nullibi in S. Scriptura invenitur.” Evenzoo bij de Wesleyanen. Coccejus schrijft: „De nomine sacramenti ut conqueratur, intempestivum est postquam id invaluit; praestitisset tamen nomenclaturam Sacrae Scripturae retinere.”

*De oppositie van Schleiermacher* is van gansch andere beteekenis. Bij de anderen geldt dit argument: Het woord komt niet voor in de Heilige Schrift. Wel eigenaardig is evenwel, dat, waar Anabaptisten en Mystieken opkwamen tegen de autoriteit der Heilige Schrift, ze nu eensklaps zeer schriftuurlijk werden. Hun oppositie had dus een dieperen ondergrond. Oprecht zijn de Wesleyanen, Methodisten, enz. Zij zeggen steeds: De Heilige Schrift geeft ook de terminologie.

Maar de Mystieken willen iets anders. Steeds voerden ze oppositie tegen al wat niet klaar en nuchter kon worden berekend. De sacramenten zijn, volgens hen, slechts symbolische voorstellingen, tableaux vivants. Zoo opgevat, valt ook de noodzakelijkheid er van; geen mystieke werking gaat er van uit. Nu, waar de naam sacrament juist op die mystieke werking doelt, moet ook die naam weg. Ook bij Doedes vindt het verzet hierin zijn grond. Doedes e.a. die geheel op de lijn van Zwingli staan, reageeren tegen het geestelijk onbegrepen, en opponeeren daarom tegen het woord.

Nu tot Schleiermacher terug. Wij zeiden, dat het bij hem gansch anders staat. Zijn standpunt is dit: In Christus heeft het Gottesbewustsein de hoogste volheid bereikt. Niet dat Hij God is, neen, Hij is de mensch, die de volle gedachte Gods in zijn bewustzijn opnam. Daarom staat Hij domineerend boven allen, in wier bewustzijn dit besef ook wel is, maar veel flauwer. Voor die menschen is door Christus de weg gemakkelijk gemaakt. Hij plant zich voort in allen, die door Hem iets van dat Gottesbewustsein hebben, niet door een werking van boven, maar door den loop der historie. Die dit bewustzijn nu hebben, zijn onderling met elkander vereenigd, ze vormen een bond, putten allen uit één bron. Dit is, volgens hem, de kerk. In die kerk is maar één ding: 't Gottesbewustsein van Jezus, door Hem voortgeplant. Nu heeft Christus er zorg voor gedragen, dat dit ook niet verflauwen zou; en wel door twee instellingen: de predicatie, die dit Gottesbewustsein in woorden weergeeft en voortplant, en de sacramenten, waardoor de saamhoorigheid van de leden

wordt uitgedrukt. De organische gemeenschap, waarin allen tot elkander en tot Christus staan, komt in het sacrament dus tot uitdrukking, wordt daardoor verlevendigd, en daardoor bestendig. Daarom moeten de sacramenten ook „Geheimnisse” worden genoemd. Geen rechtstreeksche daad Gods heeft er in plaats, maar een nawerking van het bewustzijn van Christus.

Nu nog hebben wij de vraag te beantwoorden: Met welk recht behouden wij het woord „Sacrament?”

Dit woord staat niet op zich zelf, er zijn er meerdere van dat soort. Zoo men sprak van „Gezantsbrieven,” men zou het niet verstaan. Vertaalde men „profeet” door „voorzegger,” en „discipel” door „leerling,” men zou niet weten, wat er onder te verstaan. Het woord „conscientie”, drukt iets anders uit dan „geweten”. Wel van het laatste, niet van het eerste wil de Rationalist iets weten. Met Godsdienst en Religie is het evenzoo gesteld. Ceremoniën mag men niet door plechtigheden overzetten, evenmin als testament door vermaking. Op de gansche lijn der religieuze ontwikkeling worden niet de hollandsche woorden, wel de vreemde gebruikt.

Hiervoor is tweeërlei oorzaak op te geven.

’t Christendom toch is een historisch verschijnsel, ’t heeft een rijk verleden achter zich, dat het stempel gedrukt heeft op leven en taal. Nu is de loop deze geweest, dat de Latijnsche wereld is bestemd naar de ordinantie Gods, om wat de Grieksche wereld uit de Oostersche had overgenomen, te formuleeren in haar veel helderder en klaarder taal. Van uit die Romeinsche wereld zijn de kerken in het Westen gesticht, en zoo is het te begrijpen, dat waar die woorden ingang hadden gevonden, ze ook bestaan bleven. Het Christendom spreekt er mee uit van historischen adel te zijn.

Een tweede reden is deze: Vele woorden zouden kunnen worden vertaald, maar dat men dit niet deed, ligt in de poging om de begrippen te isoleeren. Discipelen zijn de ons bekende jongeren des Heeren, apostelen de door Hem uitgezonden gezanten. Begripsverwarring is niet mogelijk.

Dit al nu heeft plaats gehad onder leiding des Heiligen Geestes, die tot taak had, de Openbaring Gods in de wereld in te brengen en de wereld er naar te conformeeren. Het heilige dwingt tot isolement. Daartoe helpt niets zoozeer als het geven van een eigen naam aan de begrippen. Zoo lag de behoefte om een eigen woord te vinden in den grond der Openbaring en van het werk van den Heiligen Geest. Dit blijkt ook uit de algemeenheid van de aanneming van het woord. Geen eeuw ging voorbij, of pogingen werden in het werk

gesteld, om het woord uit te roeien. Toch bleef het bestaan. Verworpen werd het door oppervlakkigen, of door de menschen, in een oppervlakkige periode van het leven. Zoo ging het o. a. bij Luther, die in zijn eerste periode, waarin hij als een woeste man op al het bestaande critiek oefende, het woord verwierp, maar daarna het stevig vasthield. Niet een geestelijk diep ingeleid man als Calvijn, maar wel een oppervlakkig man als Zwingli heeft zich aan het woord „sacrament“ kunnen stooten. —

---

## § 6. *De deelen van het begrip.*

Onder de sacramenten mag niet worden verstaan het enkele element van water, brood of wijn; noch ook alleen deze elementen en de door die elementen afgebeelde genade, maar is te begrijpen, de zaak in haar geheel. En deswege, behalve de afbeeldende elementen en de afgebeelde genade de actio en de effectus immediatus. Eerst dit alles saam put het begrip van sacrament uit. Wel kan ook hier pars pro toto genomen, als men spreekt van het sacrament, dat bediend en gebruikt wordt; maar dit bepaalt het begrip niet. Deze ruimere opvatting wordt reeds geëischt door het generieke begrip van de ארות en de σημεία, voorzoover ze geen מופתים of τέρατα zijn. Dan toch zijn ze op zich zelf niets, maar erlangen eerst hun beteekenis door de actio. Daar nu de sacramenten niet tot de מופתים behoren, althans niet in engeren zin, kunnen ze geen teekenen zijn of de actio moet bij het element en de beduide zaak gevoegd, om er den effectus in te werken; iets wat reeds bij elk teeken, dat geen wonderteeken is, noodzakelijk te sterker eisch is bij de signa composita, waartoe het sacrament behoort.

De constitutieve deelen van het begrip sacrament zijn dus:

*De Actio Dei.*

*De Actio Ecclesiae.*

*De elementa aquae, panis et vini.*

*Het Verbum.*

*De Gratia Significata.*

*De Actio Fidelium en*

*De Effectus Immediatus.*

### Toelichting.

Als wij in den Catechismus lezen, dat de sacramenten „teekenen” zijn, zoo vermoedt men niet, dat in die korte uitdrukking het resultaat van een langen strijd ligt opgesloten. Vaak werd de vraag gesteld: zijn de sacramenten signa of actiones? De Roomsche Kerk en de Lutherschen hebben het generieke begrip bij de „actiones” gezocht. En daartegen is men van Gereformeerde zij ernstig opgekomen.

De diepere wortel van dezen strijd ligt in de Augustiniaansche opvatting van „Kerk,” door Rome overgenomen, als ware de Kerk een mystiek lichaam, waarin de genadegaven gedeponereerd zijn. Al de actiën zijn van God op de Kerk overgebracht. De Kerk is zoo een godes, de fontein van alle goed. De Mariavereering is er uit te verklaren. De godes „Kerk” sublimeerde men in een vrouwelijk persoon. De genade laat Rome iemand door de Kerk toebrengen; ook zoo de wederbarende genade; volgens Rome geschiedt toch de wedergeboorte ex opere operato. De Kerk alzoo is niet passief, maar actief: zij bewerkt den geloovige.

In het sacrament zag men nu ook een functie van de Kerk; een actio, waardoor de Kerk de genade meedeelt.

Daar de Luthersche dogmatici niet van deze verkeerde voorstelling afkwamen, maar er min of meer in bleven kleven, stelden zij ook liefst het begrip van actio bij het sacrament op den voorgrond.

Van Gereformeerde zij wierp men zich vaak eenzijdig op het genus signum, uit reactie, zonder op te merken, wat opgemerkt moest worden, nl. dat er is een actio cum relatione, die men naar de relatio, niet naar de actio noemt.

Wat is met dit „actio cum relatione” bedoeld?

Schrijven is een beweging der handen. Maar als er een stuk schrift ligt, hoort dit niet thuis onder het genus van het bewegen der handen. Gaat men tot de algemeenste actio terug, zoo zou men het begrip verkeerd qualificeeren. Daarom moet men het oog richten op de relatio. Teekens maakt men met de handen, maar de stof put men uit de gedachte. Zoo ook is het met het sacrament. Men heeft een combinatie van acties, gebonden aan allerlei omstandigheden.

Intusschen heeft dit zeggen: Het Sacrament is een teeken, veel kwaad gewerkt. 't Begrip van actie werd verwaarloosd. Het sacrament werd een doode zaak. Het werk Gods in het sacrament werd voorbijgezien.

Nadruk moet er dus op worden gelegd, dat de actio is een constitutief deel; niet het signum is een constitutief, maar de actio. Het signum is genus. Nam men het signum als constitutief deel, zoo zou men het geheel, onderdeel van het geheel maken.

Rome moest, waar zij de actio als genus nam, het signum wel tot een constitutief deel maken. Volgens de Roomsche Katholieken zijn er dan ook twee constitutieve deelen, nl. 't signum en de res significata. Zoo genomen zijn brood, wijn en water dan ook niet signum, want het genus is signum, maar moeten als elementa optreden.

Nu is de vraag: Ligt het begrip van actio in het begrip van signum in, of niet?

Letten wij op de τέρατα, zoo treedt daar de actio bijna geheel terug. Stelt

God als teeken bv. den doortocht door de Roode Zee, dan blijft het voor geheel Israel levenslang een teeken; niet de actio, maar alleen het feit. Het kwam daarom niet zonder een actio Dei tot stand, maar deze actio hield daarmee op. Het exceptioneele van het „mophêet” is in zich zelf ageerend, God doet er verder niets aan. Toen Christus water in wijn veranderde, deed Hij een actie; maar het nudum factum blijft teeken voor de kerk.

Anders is het bij de אִמּוֹת, die aangewezen teekenen zijn. Geen afzonderlijke actie heeft hierbij plaats, waardoor ze geboren worden. Ze zijn er en worden eerst teeken door een actio Dei, waarbij ze worden aangewezen en als teeken verklaard en het verstand om ze te begrijpen in het hart der geloovigen wordt gelegd.

Nog sterker is dit het geval bij de signa composita, waarbij de Heere den mensch het teeken laat componeeren. Het teeken ontstaat niet zonder actio van den mensch, die het componeert naar de verordineering en instelling Gods. Daarom: „teekenen van God ingesteld.”

In de hoogste mate geldt dit van de sacramenten, wijl ze genadeteekenen zijn, en een genadeblijk zonder actie van God, die de genade geeft, onbestaanbaar is.

't Signum draagt dus een actie in zich; het onderstelt een signator, en een effect, wat niet denkbaar is zonder iemand, die het effect teweegbrengt. Bij de signa composita hoort altijd een actio, die op het oogenblik zelf plaats grijpt.

Het begrip van een maaltijd is niet een tafel met gerechten, maar sluit in zich een denkend wezen, die het plan er voor in zijn hoofd heeft, de gasten noodt, de spijzen bereidt en ronddeelt. Er moet echter ook een actio van den genoode uitgaan in het komen en in het nemen der spijzen. Ik maak, door te komen, mee den maaltijd.

Alle signa composita bestaan niet dan door een actio van God en van de menschen.

Bij een sacrament nu kan men het effect van de actio isoleeren, mits maar met een verbum gecomponeerd, die het begrip abstraheert. Ik kan „het Avondmaal bereiden”, „het aanrichten”, „er toe noodigen” enz.; 't verbum drukt dan actio uit.

Drieërlei actio nu valt bij het sacrament onderscheiden te worden. De actio Dei, een actio Ecclesiae, en een actio Fidelium.

De deelen zijn dus: elementa visibilia et audibilia, de res significata, de actiones en de effectus immediatus.

## § 7. *De Actione Dei.*

„De daad Gods in het sacrament is een daad van God Drieëinig gebonden aan Zijn raad en ingevlochten in het Middelaarschap van Christus.

De werking des Vaders is in de elementa sacramenti ; in hun rapport tot ons menschelijk bestaan en de doorwerking op ons zieleleven, in zooverre deze elementen in de schepping gefundeerd zijn, op ons als mensch zijn aangelegd, en door het verband tusschen onze ziel en ons lichaam voertuig kunnen zijn voor wat ons geestelijk bewerkt.

De werking des Zoons is in het Woord en Zijn Vleeschwording.

De werking des Heiligen Geestes is in de personeele toepassing van het sacrament, deels in onze actie en deels in den effectus.

Aan den raad van Vader, Zoon en Heilige Geest is het sacrament gebonden, zoo door zijne fundeering in de schepping, als door de bestemming voor onze verlossing, en zijn toewijzing voor de uitverkorenen.

Deze actio Dei gaat door het Middelaarschap van Christus, doordien Christus in den Naam van God en zelf God het sacrament instelt, in zijn vorm bepaalt, door Zijn regeering der Kerk aanricht, in stand houdt en voor vervalsching bewaart ; in de bediening er van door Zijn knechten zelf de Bedienaar en Uitdeeler is ; er zich zelf in geeft en het door de Unio Mystica zelf in zijn uitverkorenen zoekt.

---

### Toelichting.

Het sacrament moet worden teruggeloid tot de belijdenis van den Drieëningen God. Aanvankelijk is dit door de Gereformeerde Kerk ten deele eeuwen lang gedaan. Vergelijk het Formulier van den Heiligen Doop : „ten tweede betuigt en verzegelt ons de Heilige Doop” enz., waarop de drieërlei actie van Vader, Zoon en Heilige Geest wordt uiteengezet. Dit lag voor het Doopsformulier voor de hand. De woorden der instelling zelve wijzen er ons direct heen.

In het Avondmaalsformulier is die aanbinding aan de belijdenis van den Drieëningen God niet zoo sterk. Alleen aan het eind van het dankgebed in de woorden : „Wij bidden U, o getrouwe God en Vader, dat Gij door de werking



van Uwen Heiligen Geest, de gedachtenis van onzen Heere Jezus Christus, en de verkondiging van Zijnen dood, ons tot dagelijksch toenemen in het rechte geloof en de zalige gemeenschap van Christus wilt laten gedijen”, enz., ook in het voorgebed; en in de woorden: „Daartoe helpe ons de Almachtige God en Vader van onzen Heere Jezus Christus, door Zijnen Heiligen Geest! Amen”. Maar in de gebeden van het Avondmaalsformulier is de uitloop op de Belijdenis der Heilige Drieëenheid, overal elders in onze gebeden te vinden (cf. het Doopsformulier) niet aanwezig. Ook komt ze voor door de inlassching der 12 Geloofsartikelen in het formulier.

Men moet dit hieraan wijten, dat de kerkelijke taal uit de Oude Kerk in het formulier naklinkt. Op de traditie ging men te veel af.

Nochtans is het eisch, dat bij het Sacrament de aanhechting aan deze belijdenis geschiedt; en wel om deze reden: Zoo wij de twee genademiddelen naast elkaar nemen, zoo geeft het woord ons de analyse van het mysterie der Heilige Drieëenheid, het sacrament de synthese. De belijdenis bij het sacrament moet de synthetische belijdenis zijn van de Christelijke religie, en dat is de belijdenis van de Triniteit, het opnemen in een synthese van de gansche belijdenis,

Achtereenvolgens moeten drie punten worden besproken, nl.

1<sup>e</sup> Actio Trium Personarum in Trinitate.

2<sup>e</sup> Actio Dei Triunius quod ad Decretum.

3<sup>e</sup> Actio Dei Triunius per Mediatorem.

Allereerst dan de *actio Trium Personarum in Trinitate*.

Wij houden hier vast aan de lijn, ook in den Catechismus aangegeven, dat nl. de belijdenis van Vader, Zoon en Heilige Geest uiteenloopt als van den Vader en onze schepping, van den Zoon en onze verlossing, van den Heiligen Geest en onze heiligmaking.

Ten deele is deze belijdenis in het Doopsformulier tot haar recht gekomen. Sprake is er van den Vader, onze schepping en Gods voorzienigheid, maar niet voldoende; van den Zoon en onze verlossing, maar niet consequent; het werk van den Zoon en van den Middelaar is er verward. Bij het bespreken van het werk des Heiligen Geestes is het denkbeeld van de toepassing van ons heil streng volgehouden. Maar één ding ontbreekt er nog geheel, nl.: Het stuk van Gods Drieëenheid in de onderscheidene Personen is niet met het sacrament zelf in innerlijk rapport gebracht, en verder is het werk van den Middelaar te veel ingevlochten bij hetgeen God de Zoon doet. Tot de meer consequente en volledige opvatting moet doorgedrongen.

De betrekking van Vader, Zoon en Heilige Geest tot de elementen water, brood en wijn moet onderzocht worden. Deze elementen zijn genomen uit de schepping. Wij komen er dus direct door tot God, den Almachtige, Schepper des hemels en

der aarde. Ze hebben een eigen werking en bestemming, aangewezen tot een bepaald doel.

Het *water* bezit een eigenschap, waarmee God het in de Schepping bekleedde, nl. van reiniging; het scheidt af van het lichaam, wat er niet toe behoort; van lessching en levensverfrissching; van veerkracht om een lichaam op te tillen; hierdoor sluit het tegelijk den dood in zich en kan oorzaak zijn van levensbehoud.

Nu is het niet zoo, dat eerst water werd geschapen, en daarna die qualiteiten in het water ingelegd; neen, die qualiteiten behooren tot het wezen van het water zelf. Eerst is Gods raad, daarna de realiseering van dien raad, het eerst de gedachte om het water met die qualiteiten te scheppen, dan de schepping van het water, zooals het door God is gedacht.

Als dus het water voor ons als symbool van reiniging optreedt, dan is dit niet door een vergelijking, die *wij maken*, maar de gedachte van reiniging ligt in het water, en die gedachte *nemen wij er uit*. Vandaar dat door alle volken het symbool van reiniging in het water gevonden is. Toen nu ook in Gods heiligdom de reiniging moest worden afgebeeld, was het beeld daarvoor reeds aanwezig en kon het niet anders of als zoodanig moest het water dienst doen.

Art. 2 der confessie spreekt dit zoo schoon uit, dat de gansche schepping voor onze oogen is als een schoon boek, in hetwelk alle schepselen, zoo groote als kleine, gelijk als letteren zijn.

Augustinus toonde in zijn: „de doctrina Christiana” aan, hoe alles is res et signa.

Ook de Heilige Schrift is maar een soort teekens, waardoor gedachten in ons bewustzijn overgebracht worden.

Zoo heeft God ook geschreven. De signa scribendi, die Hij gebruikt, zijn de creaturen zelf. Waar Hij nu het denkbeeld van reiniging wil uitdrukken, schept Hij het water.

Evenzoo staat het met *brood en wijn*.

Niets staat zoo nauw met het menschelijk lichaam in contact dan brood. Daardoor kan de mensch leven; het is de saamvatting van de bestanddeelen, die tot onderhoud van het menschelijk lichaam noodig zijn. Zoo staat de wijn met onzen geest in rapport. 't Is een drank, die zoo hij in ons lichaam wordt opgenomen, de zenuwen aandoet, die weder op onzen geest werken.

In het brood ligt dus de continuïteit van ons wezen uitgedrukt, in den wijn het welwezen van ons bestaan.

Christus heeft gezegd: „Ik ben het brood des Levens”; „Ik ben de ware wijnstok”.

Bij de sacramenten van het N. T. treden deze drie als elementen op, wijl

onder het N. T. de sacramenten absoluut zijn. Wat in Israel was, droeg slechts een relatief karakter, heenwijzend op iets anders. In het N. T. is de heilsvervulling absoluut gegeven; wordt de inhoud hiervan in een teeken concentrisch saamgevat, dan moet dit teeken sensu absoluto optreden, en dus uit de schepping genomen zijn.

Daarom worden die elementen maar niet getoond, maar ook genoten. Men eet het brood en drinkt den wijn; het water stroomt bij het lichaam af. Brood en wijn geven, wat bij ons hoort, water scheidt, af, wat niet bij ons hoort.

Die elementen zijn dus niet arbitrair bijgebracht, maar behooren tot ons wezen; ze duiden op het oorspronkelijk rapport dat in de schepping tusschen die drie elementen en den mensch is gelegd. Al het andere staat ook wel met den mensch in rapport, maar in niet zulk een nauwe betrekking.

Brood, wijn en water zijn elementen in de schepping, die voertuigen zijn van de werking van Gods kracht op ons lichaam en op onzen persoon. De elementen nu staan weer in rapport met den nieuwen hemel en de nieuwe aarde. Niet alles in deze schepping heeft duurzame beteekenis. Maar uit het nu bestaande zal de nieuwe schepping worden genomen. Door de Heilige Schrift nu worden deze drie elementen met den staat der heerlijkheid in verband gebracht, Duidelijk komt dit uit Marc. 14 : 25 : „Voorwaar Ik zeg u, dat Ik niet meer zal drinken van de vrucht des wijnstoks, tot op dien dag, wanneer Ik dezelve [nieuw zal drinken in het koninkrijk Gods.” Joh. 4 : 14 is sprake van „een fontein des waters, springende tot in het eeuwige leven”. De Openbaring teekent ons het Rijk der Heerlijkheid als een lusthof, waardoor de stroom des levens vloeit. En de Heere Jezus brengt het brood met het hemellevens in rapport, als Hij zegt : „Ik ben het brood, uit den hemel nedergedaald”.

Alzoo hebben wij gezien, hoe God de Almachtige, Schepper van hemel en aarde in deze elementen heeft gelegd een sprake, die geestelijke duiding heeft. Maar dit is niet genoeg.

Alles is ἐξ αὐτοῦ. Als Vader is Hij de Schepper ook van de geestelijke genade, in het sacrament bezegeld, en de Schepper ook van het sacrament zelf. Hij toch is de origineerende Persoon, de Causator, van al wat in den Eeuwigen raad Gods is besteld.

Zoo staan de sacramenten dus met den Vader in tweeërlei causaal verband. Want Hij is Schepper èn van de elementen èn van de genade, die door het sacrament bezegeld wordt.

In welk rapport staan nu de sacramenten tot den tweeden Persoon, tot den Zoon? (ter onderscheiding is aangenomen om, als men den Tweeden Persoon bedoelt, te spreken van den Zoon Gods; van den Zoon Gods als men den Middelaar wil aanwijzen.)

Is het de Vader, ἐξ ὃ τὰ πάντα ἔστι; bij den Zoon is het steeds δι' αὐτοῦ. Daarom heet Hij ook het Woord; wijl de gedachten ontkiemen in het diepst van het bewustzijn, namen, vorm nemen, als ze uitgesproken worden door het Woord. Waar het raadsbesluit naar buiten gaat treden, daar gaat het altijd διὰ τοῦ Υἱοῦ. Niets kan naar buiten treden, dan door Hem.

Zijn de elementen nu e Patre creata, ook met den Zoon, door Wien ze zijn, staan ze in rapport. En dat niet alleen de elementen, zooals ze in de schepping gegeven zijn, maar ook het rapport, waarin deze elementen tot ons lichaam staan, is door den Zoon tot stand gekomen. En waar de genade, in die elementen beteekend, genetisch e Patre is, daar is ook weer dat genadewerk door den Zoon tot stand gekomen.

Ten slotte, waar de bestelling der sacramenten in het raadsbesluit genetisch is e Patre, daar komen ze ook weer eerst door den Zoon tot stand. Het sterkst komt dit uit door het Verbum, quod ad sacramentum accedit. Brood, wijn en water vormen op zich zelf geen sacrament, daartoe moet het verbum er bij komen, om de gedachte, die er in beteekend is, te openbaren. Deze openbaring der gedachten nu is het goddelijk werk van den Zoon.

Nu het rapport der sacramenten tot den Derden Persoon.

Wel komt het, werk van den Heiligen Geest voornamelijk uit in de heiligmaking, maar toch ook heeft de Heilige Geest een werk verricht, èn bij de schepping èn bij de verlossing. Reeds Gen. 1 geeft het aan: „en de Geest Gods zweefde op de wateren.”

Waar de genetische wording is uit den Vader, de realiseering door den Zoon, daar is het het eigenaardig werk van den Heiligen Geest, dat de energieering van het creatuur door den Heiligen Geest tot stand komt. In alle creatuur is de energieerende kracht van den Heiligen Geest, zoowel in mensch als dier, in steen en boom, ook in het brood, den wijn en het water. „Zegen” is gewoonlijk den naam, dien wij aan die werking geven. Geen voeding ontvangen wij van het brood, geen verfrissing van het water, zonder deze werking van den Heiligen Geest.

Ook op geestelijk gebied mag die werking van den Heiligen Geest niet worden voorbijgezien. De menschenlijke talen zijn uit Hem; de profetie, de inspiratie, het genie zijn energische werkingen van den Heiligen Geest.

Nu is er in het sacrament maar niet blootelijk een getoond element, waarbij dan een woord gesproken wordt, maar ook is er in gegeven een genadewerking, die genetisch uit den Vader, gerealiseerd door den Zoon, de energische werking ontvangt door den Heiligen Geest.

Nemen wij deze drie nu saam, zoo krijgen wij dit resultaat: de elementen, het Woord en de Genade staan in rechtstreeksch rapport met den Drieëenigen God.

De daad des Vaders komt het sterkst uit in de elementen.

De daad des Zoons komt het sterkst uit in het Woord.

De daad des Heiligen Geestes komt het sterkst uit in de geestelijke energie van de genade in ons.

Concentrisch alzoo ligt in het sacrament als zoodanig een afspiegeling van het mysterie van Gods heilige Drieëenheid. Zoo gevoelen wij ook, welke hooge beteekenis de sacramenten in de Kerk hebben. De belijdenis toch van de Drieëenheid, het brandpunt van de belijdenis der Kerke Christi, komt nergens zoo beslissend uit, als juist in het sacrament.

Dit alles nu moet streng theistisch, niet deistisch of pantheistisch worden verstaan. Men versta het nl. niet zoo, alsof God voor eeuwen dat zoo besteld, gerealiseerd en toegepast had, om dat werk nu als afgedaan te beschouwen, zich terug te trekken, en het nu aan menschen over te laten. Dit ware Deïsme. Ook niet, alsof wij eerst uit brood, wijn en water die beteekenis afleidden. Dit ware Pantheïsme.

Maar God is de Eeuwige en Alomtegenwoordige. Die drie elementen bestaan op elk oogenblik alleen door Gods Almacht; van oogenblik tot oogenblik legt Hij er op nieuw weer in die eigenschappen en die beteekenis. Op het eigen oogenblik, als wij het sacrament gebruiken, heeft er plaats een werking van Vader, Zoon en Heilige Geest.

Wij komen nu aan het tweede punt, nl. de *actio Dei Triunius quod ad decretum*.

Te spreken van een raadsbesluit Gods, snijdt alle Pantheïsme bij den wortel af. Het plaatst het bewustzijn Gods aan het begin van het proces, en niet aan het einde. God had niet eerst een gedeeltelijk raadsbesluit om een wereld te scheppen, om later eerst op het genadeverbond als een redmiddel Zijne gedachte te vestigen. Neen, in Gods raad is juist het *τέλος*, dat waarop alles uitloopt, het voornaamste, het staat voorop. Het genadeverbond en het sacrament staan er in op den voorgrond; of liever, bij den Heere is het niet als bij ons. Wij laten alles discursief in momenten uiteenvallen, maar bij God is alles in één greep geponoerd.

Wij vinden dus in het decreet Gods; het genadeverbond met de sacramenten, de schepping dier sacramenten als ook de schepping van 's menschen geestelijk leven. Ook de Constitutio Mediatoris, door Wien het genadeverbond zal gerealiseerd worden; ook de uitverkiezing van die personen, voor wie door den Heiligen Geest dat sacrament doeltreffende werking hebben zal. Dit alles vloeit voort uit het ééne decreet des Heeren.

Nog rest ter bespreking het derde punt : de *actio Dei Triunius per Mediatorem*. Waar door den Middelaar het sacrament wordt ingesteld, moeten wij nader het rapport van de sacramenten tot den Middelaar bezien.

Daartoe is noodig een blik terug te slaan op Israel.

Evenals alles in Israel, zoo ook is dat, wat zich sacramenteel in Israel aan ons voordoet, niet wezenlijk, maar typisch. Nooit had iets in Israel τὸ σῶμα τοῦ πράγματος, alleen was er de σκιά.

Het σῶμα komt eerst door de Vleeschwording des Woords.

Nu staat ook voor de Incarnatie de Zoon met de gansche schepping, met elk schepsel en mensch in verband. Er is reeds een zekere unio, tusschen Hem en de menselijke natuur, iets wat het sterkst gevoeld wordt, zoo wij er aan denken, dat de mensch naar den Beelde Gods is geschapen. Maar in de Incarnatie gaat de Zoon met die schepping een unio aan van een ander karakter; met die Schepping toch vermaagschapt Hij zich. Gelijk een jong man zich met een familie vermaagschapt door te huwen met wie voor hem het hoogst staat, zoo treedt ook de Zoon in het huwelijk met de Ecclesia, die Hem in de gansche schepping het hoogst staat. Maar om die Kerk te kunnen huwen, moet Hij die bruid zoeken en nader met haar in rapport treden. Hoe kan dit geschieden? Die bruid bestaat in het menschelijk geslacht en is met de geheele bestaande schepping verwant. Hij moet dus ook in de menselijke natuur ingaan en met den kosmos in verband treden, met de diepste vezelen van dien kosmos. Bij Zijn dood schrikt de aarde, maar bij Zijn opstanding staat de kosmos met Hem uit het graf op. Rom. 8 : 22.

Door Zijn Vleeschwording treedt Hij dus ook met wat in het sacrament kosmisch optreedt, met water, brood en wijn in rapport.

Komen de sacramenten er suopte of per institutionem?

De Catechismus legt er nadruk op, dat ze zijn „van God ingesteld.”

De regenboog komt vanzelf en wordt eerst teeken, door de aanwijzing Gods.

Maar de sacramenten, hoewel de elementen uit de schepping zijn genomen, worden door de schepping zelf niet geproduceerd.

Een emmer water, een stapel brood en een flesch wijn maken nog geen sacrament. Het sacrament wordt eerst door de institutio.

In de schepping zijn er ordinantiën; al wat daar werkt: de voeding van ons lichaam, de lessching van den dorst, de wassing van het lichaam zijn ordinantiën.

Wat in het genadeverbond is, wordt in het scheppingswerk ingeschoven, treedt te midden der schepping als een afzonderlijk iets op, als instituut.

Sacramenten kunnen er dus niet bestaan, dan tengevolge van een constitutio Mediatoris.

Hoe nu laat God die constitutio plaats grijpen?

Door een goddelijke inspraak? Neen. Door een spreken van aangezicht tot aangezicht? Ook niet. Dit kon bij de sacramenten niet, wijl ze niet liggen in de typische bedeeling, maar tot de bedeeling der vervulling behooren; daarom niet per indicationem, noch per inspirationem, maar per Mediatorem, door Hem, door Wien het genadeverbond werd gerealiseerd.

God Drieëenig stelde de sacramenten in per Mediatorem.

De instelling vloeide niet voort uit Zijn Middelaarsinzicht, om ook eenige plechtigheden in te stellen. Dan zou er alle *ἀνάγκη* aan ontbreken, zouden ze los staan, en te gebruiken of niet te gebruiken zijn, naar eigen wilskeuze.

Daarom heeft de Middelaar ze niet willekeurig ingesteld, maar naar den wille Gods; en dat wel:

1<sup>e</sup> in gebondenheid aan het decreet des Heeren.

2<sup>e</sup> in gebondenheid aan de schepping, waaruit de sacramenten moesten optreden, en

3<sup>e</sup> auctoritate Dei, en niet sua auctoritate.

Maar nu staan nog de sacramenten buiten rapport met de Persoon des Middelaars. Een apostel had ze ook zoo kunnen instellen. Waarom kon nu alleen Christus, en niemand anders ze instellen? Omdat Hij de Vervuller is van het genadeverbond, en de sacramenten, die concentrisch het genadeverbond omvatten, in rapport moeten staan met Zijn werk.

Daarom stelt Hij ze ook in op het einde Zijns levens; het Avondmaal weinige uren voor Zijn dood, den doop, als Hij ten hemel opvaren zou; op het moment dus, dat het O. V. door het N. wordt vervangen.

Doordien nu Christus als Middelaar in rapport stond met de sacramenten en ze zelf instelde, moeten die sacramenten ook in organisch verband staan met de typische bedeeling; niet los naast de typen van Israel. Hij gaf ze niet om wat anders te geven, maar besnijdenis en pascha wezen typisch op den Middelaar, en, omdat Hij antitype was, kwam door de schakel van Zijn leven heen, Doop en Avondmaal met besnijdenis en pascha in verband.

Behalve nu aan het decreet, de schepping, de auctoritas Dei, eigen persoon en leven, en de typische voorbereiding in Israel, was de Middelaar ook gebonden aan de perpetueering van het sacrament.

Het kon niet worden ingesteld als eigenaardige plechtigheid voor degenen die rondom Hem waren. Christus komt voor de kerk, die oecumenisch is, alle plaatsen en alle tijden uitsluit.

Bij het sacrament van den Doop is dit perpetueerend karakter duidelijk aangegeven. „Onderwijst alle de volkeren, ze doopende . . .”

Dit kon niet een lastgeving voor de 12 apostelen alleen zijn, alsof ze land na land moesten doorreizen, ook niet beteekent het: doopt zooveel menschen

als gij kunt. Maar hierin ligt, dat, evenals God in den beginne gesproken heeft: „Er zij licht”, en dat licht er door de scheppende kracht van het machtwoord Gods nog is, zoo ook Doop en Avondmaal nog en altijd bestaan krachtens de scheppende en goddelijke autoriteit, waarmee Christus het sacrament instelde.

Eindelijk: Christus is ook gebonden aan Zijn knechten.

Christus moet de sacramenten mediate, niet immediate bedienen.

Als Middelaar komt Hij met den last om te leven, te lijden, te sterven; met den kosmos in Zijn opstanding te breken, en daarna niet meer te blijven, maar Zijn macht te verplaatsen naar den hemel, om nu een tusschenperiode te laten intreden, waarin Hij niets meer zou hebben aan Zijn menschenlijke natuur, om ons te bereiken. Geen Roomsche transsubstantiatie, geen Luthersche consubstantiatie of theosophie der Vermittelungstheologen. „Naar zijn Godheid, genade, majesteit en geest, wijkt Hij nimmer meer van ons.”

Met den kosmos treedt Hij op dezelfde wijze als vóór Zijn Vleeschwording in rapport; d. w. z. door Zijn knechten, door menschen, die Zijn woord spreken en het sacrament bedienen.

Maar niet zooals Schleiermacher dat wilde voorstellen, die alleen een historische, horizontale lijn in de werking van Christus wilde erkennen, en de werking van Christus uit den hemel loochent.

Maar naast die horizontale lijn is er ook een verticale lijn in de werking van Christus. Waar deze twee saamkomen en in het brandpunt snijden, vormen ze eerst een stereoscopisch beeld, door onzen geloofsblik alleen daar te zien.

Bij het zeggen: „Christus stelde het sacrament in,” is ingesloten, dat Hij telkens weer doopt en avondmaal houdt. Hij bereidt het gastmaal, noodigt de gasten en deelt de spijzen rond. Ook geldt dit van de geestelijke zaak. De werking van den Heiligen Geest komt ons aan het Avondmaal niet toe, dan op de voorbede van Christus.

En eindelijk is het ook de Christus, die door de uitwendige regeering der kerk en door Zijn macht over de volkeren en natiën, de sacramenten in stand houdt, welke Hij instelde, ze weer zuivert en in kracht uitbrengt, waar ze verkeerd gingen, en ze opricht, waar ze verdwenen. Aldoor treedt Hij als de *actieve* Middelaar op, ook in de historie.



## § 8. *De Actione Ecclesiae.*

Naardien het sacrament een genademiddel is, hoort het in de Kerk thuis, en is het buiten de Kerk onbestaanbaar; en naardien de Christus thans niet meer rechtstreeks in het zichtbare optreedt, brengt Hij het sacrament thans alleen middellijk door de Kerk tot stand.

Overmits de sacramenten tot het zichtbare behooren, is hierbij onder Kerk te verstaan de Kerk, gelijk ze in het zichtbare uitkomt; niet een zichtbare Kerk naast de onzichtbare, maar de onzichtbare, die in het zichtbare optreedt. Deze Kerk nu is niet iets naast, buiten of tegenover den Christus, maar Zijn lichaam, dat door Hem als haar Hoofd beziel en geregeerd wordt. Hij is haar subject. Door het indringen in het zichtbare echter doet ze haar eenheid schuil gaan; verduistert ze haar heilig karakter, en kan ze de werken van Christus niet anders laten zien, dan door het ambt.

Hieruit resulteert het gebrekkige en onzuivere van haar verschijning, wat echter in het sacrament daarom veel minder uitkomt dan in het woord, overmits de individueele variatie hier veel minder speelruimte heeft. Eer werkt het sacrament juist die versplintering en ontzuivering der Kerk tegen: maar wordt dan ook omgekeerd de Kerk door niets zoozeer als door bederf van het sacrament zelve aangetast. Vandaar dat ten slotte elke principieele kerkelijke beweging altoos weer op het sacrament uitloopt.

Alleen de Kerk in haar ordening en in haar ambt kan instituut van Christus zijn om het sacrament daar te stellen. Het particuliere in agapae of symbolische wassing is geen sacrament. Uit dien hoofde is het sacrament aan het ambt gebonden en kan van dien band slechts schijnbaar losgemaakt door de plaatsvervanging en opschuiving der ambten tot in het ambt der geloovigen.

De actio nu der Kerk als zoodanig is:

1<sup>e</sup> Dat ze als zichtbaar instituut optreedt om Christus ten instrument te zijn, opdat Hij Zijne sacramenten uitbrengt: weshalve ze gebonden is aan Zijn instelling, aan den door Hem bepaalden vorm, aan het door Hem gegeven woord en aan de door Hem voorgeschreven bestemming.

2<sup>e</sup> Dat ze in den Naam des Middelaars en alzoo in Naam van den Drieëenigen God deze sacramenten toebedeelt aan een iegelijk, die in het zichtbare voor lid van het lichaam van Christus rekent.

3<sup>e</sup> Dat ze door de tucht wake, zoowel tegen het niet gebruiken van het sacrament, door hem voor wien het is, als tegen een gebruiken, door hem, wien het niet toekomt.

Ook in de bepaling van tijd en plaats is de Kerk daarbij niet vrij; niet in de plaats, — want zij kan het alleen bedienen daar, waar ze als Kerk openbaar wordt, hetzij in de vergadering der geloovigen of in de vergadering der ambtsdragers, de Kerk vertegenwoordigende; en ook niet in den tijd, voorzover uit den aard van het sacrament tijdsbepaling voortvloeit, ook al verblijft hierbij aan de Kerken een oordeel van discretie.

### Toelichting.

Wij komen nu tot de actio van de Kerk, na de actio Dei afgehandeld te hebben. Intusschen moet dit niet als een tegenstelling worden aangemerkt. De kerk toch treedt niet op met eigen macht, maar als instrument van Gods wege. Wij hebben niet met een coördinaat, maar met een subordinaat te doen. De actio Ecclesiae is gesubordineerd aan de actio Mediatoris.

Deze actio nu zij actio Ecclesiae, d. w. z. de Kerk trede hier op in tegenstelling met de wereld. In den staat, in de maatschappij, in het huisgezin kan geen sacrament optreden; de instelling van den huisdoop is een fout, waarin de Luthersche Kerk verviel.

Het sacrament behoort in het genadeverbond, in de Kerk; en in die Kerk voor de Kerk, om de Kerk te openbaren. Het houden van het sacrament is het ontsteken van den lichter in de feestzaal; de schoonheid en eenheid van de Kerk komt er door uit. Daarom kan geen Evangelisatie het Woord of het sacrament bedienen.

Het sacrament is aan de Kerk gebonden; niet aan de individuen in die Kerk. Een geloovige heeft wel een mystiek leven, kan Christus door het Woord op Zijn bewustzijn laten werken, maar het sacrament heeft hij niet. Dit behoort aan de Kerk als instituut, als organisme.

II. Daarenboven is het gebonden aan de Kerk in het zichtbare, de zichtbaar geïnstitueerde Kerk, niet aan een kring van geloovigen. Dit vloeit voort uit den aard van het sacrament als zichtbaar teeken. Het sacrament is zichtbaar, is vertooneerd, treedt in rapport met het zintuig van het oog. In de Kerk van Christus is een gebrek, want, waar ook genomen, ze moest heerschappij over

de wereld hebben. De menschen moeten gezond, schoon, gelukkig zijn. Kind van God te zijn drukt uit eeuwig gelukkig, niet gesmaad te zijn, 't moest wonen in een paleis. Maar juist het omgekeerde is het geval, en dat komt, omdat Christus in den hemel is en de parousie nog belofte is. Eerst dan treedt de δόξα, de uitwendige glorie en de inwendige rijkdom voor al Gods kinderen in.

Nu is het sacrament in verband met deze parousie een voorspel van wat het dan zijn zal. In nuce is het de indaling van de δόξα in de kruisdragende Kerk. En juist wijl het sacrament tot de δόξα behoort, moet het wel in het zichtbare bestaan. Met te spreken van de onzichtbare Kerk vorder ik bij het sacrament niets.

Maar ook moet gewaarschuwd hiertegen, dat de zichtbaar geïnstitueerde Kerk niet moet genomen als staande naast of tegenover de onzichtbare Kerk. Δόξα toch is niet een uitwendige heerlijkheid in strijd met de inwendige zuiverheid, maar hiermee in volkomene harmonie. Een instituut, dat met de onzichtbare Kerk niets te maken heeft, bedient het sacrament vals.

Een kuische vrouw vertoont zich nooit naakt in het zichtbare. Om zichtbaar te worden hult ze zich in een gewaad. Nooit zien wij iets anders dan het kleed, het lichaam niet, dat is daar gansch door bedekt.

Welnu, zoo is het ook met het lichaam van Christus. In een gewaad alleen vertoont het zich op deze zondige aarde; alleen de uitwendige geïnstitueerde Kerk doet zich aan ons voor. Maar daarin is het lichaam van Christus, te rein om zich naakt te vertoonen. En gelijk wij uit de bewegingen van het kleed de beweging van het lichaam kunnen nagaan, zoo ook moet de zichtbare Kerk mij vertoonen wat de innerlijke bewegingen zijn van het Lichaam van Christus.

III. De Kerk in het zichtbare kan zich nooit anders dan gespleten en onzuiver vertoonen. Door in te gaan in het zichtbare valt het Corpus Christi onder de categorieën van tijd en plaats. Het eene gedeelte leeft, het andere moet nog worden geboren. Toch is er eenheid en saamhoorigheid van hen die stierven, nu leven, en nog komen zullen. Zij allen zijn één. Daarom vormen niet alle uitverkorenen, die op dit oogenblik op de aarde leven, de Kerk: neen, de Kerk strekt zich veel verder uit, zij is eeuwig.

Maar ook door de plaatsen is die Kerk gesplitst. Ook al was er eenheid van opinie, toch zou er lokaal een deeling zijn.

Niettemin hebben die indeelingen een dieperen gang en zin. In den tijd is er een proces, elke eeuw heeft haar eigen roeping en vorming en inzichten. In de verschillende tijden dus is de Kerk met verschillende quaesties bezig, op geheel verschillende wijze wordt het leven der Kerk elke eeuw geopenbaard. En dit geldt ook van de plaats. De geaardheid van den bodem, het klimaat en vele andere dingen meer dragen er toe bij, dat er een verschil is in de

bewoners, in hun overdenkingen, in hun gansche gedachtenwereld. Het onderscheid springt reeds duidelijk in het oog, zoo wij uit ons kleine vaderland een bewoner uit Frieslands vette beemden vergelijken met een, die op de kleine Zeeuwsche eilanden thuishoort.

Hieruit vloeit voort, dat het sacrament niet anders dan in verband met die splinging van tijd en van plaats tot openbaring kan komen.

Het echte, de ware toestand zou zijn, dat alle uitverkorenen aan één tafel konden samenkomen, om gezamenlijk den dood des Heeren te gedenken. Maar dat is niet mogelijk, het sacrament is lokaal, gebonden aan de zichtbare Kerk.

Ook de prediking des Woords kan over die geschillen niet heenkomen. Een poging, om dit te doen gelukken, gaf het aanzijn aan de Roomsche hiërarchie. De landtaal werd ontnomen, de kerktaal ingevoerd. De tijden werden geannihileerd door het „quod semper”, de nationaliteiten door het „quod ubique”. Maar dit anticipeert op de parousie, en grijpt terug tot vóór de Babelsche spraakverwarring. Op valsche wijze poogt het het pinksterwonder na te bootsen. Toen toch werd in klanken en tonen gesproken van een hemeltaal, door allen begrepen en verstaan.

De ellende, die hieruit voortvloeit is van tweeërlei aard:

1<sup>e</sup> Men krijgt hier een terugtreden van het kerkelijk leven in de Roomsche Kerk uit het bewustzijn naar het onbewust gevoel (ceremonien en Roomsche eeredienst), en

2<sup>e</sup> was het oorzaak van de groote scheuring der Kerke Christi, die op aarde niet weer hersteld zal worden.

Het Grieksche schisma en de Reformatie zouden zijn uitgebleven, zoo Rome niet haar vorm van leven aan allen had willen opdringen.

Is dit duidelijk ingezien, zoo moet er meer nadruk worden gelegd op het sacrament als *actio Ecclesiae*. Dit is nl. het verhevene in de bedeeing van de *media gratiae*, dat in het sacrament de oecumenische genademedeeling is gegeven.

De scheuring kan niet uitblijven, als op het bewustzijn door het woord wordt gewerkt. Maar waar het sacrament door het gezicht werkt, is het oecumenisch voor alle landen en tijden.

Al wat schilderij is vertelt ons nog hetzelfde, als hem, die het vóór ons beschouwde. De pyramiden in Egypte, de standbeelden uit de Romeinsche wereld spreken ons nog toe.

Zoo is het ook met het sacrament. Oecumenisch is het karakter. Het is een schenden van het sacrament, zoo men er dit karakter aan wil ontnemen. Juist dit is een van de sterkste argumenten voor den kinderdoop. Door den Doop toch wordt men in de oecumenische kerk ingelijfd, niet in de Luthersche

of de Roomsche of Gereformeerde. In naam van de oecumenische kerk wordt de Doop toegediend. Op grond ook hiervan erkent de ééne kerk den Doop van de andere.

Een tweede punt hieruit voortvloeiende is de tegenpool.

Alle kerkelijk geschil nl. moet eindigen met een sacramenteel geschil te worden.

Een tegenstelling kan zijn principiëel of relatief. Is ze relatief, zoo leidt ze niet tot scheuring. Maar gaat het geschil dieper, zoodat het tot een eigen kerkformatie komt, zoo eindigt ook de strijd met een doordringen tot het sacrament. Doordien men elkander voor de valsche kerk uitmaakt, moet men elkander ook het sacrament ontzeggen. Zoo ging het met de Manicheërs, zoo ook met de Montanisten. Ook een vereeniging van de Ned. Ger. en Christ. Ger. Kerk is niet tot stand te brengen, alvorens men tot een goede sacramentele opvatting gekomen is.

IV. Nu over de actio Ecclesiae zelve gehandeld.

Altoos moet de kerk als instituut het sacrament bedienen. Er kan een kerk in het zichtbare zijn, nog niet geïnstitueerd, b.v. bij verhuizing, maar dan mag de bediening van het sacrament daar niet plaats hebben.

Waarom moet de Kerk geïnstitueerd zijn?

De actio Ecclesiae moet zijn actio Ecclesiae ipsius, niet een actio in Ecclesiae. De personen, die de kerk vormen, moeten namens de onzichtbare kerk, die ze representeren, als kerk geconstitueerd zijn. Christus richt nog steeds het sacrament aan. Hij noodigt en zegent. Als het nu een sacrament was, indien *personen het slechts aanrichtten*, zoo was het een individueele daad, en zou Christus niet kunnen intervenieeren. Daarom moeten de personen terugtreden, en *het organische van de kerk* naar buiten treden. Dit nu kan alleen, zoo de kerk geïnstitueerd is. Christus dringt alsdan in Zijn Corpus Mysticum in, en doet de actio Ecclesiae Zijn actio zijn.

Hieruit vloeit ook voort, dat het sacrament alleen door ambtsdragers kan worden bediend. Velen uit de gemeente kwamen hier tegen op, vooral oefenaars. Terwijl vele predikanten het wel wat voornaam vonden, als ze dit privilégie alleen voor zich behielden. Van beide kanten zondigde men door ijdelheid.

Duidelijk moet ons worden, waarom de bediening der sacramenten aan het ambt gebonden is.

Het antwoord is: Wijl het sacrament alleen door de geïnstitueerde Kerk kan bediend, en de geïnstitueerde kerk dit alleen doen kan door de organen van het instuut, d. w. z. door de ambtsdragers. Maar dan ook mag de ambtsdrager dit alleen maar doen *in zijn ambt*. Niet steeds, als had hij er een soort diploma voor, maar alleen qua ambtsdrager.

Men kan hebben een kundigen advocaat en een dommen rechter. De advocaat

kan kostelijk critiek oefenen, terwijl de rechter hiertoe niet in staat is. Maar nu mag niet die advocaat vonnis vellen, maar alleen het instituut van den staat kan handelend optreden, in casu de domme rechter. — Maar als nu de rechter op zijn kamer zit en het vonnis thuis heeft opgemaakt, dan is dat het vonnis niet, als hij het daar voor zijn dienstboden gaat voorlezen. Vonnis wordt het eerst, als hij in de ordinantie van het instituut optreedt, op een bepaalde plaats, in een bepaalden kring van anderen rondom zich.

Een dominee op straat met zijn vrouw wandelende, is niet meer dan een oefenaar, d. w. z. Mijnheer N. N., eerst in den kerkeraad of op den preekstoel is hij fungeerend ambtsdrager.

De gewoonte uit den laatsten tijd, om nu eens Avondmaal te gaan houden bij een Evangelische alliantie of bij de inwijding van een gesticht, of het brengen van een Avondmaal aan zieken, is dan ook onzinnig. Evenmin kan een Evangelisatie de sacramenten doen bedienen.

Op de agapae mag men zich niet beroepen. Zij hadden met het Avondmaal niets te maken. Wel at men en dronk men er, en sprak er over 's Heeren dood; maar Avondmaal waren ze niet.

De actio Ecclesiae nu bij de sacramenten is niet de actio van een opgelegd instituut, maar van een organisch in het leven getreden instituut.

Men heeft het nl. wel eens voorgesteld, dat de kerk bestaat *in* het instituut, en dat het er niet op aankomt of ik er de geloovigen bij heb; als ik maar ambtsdragers heb, al zijn ze loochenaars, en is er geen belijder des Heeren, dat daar toch de kerk is. Dat is de leer van Rome, de Clerus is de eigenlijke Ecclesia, en van de Luthersche kerk: de Clerus is de Ecclesia representativa; en van de Ethischen: waar geen geloovige is op een dorp, zoo is er de kerk toch, als er maar een dominee is, die tractement krijgt. Aan de ordinatio van een dominee wil men een character indelebilis toekennen.

Dit deed de Gereformeerde Kerk nooit. Het ambt der geloovigen laat ze ook bij de bediening der sacramenten uitkomen. In de andere kerken heeft men de gewoonte ingevoerd om niet aan een tafel te gaan zitten; een priester komt bij ieder langs, om het sacrament uit te dienen. Zoo in de Episcopaaal-sche kerk in Engeland, de Luthersche kerk, en gedeeltelijk ook bij de Fransch-Gereformeerde kerk.

Maar in de Gereformeerde kerk, in Genève, Schotland en bij ons, zit men aan een tafel. Hier komt het ambt der geloovigen uit. Zelf deelen ze het brood en den beker rond; als organen van het instituut treden ze op.

De kerk in het zichtbare doet dus de actio, geïnstitueerd, door hare ambtsdragers. Zij zijn niet subject, maar de kerk, die als instituut den ambtsdragers opdracht geeft, ze er toe machtigt, en de gelegenheid biedt.

V. Ratio actionis Ecclesiae triplex est, ut instituat, ut porrigat, ut tueatur sacramenta.

1<sup>e</sup> *Ut instituat sacramentum.* Hiermee is bedoeld, dat de compositio signi, aan de Kerk opgedragen, door de Kerk nu ook verricht wordt.

Die compositio signi bestaat in het componeeren van het signum, gelijk het Christus verordend heeft. De Kerk kan dus geen sacramenten instellen, ze moet ze aanrichten naar de ordinantie van Christus; is niet oorspronkelijk schilder, maar copiïst, perpetueert de eerste instelling van Christus.

Toch komen de ambtsdragers daarbij niet voor als stomme knechten. Er is bij de compositie gerekend op een Kerk, die nadacht; niet op letterknechten, maar op hen, die cum discretione den last uitvoeren. Maar die discretie heeft de Kerk, hebben niet de ambtsdragers.

2<sup>e</sup> *Ut porrigat sacramentum.* De actio componendi is gebonden aan de ambtsdragers, aan den predikant soms met zijn kerkeraad, die wel wijn schenkt, of ook het brood breekt. De actio porrigendi is niet aan den dominee gebonden. In de Fransche Kerken b.v. dragen de ouderlingen en diakenen den wijn en het brood rond. Bij de bediening van het sacrament moet men zich altijd de gezamenlijke ambtsdragers denken, die als college optreden, onder een die de leiding heeft en spreekt voor allen.

Maar hier komt ter sprake de vraag: Aan wie mag het sacrament worden geporrigeerd? Dit beslist niet de dominee, maar de Kerk als instituut in haar gemeenschappelijke ambtsdragers.

3<sup>e</sup> *Ut tueatur sacramentum.*

Dit is de discipline, die zich voornamelijk om het sacrament concentreert.

Tegen contemptus en abusus sacramenti moet gewaakt.

Daarom mag deze disciplina niet bedoelen de personen van kwaad af te houden, maar om de sacramenten te beveiligen en te beschermen.

Daarbij heeft de Kerk dan tevens hare verhouding te regelen tot andere geïnstitueerde kerken. Wie van de andere kerken men tot de sacramenten toelaten zal enz.

Ook vloeit er uit voort de bepaling van tijd en plaats.

Wat de plaats betreft is de vraag: Is het sacrament gebonden aan de vergadering der geloovigen of niet?

De mis wordt bediend, ook al is er niemand bij; de Luthersche dominee doopt de kleine kinderen aan huis.

Maar welke regel volgt uit de ordinantie van het sacrament?

Deze: alleen in de vergadering der geloovigen mag worden gedoopt. Niet in absoluten zin; maar waar de kerk als geïnstitueerde kerk in de organen van haar ambtsdragers optreedt.

Dus in twee formatiën, waarin dit kan: òf in de vergadering met — òf in de vergadering zonder de geloovigen. Dus mag het sacrament ook bediend op een kerkerads- of classisvergadering, of in eene synode, waar de kerk vergadert, maar zonder de geloovigen. Echter mag men daar de geloovigen niet uitsluiten. De gevallen komen echter weinig voor. De nervus zit hierin: de kerk, in het zichtbare, geïnstitueerd, moet er zijn, door hare ambtsdragers gerepresenteerd.

Wat den tijd betreft: Ook hierin is de kerk gebonden aan de bepalingen der Heilige Schrift. Mag men b.v. de bediening van den Doop binden aan den Sabbath? Volstrekt niet! Voor het Avondmaal levert het geen bezwaar, maar wel voor den Doop. 't Is mogelijk, dat er in het laten verlopen van zes dagen voor men een jonggeborene het teeken des Verbonds laat toedienen, *contemptus sacramenti* plaats hebbe. Of ook zou men soms bij het maken van een verre reis genoodzaakt worden het 4<sup>e</sup> gebod te overtreden.

---



## § 9. *De Elementis Sacramentorum.*

De elementen van het sacrament komen daarin voor als, en blijven ten einde toe *κτισμικὰ ἔργα*. Niet alsof er geen wonder van Gods Almacht ook in deze zichtbare creaturen kon plaats grijpen, maar Gods wondermacht blijft steeds gebonden aan Zijn eigen grondordinantiën voor elk wezen, en is juist daarin van de tooverij en magiek onderscheiden. Er moet derhalve bij deze elementen van het sacrament worden teruggegaan op deze grondordinantiën, d. i. op hun plaats in de schepping. Al blijft echter hun wezen onveranderd, toch treden ze in de schepping noch in het sacrament als geïsoleerde elementen op, maar staan in verband eenerzijds met God, Die ze schiep, en anderzijds met den mensch, voor wien Hij ze schiep. Ze staan in verband met God, doordien ze de uitdrukking en realiseering zijn van een gedachte Gods; en ze staan in verband met heel's menschen persoon, doordien ze op de zuivering, instandhouding en bezieling van ons lichaam zijn aangelegd; en door unio creatrix, die lichaam en ziel als twee substantiën tot één wezen verbindt, staan ze in verband ook met onze ziel.

En eindelijk, overmits in den Middelaar de zuivering, instandhouding en bezieling van 's menschen geestelijk wezen, en door het organisch verband van het geestelijk wezen met zijn lichaam ten finale ook voor dat lichaam is gegeven, representeeren ze op symbolische wijze den Middelaar in deze drieërlei functie, eerst voor onze ziel, en daarna voor ons lichaam.

Alzoo ligt er dus in deze elementen als door God gedefiniëerde zichtbare creaturen :

1<sup>e</sup> de symbolische aanduiding van de zuivering, instandhouding en potenzirung van ons geestelijk wezen ;

2<sup>e</sup> de aanduiding van wat God in het zichtbare bezigt als voertuig om op ons geestelijk wezen te werken, en

3<sup>e</sup> een representatie van den Middelaar, die voor ons geestelijk wezen is, wat deze elementen voor ons natuurlijk wezen zijn ; en die krachtens den samenhang tusschen beide ten slotte ook voor ons lichaam het ware instrument ter zuivering, instandhouding en bezieling blijken zal.

### Toelichting.

Allereerst moet over de geaardheid der elementen worden gesproken. Gepostuleerd wordt door het genus van het sacrament, dat ze zijn *signa visibilia, creaturae visibiles*.

Komen deze elementen in de sacramenten voor om te blijven wat ze zijn, of als uitgangspunt om tot iets anders te geraken?

Bij Rome vond de laatste voorstelling ingang; door de *benedictio sacerdotalis* houden ze op brood en wijn te zijn, en worden ze veranderd in het lichaam en bloed van Christus. Het is het vraagstuk der metamorphosis, wat berust op het Darwinisme en raakt de quaestie der species. Schiep God species? of wel zijn alle *creaturae visibiles* overgangen uit een algemeen begrip van stof en kracht? Darwin met zijn napraters houden het voor een uitgemaakte zaak, dat er geen species zijn; niets meer dan een gradueele ontwikkeling.

Deze beschouwing is de grondslag van het Boeddhisme, en van het naturalistisch Pantheïsme der Grieksche philosophie. *Πάντα ῥεῖ.*

Deze Pantheïstische metamorphose is uit Indië in geheel Klein-Azië doorgedrongen, beheerschte het Manicheïsme en Gnosticisme, slaagde er in vasten voet te krijgen in de Christelijke kerk, om ten slotte door te dringen tot in het centrum der Christelijke belijdenis, t. w. het sacrament.

Onze Gereformeerde vaders, die de „mis” als „vervloekte afgoderij” attaqueerden, de aanbidding van den ouwel verfoeiden, drongen niet diep genoeg in de diepere fout der metamorphose door. Toch komt dit op hetzelfde neer. Geen anderen naam mag het dragen dan „afgoderij;” men wil God tasten in de natuur, in de stof.

Bij de elementen hebbe men dus zuiver op den voorgrond te stellen het Theïstisch karakter van de Openbaring der Heilige Schrift. Species zijn species; alle metamorphose is afgesneden.

Het Theïstische, door de Gereformeerden zuiver gegrepen, moet tegen het Pantheïstische in de transsubstantiatie, en het Deïstische, dat Zwingli en de Arminianen er in brengen, door het sacrament alleen een symbolisch karakter toe te kennen, zoo scherp mogelijk worden overgesteld.

Tegen de metamorphose van de elementen geldt:

1<sup>e</sup> dat deze metamorphose alleen maar bij het Avondmaal zou plaats hebben, en niet bij den Doop; hierdoor gaat het generieke begrip van het sacrament te loor.

2<sup>e</sup> dat er tegen indruischt het bestaan van een dubbel teeken in het Avondmaal. Als het brood werd veranderd in het lichaam en bloed zou de wijn geheel overbodig zijn. Consequent was het van Rome, dat ze den leeken den beker onthield.

Maar dit is niet genoeg.

Men moet ook onderzoeken, in hoeverre het beroep op Gods Almacht bij deze metamorphose geldt?

Waarom kan God geen wonder doen?

Als Elia zegt tot de weduwe van Zarphat: „Het meel van de kruik zal niet verteerd worden, en de olie der flesch zal niet ontbreken”, waarom heeft dan ook de priester niet de macht het brood in het lichaam van Christus te veranderen?

Het antwoord is, dat ook het wonderbegrip theïstisch moet worden verstaan. Bij al het werken Gods, zijn er grondordinantiën, waaraan het werken Gods gebonden is. Deze zijn vooraf bestemd en bepaald. Niet aan het eind als resultaat ligt de gedachte, maar in den aanvang. Niet dat ze Gode zijn opgelegd; zoo ware Hij geen onafhankelijk God. Maar ze vloeien voort uit de wijsheid en wille Gods, en wel die wijsheid en wil niet als contingent attribuut genomen, maar als uit het Wezen Gods voortvloeiende. God is Actus purissimus; niet Deus est sapiens, maar Deus est Sapientia.

Ook een andere wereld had God kunnen scheppen; maar die kosmos zou niet de volkomen uitdrukking van Zijn wijsheid geweest zijn.

In dezen kosmos nu kan het wonder van Gods almacht nooit iets werken, dan in verband met de grondordinantiën; alle andere product zou niet tot dien κόσμος behooren, zonder verband er buiten liggen.

Daarom dragen de wonderen in de Heilige Schrift altijd dit karakter, dat ze loopen in de lijn van die ordinantiën. De spijziging der 5000 b.v. is de applicatie van de wet van vermenigvuldiging, op gewijzigde manier, op stoffen, die de wet in zich dragen; verandering van water in bloed is massief procreëren van kiemen van insecten, die in die wateren scholen. Als Jezus, na Zijn Opstanding, komt als de deuren gesloten zijn, dan dringt Hij niet met Zijn lichaam door de deur heen, maar opent Hij de deur.

De eenige exceptie wordt gemaakt door den staf van Mozes, die in een slang veranderd werd. Maar voor de metamorphose in het sacrament vordert men hiermede niets. Ieder nl. zag den staf als slang; maar het het gebenedijde brood ziet er nog volkomen als brood uit.

Dan: de Egyptenaren deden desgelijks. Wij hebben daarbij dus te doen met een bedriegelijk teeken der toovenarij. Door de kunst van slangenbezwinging wisten ze waarschijnlijk wezenlijke slangen zoo te verstijven, dat zij ze als stokken met zich droegen; om ze door geheime middelen de beweging te hergeven. Bij teekenen daarentegen, waar de magiek niet in het spel is, is het steeds een opereeren met de oorspronkelijke scheppingswet, alleen gewijzigd in den aanleg.

In den dag der parousie zullen de lichamen der heiligen op aarde plotseling een metamorfose ondergaan; bij hen, die reeds gestorven zullen zijn, zal het ook naar een zelfde grondwet plaats grijpen, maar die door Gods vrijmacht op andere wijze, in ander tempo zal worden geapliceerd.

II. Nog een tweede quaestie valt hier ten opzichte van Gods Almacht te bespreken. De metamorfose nl. van het element, gelijk Rome die leert, stelt nog een tweede wonder, en wel de verduizendvoudiging van het lichaam van Christus. Op duizend en meer plaatsen van de wereld, wordt ten allen tijde door Gods Almacht een lichaam van Christus gecreëerd. Als het nu nog was een lichaam, gelijk aan het lichaam van Christus, zoo zou het met de Almacht Gods niet in tegenspraak zijn. Maar neen, overal tegelijk wordt hetzelfde lichaam gecreëerd. De Luthersche Kerk heeft door de leer der ubiquiteit den zuiveren vorm van het Pantheïsme gegeven, nl. dat het lichaam van Christus de gave der alomtegenwoordigheid heeft ontvangen en overal merkbaar wordt. Dit druischt in tegen de grondordinantiën der Almacht Gods. Hij kan de ordinantiën van het zijn niet verkeeren, niet ja en neen gelijk doen zijn; niet één drie of één duizend laten zijn.

Bij de grondordinantiën in de gedachten, in de denkwetten, geldt dezelfde regel als bij de ordinantiën in de natuur.

III. Als hoedanig treden de elementen in het Avondmaal op? Als geïsoleerd of cum relatione? In de schepping bestaan ze steeds in relatione, maar in abstracto kunnen ze worden geïsoleerd.

Uit de keuze der elementen volgt, dat ze cum relatione genomen zijn.

Zon, maan en sterren, de regenboog, zijn geïsoleerde verschijnselen. De mensch staat er niet mee in direct rapport. Maar iemand, die nooit met water in aanraking kwam, geen wijn en brood gebruikte, zou wegwijnen.

De natuur nadert den mensch.

In de steenwereld staat ze nog van verre; maar al dichter komt ze naar ons toe. In dien vorm doet ze dit, dat ze in ons ingaat, aan ons wordt geassimileerd, ons in stand houdt, opheft en verhoogt.

Deze drie elementen nu staan niet buiten ons, maar treden met onzen persoon in het nauwste verband.

Drieërlei is dit rapport:

1<sup>e</sup> cum Creatore;

2<sup>e</sup> cum Creatura;

3<sup>e</sup> cum Foedere Gratiae of per Mediatorem.

Als die drie elementen tot ons komen, doen ze dit in de eerste plaats als pure elementen, om een fysieke werking te doen.

Maar ook presentereen ze zich als schepselen Gods, in wie God ons iets te zeggen heeft. Tot de gedachte Gods moet dus teruggegaan.

God schiept niet eerst om dan aan het geschapene de gedachte te ontleenen. Maar eerst heeft Hij de bewuste gedachte, die Hij realiseert en inschrijft in het zichtbare creatuur.

Maar diezelfde God belichaamt ook Zijne gedachte in een onzichtbaar creatuur. Onze ziel is ook een creatio Dei.

Als God nu die zichtbare en onzichtbare dingen had geschapen, zoodat in elk een afzonderlijke gedachte was gerealiseerd, zoo ware er geen verband tusschen beide. Maar ziel en lichaam staan niet los naast elkaar, gelijk Geulinx wil. Het lichaam is maar niet een zak, een foedraal waarin de ziel is ingezet.

Neen. er bestaat een organisch rapport; ze loopen parallel.

De belichaming der gedachten in de zichtbare en onzichtbare schepselen loopt paarsgewijze.

Eén zelfde gedachte Gods wordt eenmaal somatisch, andermaal pneumatisch gerealiseerd.

Hierop berust alle symboliek.

Deze bestaat niet hierin, dat men twee dingen, die op elkaar gelijken, bij elkaar brengt; dat is 's menschen kunstsymboliek. De absolute scheppings-symboliek is met ἀνάγκη, zóó, dat er een sprake Gods is in de ὁρατά en de ἀόρατα. Nu is er een goddelijk lexion, waarin de vertolking van die beide kan worden opgezocht.

Brengt men nu water, brood en wijn naar een physiologisch laboratorium, dan houdt men zich daar maar met één taal op.

Maar in het sacrament, waar van het rapport sprake is, moet ook die geestelijke symbolische vertolking worden genomen. Daarom zijn ze niet alleen om gegeten te worden, maar ook presentereen ze zich als goddelijk beeld-schrift, waarin de onzienlijke Godsgedachte ligt uitgesproken.

De geestelijke voeding en potenzirung, en de lichamelijke zijn in den grond één; maar naar anderen maatstaf gemeten.

In de tweede plaats nu het rapport van deze elementen *cum creatura*.

Deze elementen treden op naar twee zijden. Met water wascht men zich, met brood voedt men zich, met wijn vervroolijkt men zich.

Als nu eens steentjes als sacrament werden gegeven, als symbool hiervan, dat de Heere onze rotssteen is, ze zouden niet in ons ingaan; ons wel toespreken, maar altoos buiten ons.

Als dierenbloed ons werd aangeboden, zoo zou het walging wekken en het hart toesluiten.

Deze elementen zijn evenwel sympathetisch; ze spreken ons toe als een deel van het onze; oefenen een innerlijke werking op ons uit. Ze sluiten ons hart niet toe; maar stellen het open; vervroolijken ons.

Ook komen ze bij ons voor van een psychische zij. Ze werken niet alleen op ons lichaam; ook op onze ziel. Is men mat en ingezonken, zoo verfrist een koud bad; het doet den geest herleven. Zoo kan iemand, die honger lijdt, moeilijk denken. De geesteswerking wordt minder.

Het sterkst komt dit uit bij den wijn, qui permeat per corpus, ut spiritum attingat.

Door het uitwendige werken ze dus ook mediatim op onze ziel.

Door deze dubbele werking kunnen wij de symbolische sprake zien, die deze elementen tot ons brengen.

Het is niet te doen, om ons te voeden bij het Avondmaal; om het lichaam te wasschen bij den Doop; het zijn signa, waarvan wij de beteekenis moeten vragen.

Deze is: de ontsmetting, zuivering, ontvlekking door het water; het afwaschen en wegnemen van wat niet tot het lichaam behoort.

Stof is een vernielende macht; het werpt zich op het lichaam, dringt door de poriën, werkt nadeelig op huid, bloed en zenuwen, doodt ten slotte. Terdege treedt het water, dat dit vuil wegneemt, als reddende macht op; het is noodzakelijk, kan niet worden gemist.

Voeding is noodzakelijk om het lichaam te onderhouden.

Het leven nu gaat rhythmisch, is vatbaar voor potenzirung, heeft hooger en lager toon, doorloopt een proces. Ons leven in den hemel zal het gepotenzirde leven zijn, van wat wij nu hebben. Deze potenzirung is afgebeeld in den wijn, die ons leven verheft en vervroolijkt.

Deze drie kunnen op de *ἀόρατα* overgebracht.

Ook ons geestelijk leven dreigt te worden vernield, te versterven door gebrek aan voedsel, heeft behoefte om uit een voortdurende terugzinking te worden opgeheven.

Nu geeft God de Heere in deze drie elementen ons de belofte om ons geestelijk leven te onderhouden en te potenziren.

God werkt tweezijdig op onzen geest; rechtstreeks en mediaat.

Hoe nu komen de elementen voor? Om de immediate werking van den Heiligen Geest te representeeren? Neen, als symbolen van de mediate werking Gods; als signa operis Mediatoris dus; niet als signa operis Spiritus Sancti.

In de 3<sup>e</sup> plaats *de relatie van de elementen met den Middelaar*. Ter verduidelijking zal van achter af dit punt worden verhandeld.

Onder de tegenwoordige Theosophen zeggen velen: Als ge u onwel gevoelt,

gebruik dan het Avondmaal, dan zal het lichaam beter worden, want in het Avondmaal heeft plaats de meedeeling van het verheerlijkte lichaam van Christus aan ons. Hoe meer wij het Avondmaal gebruiken, hoe meer wij van dat verheerlijkte lichaam krijgen.

Weer het Pantheïsme! Het Eutychianisme vernieuwd!

Een dooreenmenging en verwarring van lichaam en geest.

Toch ligt in die Theosophische leer een waarheid, die moet worden gevoeld. Deze nl.: Ook voor onze lichamen hebben de sacramenten beteekenis.

Theïstisch, niet Pantheïstisch versta men dit.

Dat God ons in Zijn genade water, brood en wijn gegeven heeft, als noodzakelijk voor ons lichaam en ons leven, is niet voldoende. Eens krijgt de stof toch de overhand. De macht der vernieling heeft getriumpheerd.

Maar dan komt de Christus, en krachtens Zijn Incarnatie en Zijn verbinding met de geloovigen, door hunne inplanting in Hem, wekt Hij die lichamen op; dan ontsmet Hij ze voor eeuwig; ontruikt ze voor altoos aan het graf, voedt ze voor eeuwig, zoodat alle gevaar voor inzinking zal verdwijnen, en potenzirt ze voor eeuwig, door ze tot hun hoogste ontplooiing te brengen.

De belofte en de profetie van een absolute ontsmetting, voeding en potenzirung dragen de elementen ook voor onze lichamen dus in zich. Christus zal zich betoonen het ware water, het ware brood en de ware wijn te zijn.

Bovendien de teekenen van het Avondmaal en den Doop zijn niet signa singulis fidelibus, maar Ecclesiae data. In het organisme van de Kerk liggen ze.

De actio Mediatoris moet dus ook een organische actio zijn.

Hoe grijpt die plaats?

Een voorbeeld van die organische actie hebben wij in Adam!

Waar in het centrale punt van het organisme een besmetting komt, steekt deze aan en trekt heen door het gansche organisme. Ook staat ze met de voeding en potenzirung in verband. Waar bij Adam de besmetting komt, deelt die smet zich mee, en wordt ook de voeding gestuit. Als een typhuslijder daar ligt, houdt ook het digestieproces op, en de groei wordt tegengehouden.

Waar nu de Middelaar in het centrum van dat organisme staat, niet van buiten af er voor zorgt, maar het uit zichzelf vormt en voortbrengt, is Hij nog meer dan Adam concentrisch. De quaestie van be- en ontsmetting, versterking en verzwakking moet dus ook bij Hem doorgaan. Was de Christus besmet, zoo zou het organisme besmet zijn, en zou het op een eeuwigen dood uitgelopen zijn. Maar nu is Hij onbesmet, en van Hem uit deelt de ontsmetting zich mee aan heel het organisme, van Hem uit de voeding, van Hem uit de potenzirung aan het geheele organisme.

Nu deed zich de besmetting bij Adam zoo voor, dat ze zich eerst op de geestelijke zij van het leven wierp; de lichamen waren nog schijnbaar goed, toen de worm in het binnenste gestoken had. Van de ziel ging de besmetting op het lichaam over.

Eenzoo is de gang van ontsmetting bij het mystieke lichaam van den Middelaar. Eerst wordt ze aan den geest meegedeeld, om door te werken op het lichaam.

Daarom heet Christus: „Het Brood des Levens; de Ware Wijnstok; Hij heeft het Water des Levens”.

En wijl nu die denkbeelden van ontsmetting, voeding en potenziëring door gaan bij lichaam en ziel, zoo ligt bij het sacrament in de elementen symbolisch afgeschaduwde die ontsmettende, voedende en potenziërende werking; uitgaande van den Middelaar op Zijn Kerk, beginnende bij de ziel, doorwerkende op het lichaam.

Hij betuigt de absolute ontsmetting, voeding en potenziëring te weeg te brengen voor ziel en lichaam.

Hij betoont zich als zoodanig, en wel na zich zelf met die teekenen te hebben vermengd.

Hij werd gedoopt, at het brood en dronk den wijn.

Die gemeenschap met Zijn Kerk ligt dus in de Incarnatie.

En die betoening van zichzelf geeft Hij zelf, niet door anderen.

Hij is in de Kerk in, als Hij het Avondmaal instelt.

't Is in zijn eigen lichaam, dat het gebeurt.

Als het hoofd een actie doet, wordt het in de leden openbaar. Zoo ook Hij, als 't Hoofd, in 't Lichaam inziende, doet een actie voor dat Lichaam van beteekenis.

---



## § 10. *De Verbo sacramentali.*

„De sacramentele teekenen worden ons niet overgelaten, opdat wij er uit gissen zouden, wat ze beduiden; veeleer wordt door den aard van het sacrament deze bezigheid van ons denken tot stilstand genoopt. Ook het sacrament werkt op ons bewustzijn, maar niet door den weg van ons denken, doch door den onmiddellijken indruk.

Hieruit vloeit tweeërlei voort:

1<sup>e</sup> Dat God zelf een sacramenteel woord bij het sacramentele teeken heeft gevoegd, ten einde het menschelijk woord te stuiten en de werking van onzen vorschenden geest af te snijden; en

2<sup>e</sup> Dat dit sacramentele woord volstrekt niet bedoelt een volledige verklaring van het teeken te geven, maar bij het teeken bijkomt om die richting aan ons bewustzijn te geven, waardoor het te beter ontvankelijk wordt om den indruk te ontvangen, dien het sacrament bedoelt.

Dit sacramentele woord werkt niet op de elementen, maar in verband met die elementen op ons bewustzijn. Het is daarom geen tooverformule, waarbij de geldigheid aan de preciesheid van den vorm hangt; maar een woord, dat gebonden is aan de ééne gedachte, die er in ligt en niet duldt, dat deze ééne gedachte teruggedrongen, vervangen of vermengd worde.

Vastheid van formule geeft daarom ook ten dezen niet de Heilige Schrift, maar de Kerk, die juist op dit punt de roeping heeft om willekeur en eigendunkelijkheid bij het sacrament af te snijden; en dat wel in de nauwste aansluiting aan den eigen vorm, dien de Heilige Geest in de Heilige Schrift voor de aanwijzing en inkleeding van deze gedachte koos.

De fixeering van deze formule is om het oecumenisch karakter der sacramenten onder de leiding des Heiligen Geestes reeds toen tot stand gekomen, toen de Kerk nog als één geheel op haar conciliën sprak. Om dezen oorsprong van deze sacramentele formule zijn de kerken

na heur splitsing hieraan duurzaam gebonden, en missen ze het recht hierin wijziging te brengen.

### Toelichting.

In de eerste plaats komt hier de vraag ter sprake: Welk *woord* is hier bedoeld?

Niet de predicatie, die voorafgaat; niet het zoogenaamde Formulier, dat het sacrament inleidt, ook niet de gebeden; noch ook het woord, dat in den vorm van toespraken er bij komt; evenmin de nabetrachting; maar het sacramenteele woord, waar zonder dit het sacrament geen sacrament is. Ook zonder predicatie en toespraak is het sacrament; maar niet als er het sacramenteele woord niet bijkomt.

Van dit verbum sacramentale nu is de § gezegd, dat het er niet alleen bij is, om de gissing overbodig te maken, maar ook om de gissende neiging van den geest te stuiten.

Het gissen is geoorloofd en geboden. In de natuur is er een schrift Gods; die sprake moeten wij leeren verstaan; het is onze roeping; en wel voornamelijk van de poësie. Deze grijpt allerlei beelden; niet om te sieren; maar de poëtische geest dringt in de gedachten Gods in de natuur. Eminent vinden wij dit in de parabelen van den Heer; natuurafereelen, die Hij den menschen gaf, om er naar te gissen. Zeer zelden verklaart Hij; Hij spreekt ze uit, om hen, die die heilige kunst bezitten, ze te doen verstaan. Men moet dus niet elk woord afzonderlijk verklaren, maar de gedachte grijpen. De boom moet als plant genomen; niet takje voor takje.

Zoo nu is het met de sacramenten niet. Die komen in het genadeverbond voor, en kunnen niet uit de schepping verstaan.

Het genadeverbond nu is een opnemen van de in zonde gevallen wereld, en een herstellen van de orde langs omgekeerden weg. De feiten er in zijn ons wonderen, onbegrijpelijk; niet te verstaan, zonder dat de Heilige Geest er bijkomt. Voor iemand, die buiten het leven staat, hebben de sacramenten niets te zeggen.

Het verbum moet er dan ook bijkomen; anders zijn ze onbegrepen. Abraham zag het beeld der Kerk niet in den sterrenhemel; toch is er rapport; een rapport, dat eerst gevoeld werd na het woord.

Dit geldt ook van de sacramenten. Ze bestaan niet tenzij er het woord bijkome.

Maar nu nog meer. De menschelijke geest wil er zelf wat van gaan maken; juist bij de sacramenten wordt dit het duidelijkst openbaar. Alle ketters zijn

er mee bezig geweest. De oorzaak daarvan ligt hierin: De Openbaring komt tegen de menschelijke ratio in; de mensch zoekt een weg, maar kan dien niet vinden; nu moet hem de σοφία Gods worden geopenbaard.

Waar nu in het sacrament de heilsgenade geconcentreerd ligt, daar is het ook lijnrecht tegenover de σοφία τοῦ κόσμου.

Het bewustzijn zoekt het sacrament te bereiken niet langs den weg van het denken, maar buiten ons denken om. Tot ons bewustzijn zijn nl. meerdere toegangen, waarvan het denken er maar één is; daarnaast heeft men de verbeelding, gewaarwording, indrukken enz. Nu wordt bij het sacrament de poort van het denken toegesloten, en langs anderen weg op het bewustzijn gewerkt. Nu wil het denken er toch ook wat van gaan maken. Maar juist het sacramenteele woord dringt het terug.

Het denken nu kan niet op non-activiteit gesteld. Ook als men afleiding zoekt, laat men het denken met een zeker punt bezig zijn.

Door het sacramenteele woord nu wordt aan het denken een object aangeboden, zeer groot, massief, centraal; de volheid van de belijdenis van de Drieëenheid; de beteekenis van het kruis van Christus. Daardoor wordt het denken geboeid; en dan eerst doen de elementen hun werking. Niet wordt deze werking bereikt, als men gaat nadenken, hoe drie Personen in één Wezen Gods zijn; maar met de volheid der gedachte moet men bezig zijn, zoodat men wegzinkt in aanbidding en zielsaanschouwing van Gods eeuwige majesteit.

De bedoeling van het sacramenteele woord is dus niet, om een verklaring van Doop en Avondmaal te geven; maar door dat woord wordt de menschelijke geest op het goede punt gericht, om de actie van het sacrament te ondergaan. Daarom is het ook een integreerend deel.

Iets gansch anders geeft dit woord dan het Formulier en de predicatie. Deze zijn op het denken gericht. Het sacramenteele woord legt juist het denken aan banden. Daarom onthielden zich onze vaders ook steeds van toespraken bij het sacrament. En dat is goed. Een aandoenlijke toespraak is overbodig. Als ze noodig zijn, is het bewijs, dat de kerk laag staat; ze stuiten de meditatie. — Wel lieten onze vaders een stuk uit de Heilige Schrift voorlezen, meest door een der ouderlingen, om een zeker orgelspel te hebben, dat de minder verdiepten van aardse gedachten zou afhouden.

In de Engelsche Episcopale en in de Luthersche kerk houdt men ook geen toespraken. Fluisterend spreekt men de woorden van het sacrament in het oor. Alles is stil, in meditatie, in overpeinzing en aanbidding van God

Wat nu het Formulier betreft, het is een poging om het individueele af te snijden. Ook dit is blijk van een gebrek; een kleine herinnering is noodig. Zoo ook is de voorbereiding bewijs van een lagen staat; dat de ziel moet

worden gereleveerd en voorbereid, is een bewijs, dat ze inzonk en niet bleef op de hoogte, waarop ze moest staan.

Juist wijl het Avondmaal een objectief-kerkelijk karakter draagt, moet het woord van den dominee worden uitgesloten. Van zijn oogenblikkelijke gewaardwording mag hij niets uiten. De Kerk moet spreken.

Ook de explicatie van het dogma mag niet gegeven door den predikant, maar weer door de Kerk. Het Formulier moet daarom gehandhaafd. Het individueele uitgesloten! Alles passief! De Heere de eenige Actor.

Daarom is het ook zoo verkeerd bij den eenen predikant liever het Avondmaal te willen gebruiken dan bij den ander.

II. De woorden met de elementen stellen dus het sacrament saam. Hierin liggen wij in controvers met Rome en de Luthersche kerk.

Die woorden zijn nl. geen tooverformule, waardoor de elementen worden veranderd; er gaat geen actie van op de elementen uit, maar wel op den geloovige.

De magiek heeft altoos heur wezen daarin, dat ze door formules werkt op de zichtbare dingen. Uit de heidenwereld kwam een poging op om zoo invloed uit te oefenen op de stof; aan de amuletten, ringen enz. ligt het ten grondslag. De formule, in onverstaanbare klanken, een „hocus pocus”, geuit, zou die magische werking te weeg brengen.

Aan die gedachte ligt een onmiskenbare waarheid ten grondslag, die wij vinden Gen. 1 : 2. Het woord is machtiger dan de stof, de geest machtiger dan het lichaam.

In de Christelijke Kerk nu is vooral het sacrament geleid in het spoor der oude mysteriën, die uit Azië, Egypte en Indië kwamen, waar de magiek een hooge rol innam. De magi reisden de wereld door.

Van hen namen de Manicheëen die elementen in het Christendom op; en hoewel teruggedrongen, zijn ze op de kerk een machtigen invloed blijven uitoefenen. Dit magische vindt men nu nog in de Roomsche Kerk.

De zaak op zich zelf is niet onmogelijk. Door Zijn woord ook doet de Heere Jezus werking op de stof, (genezing van melaatschen en blinden b.v.) door de almacht Gods, die Christi woord verzelde. Niet bloot als mensch deed Hij wonderen, e se, want alle actio creandi is absoluut privilegie van den Schepper.

Alzoo twee quaesties. Van de zuivere magiek in de eerste plaats. En dan ook kan men de vraag stellen: Heeft God aan de Kerk beloofd om bij de woorden van de Kerk zelf de actio te verrichten? Dat zou mogelijk zijn. Maar waar is die belofte gegeven? Die is niet te vinden. Ze is ook niet geschied.

III. Eindelijk hebben wij nog te spreken over de Formule zelf.

Hoe kwamen wij er aan?

velen zeggen : Jezus heeft die woorden verordineerd. Maar daarmee is men niet klaar. Tot de formule : Ik doop u *in* den Naam enz., kan men komen door het Latijn : *in* Nomine Patris etc., maar in het Grieksch staat βαπτίζω εἰς, wat is een indompelen in die openbaring, die er ligt in dien Naam.

Wij hebben dan ook niet met een magische tooverformule te doen ; dan zou bij de minste fout de werking ophouden, en zou ook de formule gansch precies moeten zijn aangegeven, en dat wel in het Arameesch, met dezelfde uitspraak, die de Heere had.

Op den vorm komt het niet zoo strikt aan. Zoo er iemand doopte in den Naam van een Drieëinig God, zoo zou het kind ook gedoopt zijn. Op de gedachte, de centrale belijdenis van de waarheid komt het aan ; die moet doordringen tot het besef van den mensch.

Wij lezen dan ook, dat de apostelen doopten in den Naam van Jezus ; of tot die openbaring, die in Jezus verschenen was. Volstrekt dus niet met onze formule. De vaststelling van de Doops- en Avondmaalsformule is auctoritate Ecclesiae, niet auctoritate S. Scripturae tot stand gekomen.

De behoefte aan een vaste formule lag in den aard van het sacrament, zolang het denken nog weinig in de belijdenis was doorgedrongen ; in de eerste eeuwen frappeerde het niemand, als nu zus, dan zoo de formule werd gebruikt. Maar door de ketterijen werd het denken ook over het Dogma van het sacrament noodzakelijk, en werd een formule noodig. Een Ariaan bracht in de formule zijn belijdenis in, het denken werd wakker, ging reageeren, in plaats dat het werd aan banden gelegd.

De Kerk heeft de formule gefixeerd, en wel op een wijze, dat de Kerk niets deed, dan fixeeren ; d. w. z. ze nam eenvoudig schriftwoorden, die ze stempelde tot formule. Niet letterlijk ; want „Ik doop”, staat er in Mattheus niet. Maar in dien vorm werd het gefixeerd.

Over de Avondmaalsformule is lang strijd geweest, wat te volgen : de woorden uit den 1<sup>en</sup> Corintherbrief of van Mattheus. De Gereformeerde Kerk koos de eerste.

Welke kerk nu heeft die formules vastgesteld ?

Dit heeft nog gedaan de Ecclesia oecumenica, ongesplitst, ongedeeld, vóór het schisma van de Groote Kerk, toen de gronddogmen voor de gansche kerk zijn vastgesteld.

Dit hangt saam met het oecumenisch karakter van de sacramenten. In de oecumenische Kerk wordt men gedoopt, in de algemeene Christelijke wereldkerk ingelijfd. Verdeeldheid had men gekregen, zoo eerst na het schisma de fixering tot stand ware gekomen. Nu gebruiken ze alle kerken.

Niemand mag daarom iets er aan veranderen. Zonde is het : εἰς door „tot”

hier over te zetten. Men heeft er eenvoudig geen zeggen over; alle kerken saam mogen dit doen. Wel mag men veranderen in een nieuwe Bijbelvertaling, maar niet in de Doopsformule.

Daarom juist was de Doopsquaestie zulk een beslissende quaestie.

Modernen gingen verandering maken. Alles vernietigen ze, wat de Kerk van Christus tot Kerk maakt. En dat mag niet. Zelfs Prof. Scholten heeft er sterk tegen geageerd. De Roomsche Kerk vertrouwde onzen Doop niet meer. Eerst moest nauwkeurig worden onderzocht, of werkelijk de Doop met de gebruikelijke formule wel had plaats gehad.

---

## § 11. *De Actione Fidelium.*

„Geen sacrament kan bediend dan onder de medewerking der geloovigen. Als er niemand voor den Doop zich aanmeldt, is er geen Doop, en als niemand het Avondmaal gebruikt, is er geen Avondmaal. Immers ook de ambtsdragers, voor zooveel zij het Avondmaal niet slechts bedienen, maar ook zelve namen of ontvangen, doen dit niet in hun qualiteit van ambtsdragers, maar van geloovigen. Overmits het sacrament een teeken voor de Kerk in het zichtbare is, kan noch mag de uitdrukking: „geloovigen” hier anders genomen, dan in den zin van het uitwendige genadeverbond, en moet alzoo de toegang tot den Heiligen Doop en het Heilige Avondmaal verleend aan —, en moeten deze sacramenten gebruikt door alle diegenen, die als uitwendige bondgenooten optreden en erkend worden; hetzij potentieel krachtens hun inzijn in het zaad der Kerk; hetzij actu, blijkens hun belijdenis en wandel.

Inbreuk wordt alleen hierop gemaakt door de censuur, hetzij van Christus, hetzij van de Kerk, hetzij van den geloovige zelve. Zoo echter, dat deze private censuur voor de Kerk oorzaak kan zijn van openbare censuur.

Als zoodanig nu bestaat de actio Fidelium in: de praeparatio, in de accessio ad sacramentum, in de acceptio sacramenti en in de coadministratio.”—

### Toelichting.

Bij de bespreking van deze actio fidelium sta op den voorgrond, dat de bediening van het sacrament door Christus plaats heeft *in Ecclesia*, niet *extrinsecus*. Het sacrament is een teeken, maar dit teeken moet gezien, anders is het geen teeken. De Chinees ziet den regenboog, maar die is voor hem geen teeken; men moet eerst weten, wat het teeken beduidt.

Zoo ook constitueeren de elementen en het uitspreken der woorden niet het sacrament; de geloovigen moeten komen om het te ontvangen. Dit nu is eigenlijk geen goede uitdrukking: „een geloovige ontvangt het sacrament.” Want de acceptio ligt in het sacrament zelve begrepen. Men heeft brood

water en wijn, maar die elementen worden eerst elementen van het sacrament op het eigen oogenblik, dat het sacrament bediend wordt. Door de ineenvlechting van de actio worden ze eerst elementen. Door de fideles wordt het eerst een sacrament.

Lijnrecht dus tegen de practijk van Rome in. Daar worden de meeste missen bediend, zonder dat er iemand bij is. 's Morgens om 6 uur staat de pastoor geheel alleen al in de kerk, en heeft heel wat missen te lezen als dagwerk.

Wordt dit eenmaal aangenomen, zoo is plotseling de gansche hierarchie in het leven geroepen; scheiding tusschen clerus en leek wordt noodzakelijk, en alles naar O. Testamentischen trant vervormd.

Maar dit was de typische bedeeing. Waar eenmaal 't offer gebracht is, kan in eeuwigheid niet meer voor ons geofferd worden. De Roomsche mis is loochening van de eenige offerande van Christus.

Om principieel dit te keeren, moet men er op letten, dat de dienaar zelf het sacrament niet neemt als dienaar, maar als geloovige. Men deed het voorkomen, dat de dienaar toch zelf het sacrament bezigt, en als er nu niemand kwam, om het mee te gebruiken, zoo was het toch ook een sacrament. Daarom zei men: het alleen te gebruiken is ook goed, wij hebben de anderen daartoe niet noodig. Laat de geloovigen maar thuis blijven; als ze het sacrament maar eenmaal in het jaar om den tijd van Pascha gebruiken, zoo kan de pastoor moederziel alleen het elken morgen doen.

Men kan dus ook het sacrament bedienen, zonder het zelf te gebruiken. Altoos geschiedt dit in den Doop, maar kan ook geschieden bij het Avondmaal. Iemand, een predikant, kan onder de censuur van Christus staan, maar is toch geroepen als Dienaar het sacrament te bedienen.

Of wel, iemand kan het 's morgens bedienen, en 's avonds in een andere gemeente, moet hij het dan dien dag tweemaal gebruiken?

Als op een kerkelijke vergadering het Avondmaal gebruikt wordt, zoo geschiedt dit ook niet sine fidelibus. De actio fidelium is dus integreerend deel. Als ambtsdrager dus bedient men het sacrament. Maar hij neemt het als geloovige.

Veel ingrijpender is de vraag, *wie onder fideles moeten verstaan worden?*

In onze Formulieren wordt gesproken van de kinderen der geloovigen en van geloovigen.

Een diepgaand onderscheid van opinie kwam hierbij op.

Zijn geloovigen, die dit sensu interiori of exteriori zijn?

Er is een neiging om het te verstaan sensu interiori, dus de waarlijk geloovigen, niet de schijngeloovigen.

Onze formulieren nemen alle het andere standpunt, nl. dat de fideles sensu exteriori bedoeld zijn.



Wie het Formulier van den Heiligen Doop leest, bemerkt aanstonds, dat al wat er in voorkomt uitgaat van de onderstelling, dat fideles zijn allen, die als zoodanig worden beschouwd. Men zou dus tot de conclusie komen, dat er alleen geestelijk geloovigen bedoeld zijn.

Reeds het opschrift spreekt van „kleine kinderen der geloovigen.”

In de hoofdsom, in drie stukken vervat, vinden wij uitdrukkingen als: „zoo betuigt en verzegelt *ons* God de Vader, dat Hij met *ons* een eeuwig verbond der genade opgericht,” „zoo verzegelt *ons* de Zoon, dat Hij *ons* wascht in Zijn bloed,” de Heilige Geest, dat Hij bij *ons* wonen, en *ons* tot lidmaten van Christus heiligen wil, *ons* toeëigenende hetgeen wij in Christus hebben” enz.

In de tweede doopvraag en in de dankzegging komt dit karakter nog sterker uit.

Van reëele uitverkiezing, wedergeboorte en rechtvaardigmaking is sprake. Men zou dus zeggen, dat het Formulier van echt geloovigen spreekt. Daarvoor zou men soms eerst het bewijs willen in handen hebben, en den Doop kunnen uitstellen, totdat iemand op leeftijd gekomen is.

Toch is het een formulier voor den kinderdoop. Dat staat er boven. Daarmee vervalt dus al die geheele voorstelling. Niemand weet, of een klein kind uitverkoren is of niet. Het is mogelijk!

Neemt men daarbij in aanmerking, dat diezelfde kerk ook den Doop in de week liet bedienen, om verachting van het sacrament niet te doen insluipen zoo kan het formulier niet bedoeld hebben, dat de kerk keuren zou, of het kind uitverkoren was of niet.

Uit dit alles blijkt, dat de geloovigen *sensu exteriori* bedoeld zijn. Maar het „*sensu exteriori*” mag niet genomen in tegenstelling met het „*sensu interiori*”. Niet een *Ecclesia visibilis* naast en anders dan een *Ecclesia invisibilis*. Niet naast het geestelijk genadeverbond een ander, dat uitwendig is; maar een geestelijk genadeverbond, dat in het uitwendige uitkomt.

Waarom nu spreekt men niet van een uitwendige kerk, en wel van een uitwendig Verbond? Dit ligt hierin, dat er onderscheid is tusschen kerk en genadeverbond. De kerk sluit in zich de ambten, het instituut, en dat kent het genadeverbond niet. De kerk ziet op het corpus in se; het Verbond op de relatio, waarin de membra tot God staan. De kerk brengt in verband tot den Middelaar, het Verbond tot God Drieëinig. Het genadeverbond toch is niet door Christus gesticht, maar raakt de betrekking tusschen God Drieëinig en de geloovigen.

Daarom mag hier niet van de kerk, maar moet van het genadeverbond gesproken.

Nu kan iemand nooit zeggen: Ik ben niet lid van het inwendig, maar wel van het uitwendig genadeverbond. Hierover mag niet de mensch, maar kan alleen God oordeelen. Er is alzoo een subjectief en een objectief oordeel.

Hier ligt de sleutel: Er is bij God een tweërlei beschikking, één krachtens de electie, en één krachtens de providentie.

Krachtens de electie behooren tot het uitwendig genadeverbond zij, die in het mystieke Lichaam van Christus besloten zijn.

Krachtens de providentie zij, die krachtens de electie er toe behooren maar ook, die Hij er bij heeft willen voegen als tusschenschakels in de geslachten.

Subjectief echter kan het nooit anders, dan dat hij, die zegt tot het uitwendige genadeverbond te behooren, ook gerekend moet worden als behorende tot het inwendige genadeverbond. Velen stellen tegenwoordig prijs op het lidmaatschap van de zichtbare kerk; en geven niets om het genadeverbond; maar hierdoor wordt alle kerkbegrip gebroken. Subjectief moeten die twee elkander dekken.

Nu zal ook het Doopsformulier worden begrepen.

Allen, die in de vergadering der geloovigen komen, zijn uitwendige bondelingen. Te zamen constitueeren ze een vergadering, waarin God komt, die Zijn zegen in den Dienaar oplegt, en Zijn Woord bedienen laat.

Allen worden ze er in opgenomen, allen worden toegesproken.

Maar nu zijn wij er nog niet.

Tweeërlei is mogelijk. Het karakter der geloovigen kan men afrekenen naar hun besef, en naar de wetenschap der kerk, of naar de wetenschap en den raad Gods.

De eerste lijn voert tot de conclusie, die men bij de Methodisten en Dooperschen vindt, en bij velen onzer, die zich wel niet Doopersch noemen, maar toch op het Avondmaal de theorie der Dooperschen toepassen. Die conclusie nu is deze: het sacrament moet bediend aan alle geloovigen. De kerk kan niet oordeelen over iemands staat; of iemand dus als geloovige moet beschouwd, rust op eigen verklaring. Ieder dus die zegt: „Ik ben een geloovige”, komt tot Doop en Avondmaal. Nu, dat iemand een geloovige is, wordt niet openbaar vóór de bekeering. Tot dien tijd moet dus worden gewacht. Ieder, die niet bekeerd is, en anderen niet verslag van zijn weg weet af te leggen, heeft met Doop en Avondmaal niets te maken.

De kerk daarentegen heeft geen innerlijke wetenschap. Daarom kan ze niet anders doen, dan de Sacramenten aanbieden aan ieder, die zegt geloovig te zijn.

Maar dit oordeel heeft dan ook geen waarde. De kerk, die niets doen kan, dan accepteeren, wat ik zeg, heeft niets te beteekenen. Maar er zijn andere geloovigen, wier ijk voor mij wel waarde heeft. *Zij* moeten keuren.

Op vernietiging van de kerk en van het ambt loopt dit uit. De Dooperschen hadden dan ook oorspronkelijk geen dominé. Eerst later werd hij aange-steld als een soort „vermaner”, aan wien evenwel nog niet ambtelijke waar-digheid werd toegekend.

Hierbij komt, dat er is leugen, zelfbedrog. Men kan meenen bekeerd te zijn, en later tot de overtuiging komen, dat men zich zelf misleidde.

De geestelijke keur onderling is ook allergebrekkeligst. De meest schuchtere personen komen er niet toe om verslag te doen van hun weg; terwijl praat-zieken, die wat schijnen willen, er aanstonds mee voor den dag komen.

Het verloop van al deze secten is dan ook geweest, of dat men zijn standpunt verliet om het kwaad te stuiten, gelijk de Dooperschen deden, of dat men, met den geest begonnen, eindigde met het vleesch.

Nog dient op een bezwaar gelet. Waar sommigen uitbotten in zonde, en eensklaps gearresteerd en bekeerd worden, gelijk een Augustinus, daar zijn er ook velen, die als een Timotheus stil voortwandelen, geen diep ingrijpende zonden bedrijven, maar wier bekeering dan ook minder merkbaar is. En welke van deze twee staat nu hooger? Bij de eersten zal wel meer frischheid en kloekheid, maar minder adel worden aangetroffen. Toch waren zij het voornamelijk, die bij de Dooperschen den boventoon voerden, de leiding in handen kregen, maar niet zelden ook weer in ontzettende zonden vervielen.

Deze lijn nu gaat uit van het besef van de menschen, en van de wetenschap der kerk. Maar de andere, die naar de wetenschap Gods gaat, loopt zuiver; het is de Theologische lijn, door de Gereformeerden steeds gevolgd.

Deze nl. erkent de waarheid, dat men zeker kan zijn, dat er wortels in den grond zitten, als daar een boom staat. Dus ook waar ik in de Christelijke kerk de vergadering der geloovigen zie, dat er een wortelwerk moet worden erkend. En daartoe moet men doordringen. Niet met de bloemen, maar met den wortel heb ik te rekenen; als die maar leeft, zal blad en bloem niet uitblijven. Nooit mag men dus zeggen: Omdat ik geen blad zie, is ook de wortel of in het geheel niet of dood.

De vorige lijn rekt a homine, naar wat ik waarneem. Maar deze rekt af van het werk Gods, a parte Dei dus.

In de 2<sup>e</sup> plaats drijft dit tot de onderscheiding tusschen wat actu en potentia bestaat. A parte hominis kan ik alleen met het eerste, a parte Dei moet ik met het laatste rekenen.

Zoo blijft dan over, dat wij zeggen: Tot de Kerk van Christus behooren alle electi. Dit is een vaste grond. Al is de electio uitgekomen of niet, ik heb hierin iets concreets. Hun numerus en hun saamhoorigheid staan vast. Nu ook, als ik de basis van de kerk in de electio neem, vervalt alle moeielijkheid tusschen kleinen en grooten, zwakken en sterken. Daarom zeiden ook onze vaders steeds: de kerk is de vergadering der uitverkorenen. De begrippen van electio en van Ecclesia invisibilis zijn congruent.

Maar nu komt die onzichtbare kerk in het zichtbare uit, en nu bevind ik, dat vele electi niet tot de Ecclesia visibilis behooren; velen zijn reeds gestorven, die de Ecclesia visibilis zijn doorgestaan; velen zijn nog niet geboren; de

kerk wacht nog op hen, en onder Joden en Heidenen zijn nog vele uitverkorenen, die door de missie moeten worden gezocht.

Aan den anderen kant, velen behooren tot de *Ecclesia visibilis*, die niet electi zijn. Ze zijn het kaf, met het koren vermengd. Hierdoor wordt de omstandigheid geboren, dat de kerk in het zichtbare nooit zeker weet, met wie ze te doen heeft. Was geïndiceerd, wie absoluut recht op het sacrament hadden, zoo was daarmee al geconstateerd, dat de anderen niet tot de kerk behooren.

In sommige Amerikaansche kerken heeft men deze indeeling gemaakt, dat men onderscheidt tusschen „The Church” en „The congregation”. De „Church” zijn dan de eigenlijke electi, en de „Congregation” de onbekeerde bijloopers. Gedoopt wordt men als men van de Congregation in de Church overgaat.

In de Heilige Schrift is hiervoor evenwel geen grond.

De kerk staat voor deze quaestie: om uit te maken, of iemand wedergeboren is; kan ze dit of zelf doen, of afgaan op anderer zeggen, of den persoon zelf getuigenis laten afleggen.

Zelf kan ze het niet uitmaken. *De intimis non iudicat Ecclesia*. Met den ijk der vromen mag ze zich niet tevree stellen, want daardoor verliest het ambt zijn rechten; en hoe menigmaal dwaalden ook zij niet. Terwijl men, afgaande op het getuigenis van den persoon, vele electi zal uit- en vele hypocrieten zal insluiten.

Nooit kan de kerk het dus verder brengen, dan tot praesumptie van electie. En deze moet ze volhouden bij allen, die in de kerk zijn; schifting mag ze niet maken. En ook moet ieder, die in de kerk is, van zich zelve praesumeeren, dat hij een uitverkorene is. Niemand mag zeggen: ik ben wel lid van de kerk, maar niet een electus. Tevens, persoonlijk kan iemand komen tot de verzekering zijner electie, maar voor een ander geldt die verzekering van iemand niet.

Nu is de vraag: Tot welke personen strekt zich die praesumptie uit.

In het O. T. heeft God ons de kerk in het zichtbare getoond in den symbolischen staat van Israel. Daar nu was het zoo, dat tot Gods volk ieder gerekend werd, die uit Abraham geboren was, plus eenige proselieten, in het Verbond mee opgenomen. Nu waren ook zij niet allen uitverkoren.

Maar wel geldt deze regel, dat de Heere Zijne electi groepeerd. Dit weten wij aan de uitkomst. God nam Zijn electi eeuwen lang niet nu uit dit, dan uit dat volk, maar had ze geconcentreerd in Israel. Ook waar de banieren van Israel gebroken worden, heeft men hetzelfde verschijnsel. Eeuw aan eeuw zijn de electi bij bepaalde volken gegroepeerd. Eerst onder den Arameeschen, daarna onder den Latijnschen, vervolgens onder den Germaanschen stam. In

die natiën weer komen de electi het sterkst uit bij bepaalde geslachten. Men heeft dorpen, waar van geslacht tot geslacht geloovige naast ongeloofige familiën woonden. Dit wijst er op, dat er in de electi een organisch verband is, en dat deze niet buiten het providentieel bestuur omgaat. Men mag dus vermoeden, dat waar in een geslacht eenmaal electi gevonden zijn, er meer zullen zitten.

Nu komt de Heilige Schrift ons dit bevestigen en leeren, wat wij niet konden weten, nl. dat de kinderen van geloovigen moeten gepraesumeerd worden electi te zijn.

In I Cor. 7 : 14 wordt dit het duidelijkst uitgesproken. Om de vrouw of om den man, die geloovig is, wordt de ongeloofige man of vrouw gerekend mede te behooren tot het heilige erf van Christus; en ook de kinderen uit dat huwelijk geboren behooren er toe; ze zijn *ἅγιοι*; staan in het genadeverbond.

Als iets, wat vanzelf spreekt, deelt de apostel dit mee; wel een bewijs, dat het in de leer der apostelen vaststond. Door de geboorte behooren ze tot dat erf, niet eerst door den Doop.

Maar, zoo wordt de volkskerk geboren. Al wat uit den stamvader groeit, rekt mee.

Hiertegen moet echter opgemerkt, dat de plicht der kerk is censuur te oefenen, die gedurig tot schifting leidt.

De conclusie is dus: dat krachtens providentieele leiding de electi gegroepeerd zijn en dat de geboorte uit geloovige ouders de praesumptie van electie met zich brengt. Daarom moet de kerk nu ook niet gaan visschen, of hier en daar niet een uitverkorene zit, maar de genademiddelen laten rusten op de praesumptie van electie. Eerst door die praesumptie heeft de bediening des Woords beteekenis. Want God alleen redt de zielen; maar gebruikt de bediening des Woords om actu te doen uitkomen, wat potentia verborgen ligt. Ging men dus uit van de veronderstelling, dat men met niet-uitverkorenen te doen had, zoo zou deze gansche bediening een ploegen op rotsen zijn.

Zoo nu is het ook met den dienst der sacramenten. Steeds moet het sacrament bediend op praesumptie van electie. En wel elk sacrament naar zijn aard. Dat, waarbij men passief is, aan elk kind; waar actie noodig is aan meerderen van jaren. Wel met de wetenschap, dat men non electi bedienen kan, maar wetende, dat het dan instrument is tot verharding en veroordeeling.

In de kerk moet dus duidelijk aan een ieder gezegd: Gij verkeert hier als uitverkorene; als zoodanig wordt gij door ons behandeld, daarnaar zult gij ook worden geoordeeld.

Het N. T. gebiedt ons steeds op dit standpunt ons te stellen:

Matth. 19 : 13, 14 (in ons Doopsform. geciteerd). Kleine kinderen worden

hier „burgers” van het koninkrijk der hemelen genoemd. Het gerekend worden tot de kerk hangt dus niet af van bekeering, maar kan ook plaats hebben bij *παιδία*.

Matth. 21 : 16. Hier strekt de Heere het nog verder uit. Van zeer kleine kinderen en zuigelingen wordt gesproken.

Luc. 13 : 34, 35. Niet uit 't woord *τέκνα* valt te argumenteeren; het zijn hier de *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל*; maar dit sluit steeds het jonge geslacht, de generatie er bij in.

De kribbe van Bethlehem heeft in dit opzicht ook hooge beteekenis.

Alle secte, die iemand eerst meetelt van af zijne bekeering, schuift deze geschiedenis op zij. Marcion liet ook den Heere volwassen uit den hemel verschijnen. En 't is consequent. Maar waar men belijdt, dat Christus uit Maria is geboren als kindeke, daar werpt ook Christus zelf die gansche valsche theorie omver. Al lag Hij onbewust op den schoot van Maria, toch had Hij den Heiligen Geest niet met mate. (Joh. 3 : 34.)

Matth. 18 : 1—7 vinden wij ook een verklaring omtrent de *παιδία*.

Hoe dit te verstaan? Niet, dat men kind moet worden, ook niet, dat men zoo nederig moet worden als een kind. Want soms zijn juist kinderen zeer brutaal. Maar gerechtvaardigd moet de overgang van de *παιδία* op „*ἐν τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* (vs. 6). — Nu is het verschil tusschen een *παις* en een *ἀνὴρ* dit, dat een *παις* is een *ἀνὴρ* in kiem.

Het kind heeft het leven in potentia, niet in actu. Het eigen werk van een *παις* is nog niets; maar bij den man is bij het natuurwerk ook zijn eigen werk bijgekomen. *Παις* is dus hij, bij wien het werk Gods nog in kiem is; alle eigen werk moet afgelegd; tot den wortel van zijn leven moet men terug. Vs. 5 is duidelijk uitgesproken, dat ook kinderen leden van Christi Lichaam zijn.

Van de apostelen hebben wij dergelijke uitspraken.

Hand. 2 : 39. De *ἐπαγγελία* is de Godsopenbaring in het O. T. gegeven. Hier gaat ze over in de vervulling, de oecumenische wereldkerk treedt in. En nu zegt Petrus zoo tot de heidenen als tot Joden, dat hun allen de belofte toekomt; en zoo velen er toe geroepen worden (*κλήσις* hier *vocatio externa*). De *τέκνα* worden er bij genoemd. Ook de oecumenische kerk is dus niet saamgelezen uit belijdende personen, maar uit de geslachten. De *τέκνα* zijn de verbindingsleden met de toekomst.

De Dooperschen zeggen: „Nu u, en als gij dood zijt ook uwen kinderen.” Maar dit gaat niet. Volgens hen komt eerst later de *vocatio externa* tot die kinderen, en dan eerst wordt er mee gerekend. Maar dan moet wegvallen *ὃς*: „*καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν*” of „*ὄσους ἂν προσκαλέσθηται*” enz.

1 Cor. 7 : 14 reeds besproken.

1 Cor. 13 : 11. Het verstandelijk inzicht in de waarheid, wat de volwassen mensch heeft, is niet postulaat om in te gaan. De dooperschen zeggen, dat men bewust inzicht moet hebben. De apostel wijst er op, dat er drie stadiën zijn; elk heeft een eigen wijze van bestaan; eigen wijze van *λάλησις* (uiting); van *φρόνησις* (innerlijke zielsbeweging) en *λογισμός* (wijze van het te begrijpen). De bestaanswijze van een *άνήρ* wordt vervangen door die van den *επουράνιος*; hij mag dus ook niet met verachting op den *νήπιος* neerzien.

Ef. 6 : 1. De *τέκνα* worden aangesproken als zijnde in de Kerk; ja hij beschouwt ze te zijn *έν Κυρίω*.

Coll. 3 : 20 nog duidelijker. Van de onderlinge verhouding van de groepen der Kerk is sprake. Allen worden ze genoemd *έκλεκτοί* (vs. 12); allen zijn ze *έν Κυρίω* (vs. 16). En nu volgt vs. 18 de onderscheiding van die menschen *άνδρες, γυναικες, πατέρες, τέκνα, κύριοι* en *δοϋλοι*. Ook dus de *τέκνα* onder de *έκλεκτοι* begrepen.

Tit. 1 : 6. Dit geeft eenige moeilijkheid. Iemand kon nl. ook *τέκνα άπιστα* hebben, en mocht dan niet als ouderling worden aangesteld. Van de openbaring van het geloof der kinderen voor de wereld is sprake, ze mogen niet liederlijk zijn enz. Waar nu hier van een keur sprake is, in dit verband met het ambt, mag men daarbij niet met de potentia rekenen; zulk een kind kan nog wel bekeerd worden, maar er is sprake van de waardigheid van den vader, en dan kan de uitwendige openbaring van het kind den naam des vaders kwaad doen.

1 Joh. 2 : 12, 13. De drie graden van leeftijd worden aangesproken (cf. vs. 9—11), waarmee hij te kennen geeft, dat de kerk uit die drie bestaat. De *τέκνα* zet de apostel voorop, en geeft ze verzekering, dat ze de vergiffenis der zonde deelachtig zijn.

Nemen wij de brieven der apostelen in het algemeen, zoo wordt niet gezegd: sommigen onder u zijn uitverkoren. Maar de geadresseerden worden aangesproken als *πιστοι, άγιοι* en *έκλεκτοι*; en die geadresseerden naar den leeftijd onderscheiden, maar ook telkens de *τέκνα* er bij opgenomen.

Jacobus spreekt ze telkens aan met *άδελφοί*, wat wijst op den innerlijken band van betrekking in het lichaam van Christus, gefundeerd op de gemeenschappelijke geboorte uit God. Cf. 4 : 11, 5 : 7—9, 19. Steeds *άδελφοί* genoemd, ook al dwaalden ze af, en deden ze zonden, en al waren ze *στενχιζόμενοι κατ'άλλήλων*.

Nu bij Petrus. 1 Petr. 1 : 1—4, qualificeert hij de personen, aan wie hij schrijft als *έκλεκτοί*, en wel *κατ' πρόγνωσιν τοϋ Θεοϋ Πατρός*. Ze zijn wedergeboren, worden bewaard tot een kroon; en dat niet deze en gene, maar *ύμεις*, de kring als kring.

Vs. 14 als *άγιοι* moeten ze niet der wereld gelijkvormig worden.

Cap. 2 : 4, 5, alle kwaad moeten ze afleggen, omdat ze ἐκλεκτοί zijn.

vs. 7—9 de tegenstelling tusschen πιστεύοντες en ἄπιστοι. De ἄπιστοι zitten niet in de kerk, maar weigeren tot de kerk toe te treden. Ze worden gesteld tegenover de ὑμεῖς van vs. 9.

II. Petr. 1 : 1 en 2 worden ze aangesproken als een kring, die het geloof ontvangen hebben, (passive dus ; niet : die hun geloof belijden).

Hoewel hij de zonden der Nicolaïeten bestrijdt, spreekt hij ze toch telkens aan als ἐκλεκτοί ἐν Κυρίῳ.

Bij Johannes vinden wij hetzelfde ; vgl. I Joh. 1 : 3, 2 : 2, 3 : 2.

De brief van Judas, hoewel tegen Baal-Peor gericht, noemt ze κλητοί, ἡγαπημένα (ἡγιασμένοι) Θεοῦ Πατρός.

Paulus verstaat de kerk niet op andere wijze.

Rom. 1 : 7 πᾶσι τοῖς ὄσιν ἐν Ῥώμῃ, ἀγαπητοῖς Θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις.

Hoewel in de Corinthische gemeente gruwelijke zonden waren uitgebroken, wordt toch de gansche kring als „geroepen heiligen” aangesproken.

De aanhef van alle brieven is bijna gelijk.

In den Hebreërbrief wordt wel onderscheiden tusschen hen, die nog niet den λόγος δικαιοσύνης hebben en de τέλειοι, maar niet tusschen geloovigen en ongeloovigen (Hebr. 5 : 13, 14).

De conclusie is dus :

In alle apostolische brieven wordt de kring als kerk toegesproken, als het Lichaam van Christus, genomen in den vollen zin van ἐκλεκτοί en ἅγιοι ; alle vermaan en vertroosting wordt steeds op de ἐκλεξίς gebaseerd. Wel is er verschil van meerder of minder ontwikkeling in geestelijke kennis ; maar alle vermaan om tegen de zonde te strijden wordt afgeleid uit hun inzijn in Christus. Die uitvallen uit de kerk bewijzen, dat ze er niet bij behoorden.

De Fideles alzoo zijn de uitwendige bondelingen, als electi genomen, met de praesumptie van electie.

In de derde plaats de quaestie van de censuur.

Wanneer de kerk wordt genomen als de vergadering der geloovigen en onder geloovigen verstaan worden de electi, maar men moet er bij zeggen : met praesumptie van electie, en dit gaat door de geboorte in de geslachten voort, zoo zou de kerk worden ontheiligd, zoo er geen censuur was. Het aantal leden breidt zich al meer uit, en de volkskerk zou daaruit worden geboren. Het geestelijk karakter der kerk ging te loor, het werd een afstamming naar den vleesche. Als onontbeerlijk correctief hoort nu bij de kerk : de censuur. De waterloten snijdt zij uit, om het echte hout te doen doorgroeien.

Daarom beide : ban en tijdelijke censuur. De ban snijdt uit, de censuur laat het levende hout groeien.



Die censuur nu mag niet verstaan als kerkeeraadsban, dan vervalt men tot collegialisme.

Ze moet beschouwd :

1<sup>e</sup> als een daad des Heeren.

2<sup>e</sup> als een daad van den Heiligen Geest in onze consciëntie.

3<sup>e</sup> als een daad van de Kerk, waardoor de Kerk censuur oefent.

Censuur van 's Heeren wege wordt geoeffend :

1<sup>e</sup> door dat God ons de Kerk ontnemt.

2<sup>e</sup> door dat God ons uit de Kerk sluit.

Het eerste als Hij een Geest van afval uitzendt onder de Dienaren, dat ze steenen geven voor brood; of zoo hun getal te klein wordt om de Kerk te dienen.

Dit doet God, die steeds actief is, en hierdoor niet alleen vermaning, maar ook censura oefent.

Het tweede zoo God over ons een geest van verharding brengt.

De censuur van den Heiligen Geest draagt een ander karakter; het is een oordeel in onze consciëntie, gaande over onzen staat en toestand. Het ontnemt ons de vrijmoedigheid om ons aandeel op Zijn heilige tent te preten-deeren, waarmede Hij ons van de sacramenten uitsluit. Nu zijn er velen, die nog niet de verzekerdheid des geloofs verkregen, en daarom zich van de sacramenten uitsluiten. Denzulken moet de betere beschouwing van kerk en sacrament worden voorgehouden. Maar anderen worden aangeklaagd, omdat ze geheime zonden aanhouden; ze moeten tot belijdenis worden gebracht. Doen ze dit niet, zoo moet de uitwendige censuur worden toegepast.

De censuur van de Kerk over wat met opgeheven hand is geschied; en dan nog maar als men daar in verhardt. Niet de intimis.

Deze censuur moet er toe strekken om te zorgen, dat iemand, die gezondigd heeft, nu toch niet komen zal.

Een tweede geval, zoo de Kerk censureert in zake contemptus sacramenti.

De eigenlijke en hoogste tucht hangt dus voornamelijk aan de juiste prediking des Woords en de juiste aandrijving van den Heiligen Geest in ieders persoonlijk bestaan. Geestelijk moet de zaak aangevat. Het werken met uiterlijke tucht werkt verzet; maar geestelijke tucht verteedert de harten, en maakt de consciëntie werkende.

De acties nu, die van de Fideles moeten uitgaan, zijn :

1<sup>e</sup> De Praeparatio. De ratio hiertoe is niet absoluut. Hoe heiliger iemands toestand is, hoe meer de ratio er voor vervalt. Maar relatief heeft de praeparatio haar eisch in de Kerk. 't Idealisme loochent dit. De realiteit zegt het anders. Niet ieder oogenblik leeft een kind van God in Gods gemeenschap.

Eb en vloed is er in het leven der genade. En nu is iedere toestand niet goed om de Bondszegelen te ontvangen. Het leven moet gesterkt. En waar de ziel met de volheid van het Heilige in verband wordt gebracht, moet dit ook bewust gaan. Er moet een toekeering naar God zijn. Daartoe dient de Praeparatio.

2<sup>e</sup> De Accessio. Het Evangelie komt tot ons; maar wij gaan tot het sacrament. Het Evangelie gaat uit tot den onbekeerde, om hem te overrompelen. Maar tot het sacrament gaat men, als men door het Evangelie gevangen is. De accessio is hier noodzakelijk.

3<sup>e</sup> De Receptio en Sumptio. Het 1<sup>e</sup> bij den Doop, waar men passief is, het 2<sup>e</sup> bij het Avondmaal, waar men actief optreedt. Men laat zich doopen, maar gebruikt zelf het Avondmaal.

4<sup>e</sup> De Censuur. Er is nl. een censuur, die instaat tusschen die van den Heiligen Geest en van de Kerk; nl. de censuur der broederen.

Ook is er een ambtelijke bezigheid van de geloovigen, als men opkomt als getuige bij den Doop. De vader houdt ambtelijk het kind ten Doop.

Dan ook: het ambtelijk onder elkaar rondgeven van brood en beker aan het Avondmaal.

Eindelijk kan het ook zijn, dat de fideles als aanklagers tegen hun medebroeders moeten optreden, en geroepen zijn delatio bij den kerkeraad te doen; opdat het Verbond Gods niet worde verbroken.

---

## § 12. *De Effectu Sacramenti.*

„De werking van het sacrament blijft nooit uit, maar is altoos tweeledig, of ten zegen of ten vloek. Ten vloek, d. w. z. veroordeelend werkt het op allen, die in de kerk zijn en er aan moeten deelnemen, maar het niet zoeken; en op hen, die het nemen, zonder uitverkorenen te zijn en zonder dus tot het Lichaam van Christus te behooren, en evenzoo ten deele ook buiten de kerk op de lieden der wereld.

Ten zegen werkt het op de uitverkorenen, en wel in vollen zin alleen op die uitverkorenen, die wedergeboren en bekeerd zijn. In zwakkere mate op hen, die wel wedergeboren, maar nog niet bekeerd zijn, en slechts voorbereidend op hen, die noch wedergeboren noch bekeerd zijn.

De volle werking van het sacrament bestaat hierin, dat de Vleeschgeworden, gekruiste en verheerlijkte Middelaar door den Heiligen Geest op sacramenteel-mystieke wijze zich zelven en in zich zelven al Zijn genadegaven concentrisch aan den geloovige meedeelt en in hem werken doet.

Als gevolg van deze werking wordt dan in verband met het zichtbare teeken het geloof in den geloovige klaarder en zekerder. Voor het bewustzijn richt dit geloof zich concentrisch op de afwassing onzer zonden door het bloed van Christus, en straalt rechtstreeks uit in de gevolgen, die hieruit voortvloeien, hierin bestaande, dat de aldus in Christi bloed gewasschene zijn aanhoorigheid tot God Drieëenig bekent als kind van den Vader, als lid van het lichaam van Christus en als tempel van den Heiligen Geest.

Bij hen, die wel wedergeboren, maar nog niet bekeerd zijn, grijpt dezelfde mystieke werking van den Middelaar plaats, maar zonder dat het geloof, dat actu nog niet aanwezig is, anders dan potentieel gesterkt wordt.

Terwijl eindelijk bij hen, die noch wedergeboren, noch bekeerd en toch uitverkoren zijn, de mystieke actie nog niet kan werken, en de werking van het sacrament dus geen ander is dan voorbereidend voor het geloofsbesef.

---

### Toelichting.

Het sacrament doet altijd zijn werking in bonum of in malum. Dit vooral moet op den voorgrond gesteld. Het neemt een misvatting weg. Velen toch zeggen: De sacramenten zijn niet noodig tot zaligheid; als ik ze gebruik, stel ik me aan het gevaar bloot van ze te misbruiken. Welnu, in dubiis abstine. — Dit fatale syllogisme moet gesubverteerd. De maior, waarvan het uitgaat, moet in den wortel bestreden; alsof nl. het sacrament mij niet aanging, als ik het niet gebruik.

Daarom hier tegenover: Het sacrament doet *altoos* zijn werking, ook op wien het niet gebruikt en wel in de eerste plaats in de sfeer van de kerk, maar ook buiten die sfeer. Als ergens het sacrament bediend wordt, zoo heeft het ook voor den Jood in die plaats beteekenis.

Eenzoo is het met de Bediening des Woords. Want alle schepselen hebben met den levenden God te doen. Waar God verschijnt, brengt dit een obligatie met zich voor alle schepselen. Waar God spreekt, moet ieder luisteren.

Daarom stelt de Heilige Schrift in het O. T. steeds, dat dit woord de gansche wereld bindt. „Hoort gij volken, gij eilanden van verre.”

Als God spreekt, spreekt Hij tot de gansche aarde, want Hij is God.

In het centrum van zijn gezag spreekt God; in Israel in het O. T.; in de kerk onder het N. V.

Hieruit vloeit ook voort, dat waar Christus komt, moet gevraagd: Waar en wie is die Christus? Ieder mensch moet tot Hem komen, en naar Hem luisteren. „Hoort Hem” is het bevel Gods aan ieder mensch, wie ook.

Dat dit de voorstelling der Heilige Schrift is, blijkt uit:

Luc. 2 : 34. De *πτῶσις* staat voorop. De voorstelling is deze: Domme menschen, die kruipen op handen en voeten, ontmoeten op hun weg een steen. De een richt er zich bij op, de ander stoot er zich aan en wordt verpletterd.

Rom. 9 : 33. De *πρόσκομμα* weer voorop. Voor ieder mensch van nature is Christus een *πτῶσις*. Van nature is een geloovige en een verderving volkomen gelijk. 2 Cor. 2 : 16. De *θάνυτος* voorop. De anderen zijn de uitzondering.

1 Petr. 2 : 7—9. De tweeërlei werking van Christus rechtstreeks met de Praedestinatie in verband gebracht.

Hieruit reeds zou men kunnen afleiden, dat dit ook van de sacramenten geldt, maar ten overvloede bevestigt de Schrift het in

1 Cor. 11 : 29 en v.v. Van een *κρίμα*, een discessio in partes is sprake; niet van het laatste oordeel. In den gebruiker van het sacrament moet er een *κρίσις* zijn, een geestelijk oordeel des onderscheids. Doet hij dit niet, zoo wordt hij in plaats van het subject, het object van het *κρίμα*, wat zich openbaart in de *ἀσφύνηαι*, den geestelijken slaap. Worden wij echter subject, zoo worden wij geen object (*οὐ κρινόμεθα*). Nu is deze *κρίσις* heilvol (vs. 32), ze moet gene-

zing aanbrengen. Maar ook kan ze in *κατάκριμα* overgaan, tot eeuwig verderf, gelijk dit het geval is bij de lieden van de wereld.

Derhalve deze drie :

1<sup>e</sup> de *κρίσις*, die in het hart ingaat, leidt tot zelf onderscheiden,

2<sup>e</sup> zoo wij zelf niet onderscheiden, komt het *κρίμα* toch, maar als oordeel, en straf, 't geeselt ons en doet inslapen. Maar ze heeft ook een heilige bedoeling,

3<sup>e</sup> de *κατάκριμα*, die over den *κόσμος* gaat, en over de uitwendige fideles, die zich verhardten tegen de *κρίσις* van den Heiligen Geest.

Hier is het noodig een klein uitstapje te doen naar den Loc. de Novissimis. In de rampzaligheid, en in de gelukzaligheid zijn er trappen.

In de zeven brieven aan de kerken van Klein-Azië, en in de Bergrede wordt het duidelijk geleerd; 2 Cor. 5 : 10 eveneens. En ook tot in de hel gaat de gerechtigheid Gods door.

Nu ook begrijpt men, wat met dit *κρίμα* hier bedoeld wordt.

Een heiden, die nooit van Christus gehoord heeft, zal niet zoo zwaar geoordeeld worden, als een, die wel van Christus hoorde. „Het zal Ninive en Sodom en Gomorra verdragelijker zijn dan ulieden.”

Wie gedoopt is en verloren gaat zal zwaarder oordeel ontvangen.

Wie met bewustheid het Avondmaal schendt, verergert daardoor zijn eeuwige *κρίσις*.

Het *ἴνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* heeft dus wel betrekking op het laatste oordeel, maar op het accessoire, niet op het principale.

Meer verantwoordelijkheid is er voor een heiden, waar Christus' kerk is geplant, dan waar die niet is. Het oordeel is grooter voor hen, die uitwendig in de Kerk zijn, als voor die er buiten staan. Wel kunnen ze er niets aan doen, dat ze gedoopt zijn, maar zegt de Schrift: *εἰς τοῦτο ἐπέθρησαν*.

Komen wij nu in den kring der Christelijke Kerk, zoo hebben wij daar een dubbel *κρίμα*; en wel:

1<sup>e</sup> voor hem, die het niet gebruikt, maar het wel gebruiken moest.

2<sup>e</sup> voor hem, die het gebruikt, maar niet gebruiken mag.

Wegens ignoreering aldus, en wegens vermetel gebruik.

Waarin bestaat dit *κρίμα*?

In het tegendeel van de vrucht van het sacrament.

Zoo het ten oordeel is, zoo scheidt het meer van Christus. Voor hen, die niet in Christus zijn, leidt het tot volharding. Voor hen, die in Christus inzijn, heeft het een slaap ten gevolge, stremming van de levensgemeenschap met Christus, verschrompeling en ontbladering.

Waarin bestaat dan positief het effect van het sacrament? Het kan niet in mirabile quid bestaan, wat nog bij Christus bijkomt. Want in Hem woont al

de volheid Gods lichamelijk (Col. 2 : 9); in Hem zijn alle beloften Gods ja en amen, Hij is het begin en het einde.

Geen tweede verlossingswerk komt nog eens bij het eerste bij; geen transformeeren van het Lichaam van Christus. Al die pogingen van de Roomsche en Luthersche Kerk loopen uit op het plaatsen van een tweede verlossingswerk naast het eerste. Dit is hun grondfout.

Daarom stelde de Gereformeerde Kerk als hoofdregel, dat het Sacrament ons wijst op de afwassing onzer zonden door het Bloed van Christus, d. w. z. het ziet terug op- en vloeit voort uit het eenige verlossingswerk. Dit nu bestaat objectief in het opus Christi, en subjectief in 't opus Spiritus Sancti. Nu nam Rome het sacrament als doublure van het verlossingswerk; nl. het Avondmaal als tweede objectief, en den Doop als tweede subjectief verlossingswerk. (Objectief is het Avondmaal doordien Christus zijn vleesch en bloed doet gebruiken, subjectief in den Doop, als instrument tot wederbaring.)

Tegen een tweede objectief verlossingswerk stelt de Gereformeerde Kerk, dat alles in Christi opus zijn centrum heeft, en tegen een tweede subjectief verlossingswerk dit, dat alle sacrament dient om het geloof te bevestigen. Het veronderstelt dus het geloof, maar werkt het niet. In deze twee lijnen staat dus de casus positie zuiver.

Hieruit volgt deze conclusie: De werking van het sacrament kan alleen plaats hebben binnen de sfeer van het eenmaal volbrachte werk *voor* ons en *in* ons, d. w. z. de sacramenteele werking kan geen andere zijn, dan een werking van Christus in het Lichaam van Christus door den Heiligen Geest.

Wanneer het nu een actio Mediatoris in Corpore Mystico per Spiritum Sanctum is, zoo volgt hieruit, dat de sacramenteele actie geen andere is, dan om het potentieele tot actie te brengen; alleen ontplooiend, nooit „Grundlegendisch”, niet te beschouwen is als een daad onzerzijds, maar van Christus; niet om anderen te bewerken, maar alleen leden, niet door de elementen van het sacrament, maar per Spiritum Sanctum.

Is nu de sacramenteele actie iets gewoons, of iets buitengewoons?

Als toch de actie in het sacrament geen andere is, dan in het gebed enz., zoo kan men zeggen: Ik kan het sacrament wel missen. Er is geen ratio sufficiens.

In welk opzicht nu is de actio Sacramentalis een andere dan de overige werkingen?

Het verschil is tweeërlei:

1<sup>e</sup> In het menschelek leven is er van God rythmus gelegd. Evenals de sabbath een breking brengt in het leven, om dan rijker zijn genadewerking te openbaren, zoo is ook het sacrament een rythmisch ingrijpen in het leven

van de Kerk, waardoor God op andere wijze in sterker mate teweegbrengt, wat Hij gewoonlijk doet. Wijn het leven in Gods kind gedurig zakt, moet er ook telkens een versterking komen; het sacrament is het klinken van den stamvork, om den toon van het leven hooger te doen rijzen.

Dit van de zij van den mensch. Het buitengewone der actie is echter nog iets anders.

2<sup>e</sup> Ons Geloofsformulier zegt, dat de wijze ons verstand te boven gaat; de werking is mystiek van aard, kan niet ontleed.

Het exceptioneele nu bestaat hierin, dat, waar de Christus bij alle andere werkingen van één bepaalde zij ons bewerkt, met een bepaalde genadegave, daar is het Sacrament de concentrische actie van Christus op ons.

In den Dienst des Woords wordt het speciale gegeven; zoo ook in het lijden en strijden des levens.

Het sacrament specialiseert niet; geeft geen enkele kleur, maar de witte lichtstraal. Daarom treedt het menschenwoord geheel er bij terug.

Nu is in alle geloof een dubbele zij, een wortel en een bloem; het inwendige werk des Geestes en wat in ons bewustzijn is ingegaan, en daar gereflecteerd wordt.

Van het wortelwerk kan niets gezegd, niets gespecialiseerd. Maar wel van de bloem, van wat in het bewustzijn gereflecteerd wordt. Dit effect van het sacrament kan wel worden nagegaan.

Deze twee acties nu vallen saam. De ziel wordt in den wortel gevoed met de centrale werking van Christus, en het bewustzijn wordt centraal verhelderd in de aanschouwing van het teeken. Waar die saamwerken krijgen wij de *bevestiging*. In dit denkbeeld liggen beide: het vaster maken in den wortel, en het klaarder maken voor ons bewustzijn.

Omdat de actie van Christus is de geconcentreerde, zoo concentreert ze ook ons besef. Gevolg hiervan is, dat elk sacrament de tegenstelling tusschen het Corpus mysticum Christi en de wereld doet uitkomen. Dit is het, waarom ze „veldteekens” genoemd worden. Die transpositie nu in de sfeer van het Corpus mysticum Christi doet het Middelaarswerk, d. i. het werk om ons tot den Vader te brengen. Dit geschiedt bij alle werkingen speciaal, maar waar Christus ons geloofsbesef concentreert, daar wordt ons geloof doorgehaald tot op God Drieëinig, een geloof, waarbij het kinschap gevoeld wordt, men zich verlost weet, en de inwoning des Heiligen Geestes wordt ervaren. Hier eerst is de instraling van God Drieëinig in ons bereikt.

Dus: in het sacrament werkt Christus, niet door een nieuwe actie, maar op grond van het volbrachte verlossingswerk, objectief aan het kruis, subjectief in de wedergeboorte; onderscheiden van alle andere werking, wijn deze is

geconcentreerd; ze sterkt het geloof in den wortel en in den bloesem. De Christus brengt daardoor het onderscheid tusschen de wereld en het lichaam van Christus tot ons besef, om ons op te leiden tot de aanbidding van den Drieëenigen God; om hierdoor ook het gevoel van de gemeenschap der heiligen te sterken.

---

Deze sacramenteele werking is of volkomen of gebrekkig, en wel gradueel in de trappen of in de deelen.

In de trappen hangt het af van den stand van den Christen. Waar de receptiviteit grooter is, is ook de sacramenteele werking rijker.

Maar wij doelen hier op de ongelijkheid in de deelen.

In de volheid der deelen heeft de sacramenteele werking plaats bij electi, regenerati et conversi; niet bij de electi regenerati non conversi.

De actio sacramentalis bij den Doop is alleen om het geloof te sterken in den wortel, niet in den bloesem, die is er nog niet. Gesterkt kan alleen worden, wat er reeds is.

Toch moet onderscheiden tusschen electi, regenerati non conversi, die tot onderscheid van jaren gekomen zijn en die dit nog niet zijn. Bij de eersten nl. kan het sacrament crimatisch werken, en hen aanklagen om praeparatoir op de bekeering te werken.

In de derde plaats kunnen ze zijn electi, non regenerati. Met een historisch geloof kunnen ze de kennis van het heil deponeeren in hun bewustzijn, zoodat dan de stof aanwezig is, waar men later, als men tot geloof gekomen is, met het bewustzijn zal ingaan. Niet dat het sacrament het geloof zou wekken, maar het levert de bouwstof, die later zal worden verwerkt.

Onze Formulieren laten zich op gelijke wijze over deze quaesties uit.

Zoo de Catechismus :

Vr. 65. Het sacrament is instrument, waarvan de Heilige Geest zich bedient, om het geloof te sterken.

Vr. 66. Niet het sacrament heldert het geloof op, maar de Heere geeft er ons door te verstaan en verzegelt er door de belofte des Evangeliums.

Vr. 75. Hij Zelf spijst en laaft mijne ziel ten eeuwigen leven.

Eenzoo de Confessie :

Art. 33. „Het zijn zichtbare waarteekenen en zegelen van eene inwendige en onzienlijke zaak, door 't middel derwelken God in ons werkt door de kracht des Heiligen Geestes.”

Art. 34. „Maar onze Heere geeft hetgene door het sacrament beduid wordt, te weten de gaven en onzienlijke genaden, wasschende, zuiverende en reinigende onze zielen, enz.



Art. 35. (6<sup>e</sup> al.) Zoo werkt Hij dan in ons al wat Hij door deze heilige teekenen ons voor oogen stelt : hoewel de wijze ons verstand te boven gaat en ons onbegrijpelijk is, gelijk de werking des Heiligen Geestes verborgen en onbegrijpelijk is.

En wat het geconcentreerde der werking aangaat, al. 9 :

„Deze maaltijd is eene geestelijke tafel, aan dewelke Christus zich zelven ons mededeelt met al zijne goederen, en doet ons aan dezelve genieten zoolwel zich zelven, als de verdiensten Zijns lijdens en stervens; enz.

Ook in het Avondmaalsformulier vinden wij deze voorstelling :

In het voorgebed :

„opdat onze bezwaarde en verslagene harten met zijn waarachtig lichaam en bloed, ja met Hem waarachtig God en mensch, dat eenig hemelsche brood, door de kracht des Heiligen Geestes gespijzigd en gelaafd worden.” enz.

En in het prooemium vóór de uitdeeling van brood en wijn :

„zoo laat ons met onze harten niet aan het uiterlijke brood en den wijn blijven hangen ; maar dezelve opwaarts in den Hemel verheffen, waar Christus Jezus is, onze Voorspraak, ter rechterhand Zijns Hemelschen Vaders.”

Als laatste observatie : Waarmee bezoekt Christus ons in het Sacrament ? Wat is met het lichaam en bloed bedoeld ? 't Corpus Christi crucifixum of glorificatum ?

De Theosophen, Vermittlungstheologen en de Luthersche Kerk zeggen het laatste. Het verheerlijkt lichaam bezit een geheimzinnige macht ; buitengewone krachten gaan er van uit.

De Gereformeerde Kerk verwierp dit absoluut. Altoos wordt gedoeld op het corpus crucifixum ; ze deed dit met de bedoeling, om er niet een tweede verlossingswerk van te maken. Het Avondmaal stelt ons juist voor oogen het vleesch als gebroken, en het bloed als vergoten. Het corpus glorificatum kan nooit als vleesch en bloed worden aangegeven. Eo ipso wijst het op den staat van vernedering.

Is er dan maar gemeenschap tusschen ons en tusschen Christi ziel, en niet met zijn lichaam ? — gelijk sommige hyper-Gereformeerden willen. Neen, zoo zouden niet de teekenen genomen zijn, die juist op het lichaam wijzen. De gemeenschap moet gezocht in de Incarnatie, niet in de hemelvaart. Per viam incarnationis nam Christus ons vleesch en bloed aan.

### § 13. *De Sacramentis Praeviis.*

„De voorstelling alsof er ook sacramenten van het werkverbond in het paradijs bestonden. t. w. de boom des levens en de boom der kennis des goeds en des kwaads is met den aard van de sacramenten in strijd.

Wel daarentegen had het genadeverbond ook eer de bediening der vervulling inging, zijn eigen teekenen, die, zonder in den vollen zin des woords met de sacramenten des N. Verbonds op één lijn te staan, nochtans naar den aard der toenmalige bedeeeling gelijksoortigen dienst deden.

Het zwakst komt dit voor de algemeene genade uit bij den regenboog; voor de bijzondere genade sterker potentieel, typisch en praefiguratief in den Doop en het Avondmaal van Israel in de woestijn; in de 2<sup>e</sup> plaats in den zondvloed en den doorgang door de Roode Zee, en 3<sup>e</sup> in de Besnijdenis en het Pascha.

Wat nu die beide laatste teekenen betreft, zoo moet onderscheiden tusschen hun beteekenis voor Israel's uitwendig volksbestaan, en hun beduiding voor het geestelijk Israel. Voor het uitwendig volksbestaan waren ze de aanduiding en verzegeling van Israels oorsprong uit Abraham en van zijn verlossing uit de overheersching van de wereldmacht. Symbolisch daarentegen beduidde dit voor het geestelijk Israel zijn inlijving in het genadeverbond en zijn verlossing van de macht van zonde en dood. Toch dragen ook Besnijdenis en Pascha slechts een voorloopig karakter. Omdat de Messias nog niet in het vleesch was verschenen, de Heilige Geest nog niet was uitgestort, en de Christus nog niet aan de rechterhand des Vaders verhoogd was, kon de Middelaar nog niet in de Besnijdenis en Pascha werken, wat Hij werkte in Doop en Avondmaal.

De Unio Sacramentalis bleef nog uitgesloten; wat niet zeggen wil, dat ook het gebruik van deze teekenen niet van een genadewerking verzeld ging, maar deze werking droeg nog niet het sacramenteel karakter.

---

**Toelichting.**

In deze § is saamgevat, wat aan Doop en Avondmaal voorafging.

Waren dat sacramenten of niet?

Coccejus leerde, dat het genadeverbond in verschillende perioden in langzaam proces tot ontwikkeling was gekomen; het was voor hem een steeds hooger opgaand terrein, het laagst in het paradijs, hooger bij Noach, nog hooger bij Abraham en Mozes, het hoogst in het N. V. — Bij al die procédés nu nam hij sacramenten aan. De boom des levens en die der kennis in het paradijs, de hemelboog, sabbath, besnijdenis en pascha enz.

De quaestie is dus: in hoeverre waren er vóór de instelling van Doop en Avondmaal sacramenten?

De Roomsche en Luthersche kerk zeggen altoos: Er waren geen sacramenten. De Gereformeerde kerk neigde altoos de vraag toestemmend te beantwoorden, maar haar wijze van verdediging was niet gelukkig.

Het punt van verschil ligt in de quaestie van het O. en N. Verbond. Deze wordt bij Rome beheerscht door de leer van de kerk. Rome kan geen kerk aannemen dan achter den Pinksterdag. En wijl nu de sacramenten zijn kraantjes, waardoor het aroma uit de kerk naar buiten vloeit, kunnen ook de sacramenten vóór dien tijd niet hebben bestaan (let op de herhaalde aanwijzing der Formulieren, dat de kerk bestond van den aanbeginne der wereld.)

De diepste grond van deze controvers is: Of men leeft uit het Decreet, uit Gods Woord, dan wel uit de feiten, de realiseering van Gods Woord. Rome stelt het laatste, de Gereformeerde het eerste; niet uit de feiten, maar uit Gods Woord. Het raadsbesluit is een scheppingswoord Gods, waaruit ik word geboren, wedergeboren, gerechtvaardigd, geheiligd en al wat ik eens zijn zal.

Zoo men nu door de Vleeschwording en Bloedvergiëting zalig wordt, dan natuurlijk was er onder het O. V. geen kerk, en had men geen deel aan Christus.

Maar hiertegenover zegt de Gereformeerde kerk: niet uit het feit van geboorte en kruisdraging, maar uit het Woord, dat God gesproken heeft, wordt men zalig, uit Zijnen raad.

Dus: 1<sup>e</sup> het leven uit Gods Woord.

2<sup>e</sup> dientengevolge de kerk van af den aanvang der wereld.

3<sup>e</sup> dus ook onder het O. Verbond werkingen van Gods genade.

De Roomsche kerk nu kon met hare leer der transsubstantiatie in het O. V. niet terecht.

Evenmin de Luthersche kerk met die der consubstantiatie. Geen sacrament is mogelijk, zoolang Christus niet vleesch geworden is.

De Roomsche kerk kwam tot deze tegenstelling, dat in het O. V. de teekenen werkten: *ex opere operantis*, in 't N. V. *ex opere operato*; dat ze

onder 't O. V. gratiam figurant, non exhibent; en dat ze bedoelden de mundities corporis, en niet de mundities animi.

Een ander uiterste is de voorstelling van die Gereformeerden, die elk onderscheid tusschen de sacramenten van het O. en N. V. opheffen, en ze op één lijn stellen. Maar zodoende vernietigt men het sacrament. Men sluit n.l. uit het sacrament de actie van den verhoogden Middelaar uit, dat juist, wat de mystieke kant is van het sacrament. Zoo kwam men er toe de bloot symbolische voorstelling aan te nemen, waarbij de bezegeling en geestelijke werking wordt ter zijde gezet.

De rechte lijn heeft er oog voor, dat het genadeverbond in de twee bedelingen van Schaduw en Vervulling één zelfde strekking heeft; maar dat het verschil bestaat van Voorbeduiding en Verwerkelijking; en dat dit verschil ook bij de sacramenten moet worden gezocht.

II. De vraag is, hoe men te denken heeft over de z.g.n. Sacramenta Foederis Operum, waaronder men dan verstaat „den Boom des Levens”, en „den Boom der kennis des goeds en des kwaads”.

Het begrip van sacrament en van werkverbond sluiten elkander uit; de voorstelling, alsof er toen reeds sacramenten waren, heeft dus geen zin:

1<sup>e</sup> Wijl alle sacrament een objectieve bij een subjectieve werking voegt, en in het werkverbond is er niet dan een subjectieve werking. — In het paradijs is een wonder ondenkbaar; geen herstel door een ingrijpende daad is mogelijk zonder zonde. In normalen toestand heeft alle werking plaats subjectief, door inwerking op den persoon zelf. — Daar nu het sacrament juist de aanduiding, de vertooning, symbolische afschaduwing, bezegeling is van objectieve genade, kan het ook niet in het werkverbond worden gedacht.

2<sup>e</sup> Het sacrament is gebonden aan den Middelaar. Hij is het heil objectief genomen. Waar het heil objectief in den Middelaar buiten ons ligt, en het sacrament juist afhangt van de actie van den Middelaar, zoo is het onmogelijk van een sacrament in het werkverbond te spreken, wijl er geen Middelaar is. Werkverbond en sacrament sluiten elkander uit.

Zoo men dus in à Mark, Brakel enz. leest, dat die boomen sacramenten waren, zoo heeft men dat met critiek te lezen.

Na die afbrekende critiek moet ook weer opgebouwd.

Die boomen in den hof hadden wat te zeggen. En al waren ze geen sacramenten, toch waren ze wel signa. Geheel valsch is echter de conclusie: de sacramenten behooren tot het genus: signa, de boomen waren signa, dus waren die boomen ook sacramenten. Ze waren geen signa van gegevene genade, maar van iets, wat men schuwen moest. Beide zijn ze signa, maar andersoortig, samenhangende met de geaardheid der beide Verbonden.

Van den arbor vitae wordt gesproken: Gen. 2 : 9, 3 : 22. en Op. 2 : 7. Op iets dergelijks wordt gewezen Ez. 47 : 12.

De boom des levens wordt genoemd met den boom der kennis in Gen. 2 : 9. Een zelfde tegenstelling vormen ze, die men ook heeft in het *zijn* en het *bewustzijn*, de grondtegenstelling van alle existentie.

Gen. 3 : 22 wordt gezegd, dat God Adam verhinderde te eten van den boom des levens.

Eindelooze verhandelingen zijn over deze plaatsen geschreven. Ieder man van wetenschap had er zijn eigenaardige denkwijze over. Toch kwam men niets verder. Juiste kennis er van kan men niet krijgen; daartoe mist men de noodige gegevens.

Toch kan men uit de gegevens wel een en ander afleiden.

Theosophen, Pantheïsten, Roomschen en Lutherschen hebben gesproken van medische vruchten, die kennis van goed en kwaad en het leven zouden hebben verschaft. Stof en geest laat men in elkander opgaan. Als dit het geval was, zou het geen zonde geweest zijn van deze boomen te nemen.

Hierop dient nadruk gelegd: Wat door den boom des levens en den boom der kennis werd aangeduid, waren beide zaken, die de mensch hebben moest.

Het was niet kwaad, dat hij kwam tot kennis van goed en kwaad, maar wel, dat hij langs ongeoorloofden weg tot die kennis zocht door te dringen. En dat nu was Adams zonde. Met de daemonische machten mag men zich niet in rapport stellen. Niet door tegenstelling van het kwaad, mag men het goed leeren kennen. Maar omgekeerd: door de tegenstelling van het goed het kwaad.

Is die boom des levens, waarvan men niet eten mocht, zoo, dat men het eeuwige leven door het eten zou hebben verkregen? Neen. Nadat Adam van den boom der kennis gegeten had en den dood was toegevallen, werd hij zoo begenadigd, dat hij leeft in eeuwigheid. Het genadewerk zou overbodig geweest zijn, zoo die boom hem hetzelfde had kunnen verschaffen.

Alleen komt de tegenstelling tot zijn recht, zoo men den boom des levens evenzoo opvat, als den boom der kennis, d. w. z. als signum; dat n.l. de mensch er aan moest gekend worden, wat zijn innerlijk bestaan betreft. Liep hij in de wegen Gods, zoo zou hij uit God de kennis en het leven verkrijgen, niet uit de wereld.

Er is een tweërlei levensbron: de waarachtige in God, en een in den *κόσμος*. Daarom nu waren deze twee boomen een signum. Ze moesten den mensch tarten, wat hij doen zou. Zoolang hij in God zijn bron vond, ging de mensch niet tot den boom. Maar toen de duivel tot den mensch kwam, ging hij er naar uit. Hij kreeg kennis; maar de valsche, van het kwaad tot het goed.

Eerst moest de mensch eten van den boom der kennis, vóór hij van den boom des levens eten kon. Eerst moest hij in zijn bewustzijn vervalscht zijn, vóór hij in het leven vervalscht kon raken. En om te eten van den boom des levens, moest eerst het bewustzijn vervalscht zijn door het eten van den boom der kennis. Nauwlijks is dan ook zijn bewustzijn vervalscht, of God komt tusschenbeide. De boom des levens moet bewaakt. De zonde n.l. in zijn bewustzijn ingedrongen, mocht niet in zijn *zijn* worden overgebracht. Anders had hij niet meer gered kunnen worden.

Dit is het verschil tusschen den duivel en den mensch. De duivel heeft de zonde ook in zijn *zijn*, de mensch alleen in zijn bewustzijn. Maar met zijn *zijn* was hij ook aanstonds van God afgevallen, zoo hij van dien boom des levens gegeten had.

Wat zien wij nu in het eeuwige paradijs?

Ook daar staat de boom des levens, en wordt gezien de ruiter op een wit paard, die genoemd wordt het Woord Gods (Op. 19: 11—16). Van Gods wege wordt een gegeven, die de wijsheid en het eeuwige leven is, door wien wij erlangen, wat wij in ons zelf niet hebben; Hij is voor ons het bewustzijn en het zijn, en zijn denken wordt ons denken en zijn leven ons leven.

Op deze wijze nu is geen verklaring gegeven van de twee boomen, maar toch geeft deze opvatting een goeden zin. Ook wordt bevestigd, dat alle sacramenteel denkbeeld wegvalt, maar dat men met signa te doen heeft, behoorende bij het werkverbond. In het genadeverbond is het: ik ben dood, arm en ellendig. De sacramenten zijn signa van wat mij rijk en levend maakt. In het werkverbond omgekeerd: Gij hebt alles, pas op! Neem niets aan, wat niet bij u hoort. Het signum is er dus waarschuwend, om te doen opschrikken en terug te doen vluchten tot onzen God.

Verkeerd is het de teekenen der boomen op één lijn te stellen met den regenboog; maar ook om 't signum van den regenboog met besnijdenis en pascha gelijk te stellen.

In het genadeverbond moet men wel onderscheid maken tusschen de algemeene en de bijzondere genade.

Na den zondeval komt er genade en deze is krachtig tot haar doel alleen in het genadeverbond in engeren zin; maar een schijnsel heeft ze, dat in breeder kring uitstraalt; dat is de algemeene genade, rakende al wat menschelijk is.

Nu is de regenboog het signum van de algemeene genade. Alle menscheijke kunst en alle geluk is in dien regenboog gesymboliseerd.

In Gen. 9 wordt uitdrukkelijk vermeld, dat God met het gansche aardrijk, ook met de beesten des velds dit Zijn verbond sluit. (vergelijk vs. 9—15).

De regenboog wordt gesteld tot een  $\text{☉}$  van dit verbond. Van een sacrament is echter geen sprake.

Dit genadeverbond der algemeene genade is niet aanstonds na den val gesloten. Hierop dient gewezen. Alle perioden mogen niet met elkander verward worden. Het coccejanisme zou men daardoor juist voet geven.

Het genadeverbond is begonnen aanstonds na den val, maar nog niet in den vorm van een verbond. De verbondsvorm trad eerst bij Abraham op.

Vóór Noach nu had men twee soorten van menschen, begenadigden en absoluut-onbegenadigden. Schrikkelijk brak de ongerechtigheid los; een verdierlijking had plaats, een uitbreken der goddeloosheid met reusachtige krachten.

Dit gansche geslacht werd vernietigd in den zondvloed. Acht werden begenadigd, en in hen ook hun zaad. Alle tegenwoordige menschen zijn door de ark gered; allen zijn ze begenadigd. Met alle menschen is dit verbond gemaakt, met den Chinees zoo goed als met den Europeaan; ook met de beesten.

Bij de beoordeeling der verhouding van de Christelijke Kerk en de heidenen moet men daar wel mee rekenen. De heidenen staan in het algemeen genadeverbond, de grondslag, waarop het bizonder genadeverbond rust. Kunst en wetenschap komt daar juist sterk tot ontwikkeling, en moeten voor dien dienst des Heeren worden opgeëischt. Daar ligt de knoop, waardoor het Christelijk leven met het wereldleven in verband komt. Hier is de onderstbovenkeering van de doopersche leer.

In het teeken van den regenboog is dit reeds aangegeven. De regenboog is een natuurproduct; een pracht in de natuur; ontstaande door een worsteling van licht en duisternis; de duisternis is er draagster van het licht, in zijn pracht-harmonieën van lijnen en kleuren. Evenals nu hier de zon haar stralen werpt in deze watermassa, zoo ook straalt de genade Gods in de verdervende macht van het kosmische in: de vernielende macht, die in de natuur ligt, wordt getemperd. Dit is het algemeen genadeverbond, dat met de zaligheid niets te maken heeft.

[Sommigen hebben de rokken van Adam en Eva als sacramenten voorgesteld; maar dat kan niet. Als deel wordt aangegeven de bedekking der schaamte. Wel ligt er in het omhangen met vellen van een geslacht dier een gedachte, die ook bij den offerenden Israëliet wel zal zijn opgekomen. Ook waar Christus, werkzaamheid is, het omhangen met het kleed der gerechtigheid, daar is er analogie. Maar deze analogie bestaat tusschen alle feiten in de Openbaring. Het sacramenteel karakter ontbreekt geheel. Niet eens wordt gezegd, dat deze rokken een teeken zijn].

Nu komen wij tot den zondvloed zelf, den doorgang door de Roode Zee, de wolkkolom, het manna en de steenrots.

In I Petr. 3 : 20 wordt gezegd, dat de Zondvloed *τύπος τοῦ βαπτίσματος* is.

De Christus heeft behalve door de *ἑνσαρκωσις* ook vóór dien tijd als *πνεῦμα* gewerkt (cf. 1 : 10, 11). De proënsarcotische Messias heeft als *πνεῦμα* reeds het Evangelie verkondigd in de profeten, zoo ook in Noach, toen hij predikte aan hen, die nu *ἐν φυλακῇ* zijn. Maar ze verzetten zich, niettegenstaande God 120 jaar wachtte. Die prediking lag toen in de ark, die gebouwd werd, waarin niet meer dan acht ten einde toe behouden werden (*διεσωθήσαν*). Maar hetzelfde water, dat de ark optilde, was ten verderve aan alle anderen, dus type van Christus, die is een reuke des doods en een reuke des levens. (2 Cor. 2 : 16.) Gelijk nu het water van den zondvloed den Christus praefigureerde, is *τὸ βάπτισμα*, ook in het water bestaande, een posttype van Christus. Gelijk Noach opstond uit den zondvloed, zoo ook is Christus opgestaan. Gelijk Noach door zijn opstanding allen redde, evenzoo Christus de zijnen door zijn opstanding.

Vergelijk nog 2 Petrus 2 : 5.

Tweede type: Doorgang door de Roode Zee (1 Cor. 10 : 1—7).

Paulus spreekt van het Avondmaal. In de kerk van Corinthe was er misbruik ingeslopen. Van hun Avondmaal maakten ze feestmaaltijden.

Dit kwaad tast Paulus aan, en wijst hen, op wat met Israel is geschied. (vs. 1—4). Maar wijl ze niet letten op de mysteriën, vielen ze bij duizenden in de woestijn. En in die geschiedenis ligt gepraefigureerd, wat nu geschieden zou (vs. 6).

In dezen brief nu legt Paulus den nadruk op de tegenstelling tusschen den heiligen eeredienst van Christus en den dienst van de heidensche afgoden. De Christenen moeten zich afzonderen; hun doop maakte een scheiding tusschen hen en de afgoderijen. Dit nu was met Israel ook geschied. Aanvankelijk was het in de heidenwereld opgenomen, maar God is tusschenbeide getreden en heeft die twee gemengde bestanddeelen uit elkander getrokken, heeft Israël overgebracht op een terrein met hun God alleen in de woestijn. Israël was van Egypte gescheiden door het waterbad in de Roode Zee. Dezelfde wateren, Israël ter behoudenis, waren den Egyptenaren ten verderve geworden.

Nu wordt vs. 1 ook nog genoemd de *νεφέλη*, in vs. 2 gerepeteerd.

De ratio van de *θάλασσα* is duidelijk, van de *νεφέλη* is een andere.

Daarin was de Engel des Heeren, die des nachts lichte en des daags ze bedekte. De praesentie van Christus werd er in gevoeld. Uit die wolk nu kwamen somatische druppelen, waarin niet iets geestelijks zat, maar den Israëliet een tastbare gemeenschap gaf met die wolk, waarin de tegenwoordigheid des Heeren was.

Evenals nu in het Avondmaal brood en wijn mij tastbaar toekomen, en



tastbare gemeenschap geven met Hem, die ze uitreikt, zoo waren ook de druppelen bewijs en tastbare gemeenschap met den Christus, wiens heerlijkheid in de wolk was. Daar nu het sacrament van den Doop voorportaal is van het sacrament des Avondmaals, en daarin druppelen gesprenkeld worden, verbindt Paulus deze wolk nog enger met het sacrament van den Doop. In de bedruppeling van heel Israël door die wolk lag een doop aan dat gansche volk toebediend, en wel *εις Μωσιν*, d. i. gelijk vroeger hun leven en streven geweest was in den *κόσμος*, zoo is nu Mozes, die *μεσίτης* was, de voorbeelders van den *Μεσίτης* vóór zijn Vleeschwording.

Nu viel die tweeërlei Doop saam, de doorgang door de Roode Zee, en het gaan onder de wolk. Het eerste wijst op het afscheiden van de wereld, het tweede ziet op de positieve gemeenschap. Dit positieve lag niet in den zondvloed en in den doorgang door de Roode Zee; wijl het positieve is, moest het ook vooropstaan.

Van den Doop gaat Paulus nu over tot het Avondmaal (vs. 3 en 4).

Dit Sacrament had ook een praefiguratie en wel in het manna en de steenrots. 't Manna was type van het ware brood des levens (Joh. 6).

Bij het „zij dronken allen uit de geestelijke steenrots, die volgde,” zinspeelt Paulus blijkbaar op de legende in de Joodsche wereld destijds, alsof er een zekere rotssteen zou zijn geweest, die met het volk zou zijn meegetrokken; niet een wezenlijke rotssteen, maar een door wondermacht in het leven geroepen. Later is die verdwenen, zegt men. Evenals er Christophanieën waren in den vorm van een engel, zoo was dit een Christophanie in den vorm van een rotssteen.

Een element van waarheid ligt hierin.

De Joden trokken van plaats tot plaats, en herhaaldelijk vloeide er onverwacht water uit de rots, tengevolge van een slaan. Dit water was voor de vaders een type, hoe uit Christus tengevolge van het lijden des kruises voort zou vloeien de drank des eeuwigen levens. Of gelijk de kanteekening zegt, dat Israël op zijn Messias slaan zou, als op den Man van smarten, waardoor de geestelijke drank uit Hem vlieten zou.

Die *πέτρα* was hen volgende. Door de gansche woestijn heen waren er rotsachtige verheffingen. De geestelijke beduidenis, die in het uitvlieten van het water lag, trok met Israël mee. Telkens deed Gods wondermacht er water uitvlieten. „En de rotssteen was Christus” is parallel met: „Dit is mijn lichaam”.

Dus liggen in de Roode Zee en den Zondvloed twee praefiguratieve typen van den Doop, in zooverre die een scheiding tusschen Gods volk en de ongeloovigen te weeg brengt; en een praefiguratief van Doop en Avondmaal in het druppelen van de wolkkolom eenerzijds en anderzijds in het eten van het manna en het drinken van het water uit den rotssteen.

Nu de derde groep: Besnijdenis en Pascha.

Van de vorige zijn ze allereerst al hierin onderscheiden, dat God ze instelt, maar van menschen laat aanrichten.

Daarom zijn ze niet maar praefiguratief, maar praesacramenten; de sacramenten zelve schaduwen ze af; niet blootelijk dezelfde zaak, die door de sacramenten afgebeeld wordt. Het waren nog niet volgroeide sacramenten, maar naar gelang van Israëls toestand waren ze hetzelfde, als wat Doop en Avondmaal later werden.

Intusschen is dit een moeilijkheid, dat onder Israël andere dingen plaats hadden; de wassing b.v., den priesters bij de intrêe in hun ambt bevolen, die ook in onderdompeling bestond. Ook staan die lustrationes met den Doop in oorzakelijk verband; als later een heiden in Israël werd opgenomen, werd ook hij gewasschen ten teeken van de aflegging der geestelijke onreinheid. De Doop van Johannes sluit zich hierbij aan, en zoo gingen ze over in den Doop, door den Heere ingesteld.

Zoo ook wat het Avondmaal betreft.

Geen lam wordt meer geslacht, maar brood en wijn gebruikt. In de paaschinstelling is van geen wijn sprake, maar op het kleine stuk vee wordt alle nadruk gelegd.

Andere ceremoniën, de offermaaltijden b.v. hadden meer overeenkomst met het Avondmaal.

Hierop moet geantwoord, dat heel de bedeeling van Israël schaduwachtig was, en dus de gansche ritus een praefiguratie van het heil in Christus; dus ook voorzoover dit heil geconcentreerd ligt in de sacramenten, waren ze praefiguratien van de sacramenten.

Maar besnijdenis en paaschlam dragen daarom een heel ander karakter, wijl deze twee voor het gansche volk zijn ingesteld, om door het volk zelf verricht te worden, als opzettelijke teekenen, aanduidende den uitgang uit de heidensche wereldmacht. Beide duiden op de separatie van Israël en de volken. Wij zien dit bij Abraham. De besnijdenis is een teeken des Verbonds met Abraham en zijn zaad, een onderscheidingsteeken. Zoo ook is het pascha een ingestelde ceremonie, om den doorgang door de Roode Zee af te beelden, waardoor Israël van Egypte werd verlost.

Daartoe nu strekte geen andere ceremonie. Wel de wassing der proselieten door de Rabbijnen, maar die is niet in de Schrift geboden en komt dus niet in aanmerking. Maar, waar de wasschingen „inner-Israëlitisch” waren, daar zijn besnijdenis en paaschlam de groote grenspalen, die evenals Doop en Avondmaal het volk scheiden van de wereld daarbuiten. Zoo zijn deze twee

gansch analoog en liggen besnijdenis en pascha met Doop en Avondmaal op één lijn.

### *De Besnijdenis.*

De besnijdenis wordt in het Hebreeuwsch uitgedrukt door den stam מל, waarschijnlijk overeenkomende met den radix van ons *malen, molere, demoler*, enz., beteekenende: verpletteren, verbrijzelen, In verlengden vorm heeft men מהל, vanwaar מהל = besnijder. De besnijdenis heet מילה, of ook tegenwoordig מילה.

Tot op zekere hoogte is het een verschijnsel, dat uit de natuur voortkomt. In heete luchtstreken worden vuile vochten door het praeputium opgehoopt, die zweren ten gevolge hebben. De besnijdenis nu voorkomt dit. Daarom is ze niet een absoluut, — maar relatief menschelijk verschijnsel op de Zuidzee-eilanden, onder Amerikaansche stammen, en voornamelijk in het Oosten gevonden. Ook de Egyptenaren kenden ze van ouds, evenwel niet als volks-, maar als priestergebruik. De Mohamedanen leiden hun besnijdenis af van Ismaël, die op Gods bevel besneden werd.

Een dispuut ontspoon zich over de vraag, of de Egyptenaren de besnijdenis van Abraham leerden kennen, of omgekeerd. Van orthodoxe zijde beweerde men natuurlijk het eerste. Evenwel wijzen documenten het uit, dat dit niet kan. Daarom zegt de nieuwere critiek, die Abrahams geschiedenis mythologiseert, dat Jozua in de woëstijn de Egyptische gewoonte zou hebben geïmiteerd.

De moeilijkheid moet zóó worden opgelost.

De besnijdenis is niet het eerst door God aangeduid, maar aan de menschelijke natuur ontleend. Deze natuurlijke trek nu is door God niet vernietigd, maar veredeld. Ook de Doop en de Coena zijn niet iets nieuws. De kracht van de besnijdenis in Israël lag dan ook niet in de nieuwheid, in de inventie, maar in de instelling Gods, die een belofte verbond aan de gehoorzaamheid. Dat God die algemeen in de menschelijke natuur opgekomen trek tot ordinantie stempelt, is het, wat het tot eigenaardig teeken van het genadeverbond maakt. Anders zou het, als het in de zaak zelve lag, iets contra naturam hebben moeten zijn. De bedoeling Gods was, Israël af te zonderen, opdat het in het einde van zijn loop de vrucht zijner moeite in de schuren der volkeren zou indragen. Daarom gaat het niet tegen de natuur in, maar is het herschepping, verfijning van wat in de natuur in grondtrek aanwezig was.

Tegen de moderne critiek moet gezegd, dat de besnijdenis in Israël krachtens Gods ordinantie bestond; het was gebod voor het gansche volk, gelijk nergens elders; het volk in zijn geheel was een koninklijk en priesterlijk volk.

De ordinantie leest men Gen. 17 : 11—14; terwijl het Lev. 18 : 23 nogmaals herhaald wordt. Hier is ook sprake van de besnijdenis van boomen. Drie jaren waren de boomen voorhuidig, en mochten de vruchten niet gegeten, in het 4<sup>e</sup> jaar waren ze heilig den Heere, eerst in 't 5<sup>e</sup> jaar waren ze voor 's menschen gebruik.

Wat de bijzonderheden aangaat, zij opgemerkt :

1<sup>e</sup> dat de besnijdenis alleen aan de mannen werd voltrokken; niet aan de vrouwen (gelijk o.a. in Ethiopië). De man wordt besneden als mensch, terwijl de vrouw in hem begrepen is;

2<sup>e</sup> zij werd voltrokken op een van God bepaalden dag: „ten achtsten dage”. Aan de heilige cyclus van het 7 tal dagen sloot het zich aan;

3<sup>e</sup> zij was niet beperkt tot de uit Abraham geboren, maar gold ook voor wie in zijn huis woonden, en later als vreemdelingen tot het volksverbond uit eigen beweging zouden toetreden; (Proseliëten)

4<sup>e</sup> was niet noodwendig tot zaligheid; kinderen, die vóór hun achtsten dag stierven, waren niet besneden; ook niet de vrouwen; en nergens blijkt, dat de besnijdenis met die bedoeling is toegepast;

5<sup>e</sup> de besnijdenis deed het priesterlijk karakter van het volk hierin het sterkst uitkomen, dat de besnijdenis door den pater familias werd verricht; in eigen huis. De moeder kon subsidair optreden (cf. Ex. 4 : 26. Zippora besnijdt, waar Mozes doodelijk ziek ligt). Ook op den Sabbath ging de besnijdenis door. (Joh. 7 : 23).

Wat de operatie betreft, zoo wilden sommige Joden later hun besnijdenis vernietigen. In Paulus' brieven leest men vaak, dat ze een voorhuid aantrokken, voornamelijk in tijd van vervolging. Dit kon wijl de voorhuid niet werd afgesneden, maar ingesneden.

Om den zin der besnijdenis te verstaan, zijn van het hoogste belang de plaatsen Deut. 10 : 16 en 30 : 6, waar sprake is van de besnijdenis van de voorhuid des harten. Dat is het eigenlijk, waar het op aan komt. Hoewel God het Israël verordende, besneed God eigenlijk. De dooding van alle werkheiligheid, de rijkdom der genade ligt hierin; God verloor ze, en daarom moeten ze besnijden de voorhuid van hun hart; maar dit doet God zelf en nu eerst worden ze in staat gesteld God lief te hebben.

In Jer. 4 : 3 is het op gelijke wijze uitgedrukt; terwijl men Jes. 6 van een „onbesneden zijn van lippen” leest,

De besnijdenis bedoelt dus het wegnemen van een oorzaak van onreinheid.

In het N. T. is die gedachte klaar opgenomen Rom. 2 : 28, 29 vergelijk bij vs. 29 Deut. 30 : 6).

Evenzoo Rom. 4 : 9—13. De besnijdenis qua talis brengt niet heil, maar is

aanduiding van een geestelijk heil. Paulus neemt dit mystice, omdat gerekend wordt naar de gerechtigheid, die reeds geschonken was, en die voor diegenen die in Abrahams voetstappen wandelen.

In Philip. 3 : 3 is dezelfde geestelijke duiding.

Evenzoo Col. 2 : 11. Hier zien wij, dat het praeputium representeert het *σῶμα τῆς σαρκός*; niet de teelkracht, niet het vleesch in tegenstelling met de ziel, maar het lichaam in dienst der zonde. De besnijdenis nu, die in het praeputium deze gedachte inlegt, en in de afsnijding daarvan de wegneming door den dood afteekent, geeft dus te kennen, dat die mensch zich zelve in de besnijdenis ter dood veroordeelt, zijn menschelijke kracht opgeeft, om zich in het geloof te werpen op de kracht Gods. Daarom wordt in Rom. 4 het geloof van Abraham ook verklaard als een gelooven in God, die de dooden levend maakt. Niets verwachtende van eigen kracht, geloofde hij in God. Nu geloofde hij in de voorhuid zijnde, maar de besnijdenis ontving hij als teeken van wat het karakteristieke van zijn geloof uitmaakte.

Nu voegt Paulus er aan toe, dat wij in de besnijdenis van Christus besneden zijn, n.l. dat, toen Christus besneden is, wij met Christus besneden zijn in Zijne besnijdenis. Wilt Christus plaatsvervangend optreedt, als Hoofd voor Zijn lichaam, hing daar alles aan, of Christus werkelijk ons Hoofd wierd. Daarom moest de aansluiting aan ons geslacht volkomen geschieden, door Zijn geboorte uit een vrouw, en dat op die plek in Israël, door God verordend. En nu moest Christus om alle gerechtigheid te vervullen, ook de besnijdenis ondergaan.

In Gen. 17 : 11 wordt de besnijdenis gesteld tot teeken van het Verbond, niet een ceremonie gelijk de andere, maar daarvan onderscheiden, en wel in dier voege, dat het niet enkel is een type, maar ook teeken.

Alle ceremoniën waren typen, *σκιαι*, maar een *תּוֹט* is teeken van wat *is*, niet van wat zijn zal. De regenboog b.v. is een teeken van een bestaande barmhartigheid. Nu is echter ook in 't O. T. alle teeken tevens type. Voorzover de besnijdenis type was, doelde ze op Christus, en duidde ze aan, dat Christus alleen door bloedstorting ons zou kunnen verlossen; dat Christus m. a. w. den dood moest ondergaan. Vandaar dat Paulus Rom. 4 : 25 het voorgaande met Christus' dood in verband brengt.

Maar nu lag er in de besnijdenis ook een teeken van iets bestaands.

En wat bestond? Dit, dat God de Heere is de Afsnijder van alle ongerechtigheid in ons, en het leven er voor in de plaats brengt; en dat daar alleen zaligheid is, waar men zich door God laat besnijden, en door het geloof uit God het leven ontvangt.

Een derde element nu bij elk teeken is het paraenetische. De besnijdenis is teeken van het genadeverbond, waarin de verzegeling van Gods werk ons

wordt gegeven, maar ook gehoorzaamheid van ons wordt gevraagd. Dit zien wij duidelijk Deut. 30 : 6; het liefhebben van God is vrucht. Komt er dit dan nu zoo bilateraal bij? Neen, de paraenese is nooit anders dan de aanduiding van het spoor, waarin God zelf Zijn kinderen doet wandelen, van de vrucht, die God bereid heeft en doet voortkomen in het hart van Zijn kind. Het is dus de subjectieve zij, van wat objectief door God gegeven is. Wat objectief door God in de besnijdenis is gegeven, wordt subjectief bevolen: gij zult besnijden. Maar ook dit Woord is van God; deze paraenese is Goddelijke besnijding.

Nu de beteekenis der besnijdenis voor Israël als nationaal volk en voor het geestelijk Israël in den volksstaat.

Ten opzichte van den nationalen staat van Israël beschouwd, had dit praesacrament een physische beteekenis; het bevorderde n.l. de reinheid, brak den valschen prikkel, en was bevorderlijk om een groote nakomelingschap te geven. Ook had het een nationale beteekenis, wijl Israël als koninklijk en priesterlijk volk aan alle personen de besnijdenis voltrok.

Nu vertoont Israël onder de volken een verhoogd volksleven, een rijker ontwikkeling dan ergens elders. En dat verheven zijn boven de besmetting van andere volken werd gesymboliseerd door de besnijdenis.

De beteekenis voor het geestelijk Israël is reeds besproken, toen dit praesacrament is beschouwd als teeken en type van het genadeverbond.

In welk verband nu staat dit praesacrament tot den Doop?

Als het formulier zegt, dat de Doop in plaats van de besnijdenis is gekomen, is dit niet geheel juist. De besnijdenis is niet geheel hetzelfde als de Doop. De Doop toch is niet type, maar alleen teeken; niet alleen signum signans, maar ook signum exhibens, wijl de Middelaar nu verhoogd is. Toch ook loopen beide parallel; zoowel bij den Doop als bij de besnijdenis is de wegneming van de onreinheid hoofdgedachte. En in de 2<sup>e</sup> plaats zijn ze beide teeken van inlijving, van aanhoorigheid tot het volk. Daarom deden onze vaders juist, dat ze in het Doopsformulier op het teeken der besnijdenis terugwijken. —

#### *Het Pascha.*

Nu over het teeken, dat parrallel loopt met het Heilige Avondmaal, n.l. het Pascha, afgeleid van פסח, met het Aram. artic. postposit. : פסחה.

Van dit pascha nu lezen wij niet, dat het teeken van het genadeverbond is.

Wij lezen hiervan Ex. 12 : 12, 13; waar niet het lam, maar het bloed teeken heet, en dat niet voor Israël al de dagen huns levens, maar te dien dage in Egypte. Voor de anderen was het een זָכְרוֹן.

De beteekenis van is niet twijfelachtig. Het beteekent: overslaan, over-

springen. Opmerkelijk is, dat in 't N. T. wel van het Avondmaal, maar niet van den Doop gezegd wordt, dat het „teeken” is; en in 't O. T. juist omgekeerd.

Wat dit pascha als praesacrament kenmerkt is:

1<sup>e</sup> Deze heilige ceremonie was van alle andere ceremoniën uitgezonderd.

Evenals de besnijdenis, werd ook het paaschlam door den huisvader aangericht.

2<sup>e</sup> Èn van de besnijdenis, èn van het pascha wordt de toepassing op elk lid in Israël gemaakt; het gold allen.

3<sup>e</sup> Alle slachten van vee in het heilige was Israël verboden, tenzij op de plaats, door God zelf verkoren; maar het paaschlam werd geslacht in de woning, waar men verbleef. Dit slachten was niet een offeren, maar het lam op zichzelf had zijn rol te vervullen in de woning der Israëlieten.

Aangewezen was voor dat paaschlam een אֵז, van de geiten of van de schapen. Een koe kon moeilijk ieder Israëliet zich aanschaffen, maar een geitje had zelfs de armste onder het volk. Het moest zijn תְּמִימִים, één jaar oud. (Cf. Lev. 22 : 22—24). Een dier, „waarin God welbehagen heeft”. Al wat onrein is, wordt afgesneden.

Waar bij de besnijdenis het onreine werd aangevat en weggegooid (negatief), hield men zich bij het pascha alleen met het reine bezig, (positief).

Dit lam was typisch. Bepaaldelijk wordt dit aangewezen 1 Cor. 5 : 7, 1 Petr. 1 : 19; evenzoo Openb. 5 : 6, en nog sterker Joh. 19 : 45 en 36. Ten deele komt het ook reeds uit Jes. 53 : 7, waar niet van een offerlam gesproken wordt, maar van een lam, dat iemand slacht om te eten. De אֵז duidde dus in de bedeeling der schaduwen den Messias aan, zoodat de geloovige, door aan het type te gelooven, hetzelfde had als een, die later op Christus zag, nadat Hij gekomen was in 't vleesch.

Ook het paaschlam moet als teeken beschouwd. Evenwel komt de overeenstemming tusschen besnijdenis en Doop veel sterker uit dan die tusschen paaschlam en Avondmaal. De oorzaak hiervan ligt daarin, dat het type inhield tweeërlei: het slachten en het eten van het lam, en 2<sup>e</sup> een maaltijd van ongezuurde brooden en bittere sausen. Nu heeft zich in de זֵכֶר een andere ritus gevormd. Eenmaal was het lam reëel, in Egypte; maar daarna had er een splitsing plaats tusschen het eten van het lam en den maaltijd, die het begeleidde. Als de Heere in het N. T. aanzit, daar houdt Hij dien maaltijd één dag voor pascha: van het slachten en eten van het lam lezen wij niets maar brood en wijn stonden op tafel. Op pascha nu, den 14<sup>en</sup> van Nisan of Abib, op den tijd der schemering gaf de Heere zich zelf als paaschlam. Juist op den tijd, dat het lam moest geslacht, stierf Christus.

Wat wordt nu door Christus bij de instelling van het Avondmaal geperpe-

tueerd? Niet het slachten van het lam maar de זכרון, de paaschmaaltijd. „Doet dit tot mijne gedachtenis”. De symboliek komt nu in de elementen van den maaltijd zelf: brood en wijn.

In het פסח was het type van Christus zelf persoonlijk ingevoerd; niet van zijn lijden, dat was veel sterker in de besnijdenis; maar van zijn Persoon, Het stelt Christus in het midden, niet allereerst als Verzoener der zonde, maar als degeen, dien men in zich moet opnemen, om het leven te hebben. De vier dagen, die de Israëlieten het lam in hun midden moesten hebben, zijn daarom niet zonder beteekenis. Ze moesten het lam liefkrijgen, en als ze het lief hadden gekregen, moesten ze het dooden. Het teekent de verhouding, waarin de Christenen tot den Christus staan.

De aanduiding, dat het bloed van Christus redde, lag niet in de voortdurende viering van het pascha, want de bloedstrijking had éénmaal plaats; gelijk ook de bloedstorting van Christus, en de rechtvaardigmaking éénmaal geschiedt; het eten daarentegen, de voortdurende viering ziet op de heiligmaking, die aldoor moet worden beoefend.

Het pascha was dus zeer zeker een praesacrament. De redenen, waarom het als zoodanig moet beschouwd zijn boven aangegeven. Maar ook moet in het oog worden gehouden, dat het een gedeeld praesacrament was; nl. dat het alleen als זכרון voortleefde, en als zoodanig niet allereerst zag op het Lam, dat de zonden wegneemt, maar beeld is van het Lam, dat moet worden gedood, om door dien dood het leven te ontvangen. Het ziet op het telkens gevoed en gesterkt worden uit Christus.

---



## CAPUT II. DE SACRAMENTO BAPTISMI.

### § 14. *De Nomine.*

Het woord „baptisma” is in het kerkelijk Latijn ingevoerd voor dat bepaalde βαπτίζεῖν, dat in het sacrament plaats vond. Alleen gebruikt de Vulgata de uitdrukking „baptisma” ook in Marc. 7 : 4, waar het Grieksch βαπτισμός heeft. Het woord is afkomstig van het Grieksch βάπτω, dat met den stam βαθ in βάθους samenhangt, en indooopen, indompelen, verven en wasschen beteekent. Het loopt parallel met het Hebreeuwsche בָּטַף, dat insgelijks „indooopen” beteekent, hoewel hier de beteekenis van natmaken de oorspronkelijke is. Βαπτίζεῖν is daarin van δύνω onderscheiden, dat βαπτίζεῖν beteekent : indooopen om weer uit te trekken, terwijl δύνω aanduidt indompelen om onder te doen blijven. De etymologie wijst dus op een acte van indompeling in een element, met de bedoeling om het van dit element te penetreeren en dan weer boven te laten komen, en sluit dus zoowel het denkbeeld van dood als van leven en van penetreering in zich.

Het woord βαπτίζεῖν wordt eigenlijk sacramenteel en figuurlijk gebezigd. Vandaar de onderscheiding tusschen baptisma, fluminis, flaminis, sanguinis, luminis et lacrimarum.

#### Toelichting.

De vraag moet worden beantwoord : Hoe kwam het woord in de wereld? Waarom werd dit woord gekozen? en wat geeft ons het woord van de zaak te kennen?

Wij hebben te doen met een Grieksch woord, als vertaling van het Arameesch woord ܒܬܒ.

Wat nu is de oorspronkelijke beteekenis van βαπτίζεῖν? welke wijzigingen had het in de κωνή? En hoe staat het in verband met het woord in het Arameesch gebruikt?

Dit onderzoek moet bepalen, of βάπτισμα is immersio of aspersion. Daarover werd een felle strijd gevoerd, voornamelijk in Engeland, waar de dissenters het namen als immersio; ook de Grieksche Kerk doopt door onderdompeling. De meer orthodoxe theologen hielden staande dat het aspersion beteekent, hoewel ten onrechte. De

dissenters hadden gelijk. Etymologisch toch is aangetoond, dat de stam van *βαπτίζειν* dezelfde is als in *βάθος*, gelijk ons „doopen”, van het Gothische „diupan” verwant is aan „diep”. Evenzoo hangen het Duitsche „taufen” en „tief” samen.

Het woord *βάπτω* is in het classiek Grieksch meer gebruikt dan ’t verlengde *βαπτίζω*. Hard staal bv. heette *σίδηρος βαπτόμενος*, gloeiend ijzer in water ingedoopt. Men sprak van „*μάχαιραν εἰς πλευρὴν βάπτειν*”, een zwaard in de zijde insteken, zoodat het nat wordt gemaakt van bloed. Promiscue wordt gebruikt *βάπτειν εἰς* en *βάπτειν ἐν*.

De beteekenis *βάπτειν* is 1<sup>e</sup> indompelen; 2<sup>e</sup> verven van stoffen.

Onderscheiden is het van *δύειν* hierin, dat het eerste is indompelen om het ingedompelde weder boven te halen, het tweede om het onder te houden. Deze beteekenis heeft *βάπτειν* alleen bij Aeschylus in de uitdrukking *ἡ νκῶς ἔβαψεν*. Maar dit is dichterlijk gebruik.

De vormen op — *ίζω* duiden aan een verzwakking van het begrip, maar doen de actie als actie meer op den voorgrond treden. Bij Plato komt het voor: *Symposion 176. 6 „βεβαπτισμένοι”* = bezopen menschen (volkstaal); zoo heet een bedorven jongen: *μεϊράκιον βαπτίζόμενον*. Plutarchus gebruikt het meer, vaak met *ἐκ* geconstrueerd; bv. *βαπτίζειν ἐκ πίφου* = uit een vat scheppen.

In de LXX vinden wij *βαπτίζειν* gebruikt voor het Hebreuwsche *בבב* en *ררר*.

Wat *בבב* betreft, dit hangt samen met *יבב*; niet het indompelen, maar het natmaken treedt dus op den voorgrond (voornamelijk beroepen zich hierop zij, die baptisma door aspersion willen). Het *בבב* wordt geconstrueerd met *בב*, waarop dient gelet, om de overzetting door *βαπτίζειν ἐν* te verklaren. Het is in de Stat. Vert. overgezet door (in) doopen, behalve Job 9 : 31.

De Hebreuwsche plaatsen met *בבב* nu zijn door de LXX door *βάπτειν* weergegeven behalve Gen. 37 : 31, waar ze *ἐμόλυον* hebben.

De plaatsen, waar *בבב* voorkomt, zijn niet vele; o. a. in Ex. 12 : 22 (’t indooopen van het bundeltje hyzop.); Lev. 4 : 6 enz

In het N. T. *βάπτειν* in Luc. 16 : 24, en overdrachtelijk in Marc. 7 : 4.

Nu de beteekenissen van *βαπτίζειν* in het N. T.

De ouden onderscheidden vijfderlei beteekenis. Deze zijn :

de baptisma fluminis, de gewone waterdoop;

de baptisma flaminis, de doop door blazing aangebracht, gelijk de Heere op zijne discipelen blies, en op den Pinksterdag plaats vond;

de baptisma sanguinis, d. i. de martelaarsdoop;

de baptisma luminis, het overdropen worden met het geestelijk licht des Heiligen Geestes; waaraan eerst later

de baptisme lacrimarum werd toegevoegd, het waarachtig berouw, de tranen, waarmede de mensch zich zelven besproeit.

Beter evenwel is deze indeeling in vieren :

1<sup>e</sup> De eigenlijke zin van den Doop (Matth. 28 : 19).

2<sup>e</sup> De Doop van den Heiligen Geest.

3<sup>e</sup> De lijdensdoop.

4<sup>e</sup> De mystieke Doop.

De 2<sup>e</sup> beteekenis komt o. a. voor Matth. 3 : 11, Marc. 1 : 8, Luc. 3 : 16 ; ten deele Joh. 1 : 33 ; Hand. 1 : 5 en 11 : 16, 1 Cor. 12 : 13.

Van den lijdensdoop is sprake Matth. 20 : 22, 23 en Luc. 12 : 50.

Eindelijk van den mystieken doop : Rom. 6 : 3, Gal. 3 : 27 en Col. 2 : 12.

De Latijnsche Kerk heeft geen vertaling van het Grieksche woord gewild.

Het was ook moeilijk te vinden, want immersio en tinctio duiden iets anders aan. De Romaansche talen volgden haar hierin na. In de Germaansche wereld daarentegen heeft men het woord zelf willen vatten. In het Angel-Saksisch bv. fulfian. Het Engelsch, dat veel woorden van het Fransch overnam, gebruikt ook het oorspronkelijk Grieksche woord.

---

## § 15. *De Ritus Baptizandi Origine.*

„Het sacrament van den Doop heeft zich ontwikkeld uit den Doop van Johannes, die ὁ βαπτιστής per excellentiam heet. Deze Doop van Johannes was een goddelijke instelling, maar die gepraefigureerd lag in de lustrationes van de priesters, Levieten, en het Israelietische volk ; aangeduid was in de profetische symboliek, in den Doop der proselieten en in de wasschingen en onderdompelingen, die bij de heidensche mysteriën en in onderscheidene afgodische eerediensten in zwang waren ; terwijl eindelijk deze weer berustten op het gewone gebruik van water om het lichaam, kleederen en huizen te reinigen. Krachtens den oorsprong staat dus bij den Doop als hoofdgedachte op den voorgrond reiniging van onreinheid, geestelijk overgebracht van de smet en de schuld der zonde.”

### Toelichting.

Deze § zal van achter af worden behandeld.

In de 1<sup>e</sup> plaats moet gesproken over het natuurlijk gebruik van het water.

De Doop kwam op in Oostersche landen, waar het dagelijksch baden voor ieder regel is. Het is eenvoudig levensbehoefte. Ook bij de dieren ziet men het herhaaldelijk, waaruit blijkt dat het een instelling Gods is. Vogeltjes b.v. die in de kooi zijn uitgebroeid, zullen, zoo men een badje bij hen plaatst, aanstonds daarin gaan rondplassen. Noodig is het om de vernielende macht van het stof, waartegen in het water redding is geboden. Het is dus een middel van zelfbehoud en van leven.

Ook vinden wij dit denkbeeld bij het verven ; dit aromatisch vocht door de poriën heendringende, geeft een duurzaam bestand aan de stof tegen den invloed van lucht en atmosfeer.

Ook het drinken van water gaat van dezelfde gedachte uit. Als in de woestijn de lippen en de tong dik worden door het droge stof, geeft water een inwendige versterking van de levenskracht.

Nu het gebruik op afgodisch en heilig terrein.

In alle tempeldiensten treft men de lustratio aan ; in alle werelddeelen, waar het begrip physice opkwam, gaf men het een symbolische duiding, wat eveneens in de menschelijke natuur ingeschapen is. In het menschelijk besef

leeft dit in. Bij de Perzen b.v. wordt het kind geheel ingedompeld in het water, en daarbij heeft dan tevens de naamgeving plaats. Het bloed en vuil, waarmede het ter wereld komt moet afgewasschen, om zoo eerst presentabel te worden en in het leven te kunnen intreden.

De Egyptenaren dompelden niet geheel onder, maar besprenkelden.

De Romeinen doopten op den achtsten dag de meisjes, op den 9<sup>en</sup> de jongens; de Grieken op den 5<sup>en</sup> dag.

Om al nader tot Israël te komen, moet nu gewezen op den proselietendoop. Eindeloos wordt hierover, uit Dogmatisch oogpunt, gediscuteerd tusschen de Baptisten en Paedobaptisten. Bij de proselieten toch doopte men ook de kindertjes. En daarom beweren de Baptisten, dat deze doop met dien der Christenen niets te maken heeft, en eerst later opgekomen is. In de 2<sup>e</sup> eeuw wordt hij eerst genoemd, zegt men, In de Mischna wordt er niet over gesproken, maar eerst in den Gemarah. Dit argumentum e silentio is natuurlijk zeer zwak. Usantiën, die algemeen bestaan, worden gewoonlijk niet beschreven, eerst als er veranderingen worden aangebracht, gaat men iets er over te boek stellen.

Wat wel afdoet is een ander argument. In de 2<sup>e</sup> eeuw was de vijandschap tusschen het kruis en de synagoge volkomen. Waar dit nu zoo was, en de Christenen niets meer van de besnijdenis wilden weten, is het ook onbegrijpelijk, hoe de Joden toen van de Christenen den doop zouden hebben overgenomen. Waarbij dan nog komt, dat de overgang van proselieten uit de heidenwereld tot de Joden machtig was in de laatste eeuwen vóór Christus, maar daarna raakten de Joden in discredit, en werden zóó gesmaad, dat schier geen heiden meer tot hen overkwam. De ritus nu moet vastgesteld zijn, toen de overgang het sterkst was, dus nog vóór Jezus' komst in het vleesch.

Bij den overgang nu der proselieten had er een drievoudig ritueel plaats: de *בְּיָלָה*, *בְּבִילָה* en de *קִרְבָּן*, besnijdenis, doop en offerande. De doop werd van meer gewicht geacht dan de besnijdenis.

Als zich nu een heiden aanmeldde om proseliet te worden, zoo werd er een commissie van 5 personen benoemd om den candidaat te onderzoeken.

Nauwkeurig moest men nagaan, of ook eenige bijbedoeling hem tot dezen stap bewoog. Waren er geen bezwaren, zoo werd eerst de *בִּילָה* voltrokken; hiermee werd hij nog geen Jood, maar bleef *גֵּי*. Na eenigen tijd ging men over tot den Doop, welken vrouwen natuurlijk alleen ontvingen zonder de besnijdenis. Hierin moeten waarschijnlijk de reden gezocht, dat de doop hooger waarde erlangde dan de besnijdenis.

Een van de 5 personen trad hierbij op als de dooper, de *מְטַבֵּל*. Als vader

trad hij op voor den proseliet. Door den doop toch stierf men af van de geheele wereld; vader en moeder moest men verlaten, en alle relatien met de heidensche kringen verbreken. Uit het doopwater opkomende was men in Israel geboren, kreeg men een nieuw volk en ook een nieuwen vader, den מטביל.

De naam van ὁ βαπτιστής aan Johannes gegeven kan zich hieruit alleen verklaren. Deze gewoonte werkte na op het peter- en meterschap van de Grieksche en Roomsche Katholieken, wat onze vaders meest bestreden. Men gevoelt ook, dat het onzinnig is voor Christenkinderen peters en meters te nemen. Alleen bij een heidenkind zou het eenig raison hebben.

De wijze, waarop de Doop plaats had, was deze:

Nadat men zich uitgekleeft had, werden de nagels en het haar afgeknipt; daarop daalde men tot de armen in het water in. Zoo bleef men staan, terwijl de Joodsche geboden werden voorgehouden. Verklaarde men ze aan te nemen, zoo dompelde men geheel onder, om als Israëliet, als nieuwgeborene, als בְּרִיאָה תְּרֻשָׁה bij het uittreden te worden begroet.

Alle vroegere banden waren nu afgesneden. Zelfs had men hierdoor, gelijk Abraham, zijn erfrecht prijsgegeven. De overtuiging, dat de heidenwereld Levietisch onrein, en Israel rein was, was uitgangspunt. Om van het eene tot het andere over te gaan, was lustratio noodig.

Daarop volgde de קִרְבָּן als zinnebeeldige aanduiding, dat men zich den Heere wilde wijden. —

Vervolgens werd in de § op de profetie in Israel gewezen. Van belang zijn Jes. 44; 3. Jer. 4: 14. Ez. 16: 9; 36: 25; 37: 23. Zach. 13: 1. en ten deele Ps. 51: 4 en 9.

Ez. 36: 25. Het sprenkelen van water heeft een geestelijke beduidenis, gelijk blijkt vs. 26. De innerlijke reiniging door den Heere van de ziel wordt profetisch-symbolisch aangeduid.

Voorts is gesproken van de lustrationes in Israel, die eveneens praefiguratieven van den Doop waren.

Het eerst worden ze vermeld Gen. 35: 2; het sterkst treden ze op den voorgrond bij de wassching van den melaatsche (Lev. 14). Ook komen ze voor bij alle sexueele verontreiniging, en in de derde plaats, zoo iemand Levietisch onrein geworden was door het aanraken van dood aas (Lev. 17: 15, 16; 22: 4—6, Deut. 21: 6); ook zoo iemand den bok Azazel had weggebracht in de woestijn. (Lev. 16: 28). Eindelijk bij het ontzondigingsoffer (Num. 19: 7).

Een andere reeks, meer speciaal op den Doop doelende, waren de lustrationes voor hen, die met het heilige in aanraking zouden komen. Zoo moesten zich de Levieten, de Priesters en de Hoogepriester in het koperen waschvat baden. Onder de vele beschrijvingen moet op twee nader de aandacht worden

gevestigd. Ze worden vermeld Ex. 29 : 4 en Lev. 8 : 6, waar Mozes zelf als lustrator, als dooper optreedt.

In alle deze lustrationes zijn deze twee elementen, dat bij het symbolisch volksbestaan van Israel de zonde in stoffelijke, met name Levietische onreinheid werd afgebeeld, en dat nu het badwater intreedt, niet om feitelijk die onreinheid weg te nemen (het badwater bv. nam niet de melaatschheid weg) maar om te wijzen op den dieperen zin der verontreiniging. Het wezen toch der Levietische onreinheid moet gezocht in den band tusschen lichaam en ziel. De onreinheid was symbool van de zonde, de lustratio van de wegneming en reiniging der zonde.

*De doop van Johannes.*

Hij nam de doop niet van de proselieten over, schoon er terdege samenhang is; maar zijn doop was een instelling Gods (Joh. 1 : 33). Zeer omstandige openbaringen waren hem ten deel gevallen; zijn doop en de aanwijzing van Christus waren van goddelijke instelling. Maar God neemt dit instituut uit de feitelijk bestaande omstandigheden en gewoonten, gelijk de besnijdenis, de reiniging en het paaschmaal. Het goddelijk bevel alleen geeft het goddelijk karakter.

Waar de proselietendoop heidenen in den Joodschen volksstam inlijfde, daar treedt Johannes op, niet om heidenen, maar om Joden te doopen, en om tot den Jood te zeggen: Gij, die de proselieten meent te zaligen, moet zelf nog tot de zaligheid komen. Uit de bedeeling der schaduwen moet gij overgaan tot de realiteit. Het βασιλεία τῶν σκιῶν heeft afgedaan, en het βασιλεία τῶν οὐρανῶν treedt in. En nu zijt gij, o Jood, nog niet gerechtigd om in dat koninkrijk der hemelen in te gaan. Gij moet zonde belijden, gedoopt worden, overgaan van de schaduw tot de realiteit; gij moet gaan tot Hem, die als koning over u zal verschijnen. —

Uit den proselietendoop moet zijn naam worden verklaard. Maar Johannes treedt op voor het koninkrijk der hemelen; moet dus ook zijn bevel uit den hemel hebben. Zijn doop is de laatste aanduiding van Gods wege, dat de bedeeling der schaduwen ten einde liep en de vervulling kwam. Daarom was hij den Farizeën een aanstoot; daarom ook komt de vraag: was zijn doop uit de menschen, of was hij uit God?"

Nu treedt Johannes op tegen de σκιῶν, en mocht dus ook zijn doop niet als het eigenlijke beschouwen; zijn doop was voorlooper van den wezenlijken doop, de eigenlijke Dooper was Christus, die met den Heiligen Geest doopt.

Wat leert ons nu Matth. 3? Dat hij optreedt in de woestijn. Onder de symbolische bedeeling toch was het land van Israel heilig, symbool van den

gelukstaat in den hemel. Hij moest dus uit Palestina, naar de woestijn, de woonplaats der daemonen.

Vs. 2. Niet een bekeering is hier bedoeld, in den zin, waarin wij het verstaan. Maar een bekeering van het zich voldaan gevoelen met de *σικκι* tot den dorst naar de realiteit.

Niet symbolisch gelijk de priester, was hij gekleed, maar in kemelshaar; zijn voedsel was niet van de schatten des lands, als schaduw van de heerlijkheid des hemels, maar sprinkhanen en wilde honig. En wat is nu het hoofdthema zijner prediking aan allen, die tot hem uitgaan? Dit zeggen vs. 9 en 10. Bij den proselietendoop was dit de glorie van den dooper, dat hij uit Abraham was. Maar Johannes zegt: Dit geeft u niets, in de wezenlijkheid van de dingen van Gods rijk moet gij ingaan.

Vs. 11. Moeten zij zich nu eerst bekeeren, om daarna den Heiligen Geest te ontvangen? Ja; dus is ook de *μετκνοις* niet als principiële bekeering bedoeld, want dat is een werk van den Heiligen Geest. Maar de doop, hier vermeld, is het inbrengen van de realiteit, onder het O. V. symbolisch aangeduid. De Heilige Geest, die als vuur uit den hemel komt, als reëel, heft de symbolische beteekenis op.

Over de verhouding van den doop van Johannes en den doop door Christus ingesteld, zal later worden gehandeld. (Cf. Hand. 19 : 1—5).

Nu nog te wijzen op het besef van Israel, in de dagen, waarin Johannes de Dooper optrad. Men verstond de beteekenis van den zondvloed en het gebeurde bij de Roode Zee. De Rabbinische geschriften toonen dit. Dat aan Israel bekend was, dat water den dood aanbrengt, blijkt uit Lev. 11 : 32, 33. Immers, al wat met het doode aas in aanraking gekomen was, moest in water worden ondergedompeld, of, zoo dit niet mogelijk was, worden verbroken. Een zelfde gedachte, het ondergaan in het water, en het gaan in den dood ligt aan beide ten grondslag.



## § 16. *De Institutione Baptismi.*

„De instelling van het sacrament van den Heiligen Doop is van den Middelaar uitgegaan kort vóór Zijn hemelvaart, en berust dus noch op kerkelijk gebruik, noch op apostolische ordinantie, maar op een rechtstreeksch bevel des Heeren. Toch ligt de wortel van deze instelling reeds in den doop, dien Jezus zelf onderging en mag van Jezus' doop niet worden afgescheiden. De Doop, dien de discipelen bedienen tot aan Zijn hemelvaart vormt de verbindingsschakel tusschen beide. De uitstorting van den Heiligen Geest, die verzeld van het wonder der *γλώσσαι* op de eerste toediening van het sacrament des doops volgde, doet de actio Salvatoris uitkomen, die het eigenlijk mysterium van den doop uitmaakt.”

### Toelichting.

De instelling van den Heiligen Doop vinden wij Matth. 28 : 19. In Matth. 10 : 5—8 bij de uitzending der twaalf geeft de Heere een last. Tot de kinderen van Abraham moesten ze uitgaan om hen proselieten te maken van het koninkrijk Gods. Waar wij hier lezen : „het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen,” daar vinden wij in tegenstelling daarmee in Matth. 28 : 18 : „*ἔδωκέν μοι πάντα ἐξουσίαν.*” Hierop valt nadruk. Nu toch is het koninkrijk der hemelen gekomen. Niet meer alleen tot de Joden moest men gaan, maar tot alle Heidenen. Het *μαθητεύσατε* is slecht weergegeven door „onderwijst.” Het best verstaat men het woord door vergelijking met Joh. 4 : 1 en 3 : 25—27, waar van *μαθηταί* gesproken wordt.

Zoowel de Heere Jezus als Johannes had een kring van leerlingen om zich. En nu beteekent het *μαθητεύειν* iemand tot leerling maken, in den kring opnemen. Dit blijkt ook uit vergelijking met Matth. 28 : 20, waar van een *διδάξις* sprake is, wat niet in *μαθητεύειν* inligt, en eerst later volgt.

Deze uitspraak ziet blijkbaar terug op Ps. 110 : 2, 3. Het moment der vervulling dezer profetie is gekomen ; vs. 1 wordt vervuld ; Christus vaart ten hemel, bestijgt den troon. Nu moet Hij ook hebben zijn volk, niet Israel, maar een volk uit alle volken, gewillig op den dag zijner heirkraft.

Nu wordt aan de ritus niets veranderd. De *הבילב* blijft ; maar — en dit is de verandering — zij moeten doopen *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ*

Ἁγίου Πνεύματος. Vroeger was de ritus symbolisch, nu is de doop exhibitief geworden. Daartoe zou de Heere zelf bij hen zijn en zijn kracht in hen openbaren.

Maar hiermede kunnen wij niet volstaan. Het sacrament van den doop heeft een achtergrond in den doop, dien Jezus zelf onderging.

Bij den doop, dien Johannes aan Jezus bedient, treedt dit op den voorgrond, dat het de doop van Johannes blijft. De woorden, die Johannes sprak: „Mij betaamt het tot U te komen” drukken uit den vollen zin van de verhouding tusschen den doop van Jezus en van Johannes. Johannes toch had hierin gelijk, dat hij aan zijn doop, die symbolisch was, niet genoeg had, maar dat hijzelf noodig had den doop met den Heiligen Geest en met vuur. Dus: „Gij hebt geen behoefte aan den waterdoop, maar ik wel aan dien met vuur.”

Hierop antwoordt echter Jezus: „dat moet wel; want het betaamt alle gerechtigheid te vervullen.” Matth. 3: 15. Waarom nu zocht Jezus dien doop, wat Johannes niet begreep? Wie hadden dien doop noodig? Allen, die in de symbolische bedeeling van Israel stonden, en nu in het waarachtige Israel moesten overgaan. Nu was de Heere uit het koninkrijk der hemelen uitgegaan, daalde neer in Israel, sloot zich aan de *βίβλα Δάυιδ* aan, en nam vleesch en bloed aan onder de wet (Gal. 4: 4). Hij bracht dus niet het koninkrijk der hemelen met zich op aarde, maar ging in de bedeeling der schaduwen in. Daarom had de besnijdenis plaats, en werd de offerande gebracht voor den eerstgeborene. Maar uit deze bedeeling moest ook Hij overgaan tot het koninkrijk der hemelen, wat eerst bij de opstanding plaats greep. Ware dus Jezus niet gedoopt, wij waren in de Doopersche ellende blijven hangen. Zij toch brengen Christus niet bij ons, niet tot in ons vleesch en bloed. Nieuwgeschapen vleesch bracht Hij mee uit den hemel, en een volledige vereeniging tusschen Christus en ons vindt zoo niet plaats.

Maar dit is niet zoo, hij werd arm, onder de wet, en had noodig uit het Jodendom over te gaan in het koninkrijk der hemelen, moest gedoopt en *μαθητής* van Johannes zijn.

Wat is nu de gerechtigheid, die moest vervuld?

Dat Christus zijn ingang in het koninkrijk, om daar kroon en troon te ontvangen, niet anders kon ontvangen, dan door den deurwachter. Niet van ter zij gaat Hij in, maar de deurwachter moet hem opendoen. Wel staat die verre onder den herder, maar de ordinantie mag niet gebroken. Nu is Johannes die deurwachter, en het parool moet gewisseld. Daarom zegt Jezus: „Laat nu af. *ἄφες ἄρτι*. 't Is waar wat gij zegt, maar nu hebt gij over mij te zeggen.

De woorden *δικαιοσύνην πληροῦν* verstond men gewoonlijk, dat Jezus bij de aanvaarding van zijn ambt ook de lustratio van den Hoogepriester in Israel

moest ondergaan (Lev. 8 : 6, 12). Toch is dit verkeerd, wijl de ingang van Christus in het priesterschap in de Heilige Schrift in tegenstelling met dien van het aäronietisch priesterschap wordt geteekend. (Hebr. 7 : 16). En waar de priester in Israel zijn smet dankte aan zijn ouders, uit wie hij ook het priesterschap had, zoo gaat deze parallel hier niet door.

Daarom is het beter te verklaren in verband met Joh. 10, waar de doop van Jezus in verband treedt met zijn komen in het vleesch.

Op aarde heeft men nog iets hoogers dan een koning, n.l. een keizer. Toch noemt Christus zich en wordt Hij alleen genoemd „de βασιλεύς”. Dit heeft natuurlijk beduidenis. Een koning is de representant zijns volks, door eenheid van nationalen zin, en door het hoog gezag, dat zijn grondveste vindt in de harten zijns volks. De keizer evenwel is eenvoudig imperator van het leger.

Nu heeft God de wereld en den mensch geschapen als zijn heerschappij, zijn rijk; dit gansche organisch geheel was het Godsrijk.

Door het inkomen van de zonde nu wordt dat Godsrijk gebroken en ontstaat er behoefte aan het menschelijk gezag op aarde. Het is een gevolg der zonde. De eerste aandrift nu is om van het gansche menschelijke geslacht één rijk te maken, waarvan satan koning zou zijn. Tot Noach toe had hij koninklijke macht, voerde heerschappij in de harten; maar toch een onredelijke macht. Daarom heet hij ἄρχων, niet βασιλεύς. De zondvloed breekt zijn rijk. Maar daarna begint dat pogen weer, totdat God bij Babel het verwoest, door de mogelijkheid er toe weg te nemen; de eenheid werd onmogelijk door de spreiding. Van dat oogenblik af is het mogelijk, dat er veel koningen zijn, maar niet meer één koning. En juist die veelheid der koningen moet het postulaat blijven stellen van dat ééne koninkrijk, dat God stellen zal. Toch worden er nog telkens pogingen in het werk gesteld. De eene koning onderwerpt den anderen. En die idee klimt al verder op, tot men eindelijk de keizeridee krijgt, d. w. z. men laat de volken voor wat ze zijn, maar slaat om al die volken een hoepel. De assimilatie-idee wordt opgegeven, maar men zoekt nu een uitwendigen band.

Daartegenover nu komt het βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waarvan Israels volksstaat voorbeelding is. Saul werd verworpen, omdat hij was een koning „als die der andere volken.” Daardoor verloor Israel zijn exceptioneele positie. Maar David was type van den koning in het βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Is nu het βασιλεία τῶν οὐρανῶν hetzelfde als het βασιλεία τοῦ Θεοῦ? Neen, want dit stond achter het genadeverbond, en komt eens terug aan het einde der dingen. Maar tusschen het intreden van het genadeverbond en het einde aller dingen ligt het βασιλεία τῶν οὐρανῶν in een tweevoudig bestaan, n.l. eerst σκιατικῶς, typisch, en daarna reëel. Niet een koninkrijk dus in de hemelen, maar dat uit de hemelen is, doch op de aarde gesticht. Het is zoo sterk

mogelijk de antithese tegen den keizer, tegen de rijken Syrië, Babel, Perzië, Macedonië; en evens antithese tegen het rijk van den ἄρχων, dat voor den zondvloed alle macht gehad had. Vandaar dat Jezus nergens erkent, dat Augustus is de heerscher over de wereld, neen, Hij staat tegenover den archon; daarom is het bij de verzoeking in de woestijn satan, die zegt, dat hij Hem alle koninkrijken geven zal; en wanneer Jezus tegenover den representant van den keizer staat, en deze Hem vraagt: „Zijt gij dan een koning?” dan zegt Jezus: „ja, maar mijn koninkrijk οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου” (Joh. 18 : 36), en wederom „οὐκ ἐντεῦθεν.” Jezus zelf exegetiseert den naam van βασιλεύς, en voegt er bij: „zoo mijn koninkrijk van deze wereld ware, zoo zouden mijne dienaars gestreden hebben.” Dit is de tegenstelling tusschen den βασιλεύς en den κτίσαρ.

Satan vocht door zedelijke argumenten. Antithetisch nu moet Jezus zijn koningschap ook veroveren door zedelijke wapenen. Hoe bereikt Jezus dit? Door zijn dood, door de goddelijke macht der liefde, door te dienen, en niet te heerschen, door de absolute daad van toewijding. Zoodra de zedelijke macht van Christus' liefde in de harten der zijnen is gefundeerd, is zijn koninkrijk er. En dat koninkrijk strekt zich even ver uit, als in de harten die zedelijke macht bestaat. Satans macht is een oecumenische, en evenzoo die van Christus, die door zijn kruis een troon formeert in het hart der menschen.

Nu heeft in dit oogenblik Christus dit koninkrijk der hemelen in bezit, maar eenmaal neemt het een einde, als de Zoon het den Vader overgeeft, opdat God zij alles en in allen. Dan is het eindresultaat: het Godsrijk.

Christus nu is door zelfnegatie, door het komen onder den νόμος voortgeschreden tot dat koninkrijk. Daarom liet Hij zich door Johannes doopen, en zegt: ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Dit was evenwel de symbolische voorstelling. De lijdensdoop was het, waar het op aan kwam. Die eerst fundeert het koninkrijk. Eerst door den lijdensdoop is Johannes' doop gerealiseerd. Eerst daarvoor werd hij een waarachtig sacrament.

Dat die lijdensdoop het eigenlijke was, zegt ons Paulus: „met Hem begraven door den doop in den dood.”

Bij Jezus' doop grijpen nog twee dingen plaats:

1<sup>e</sup> de nederdaling van den Heiligen Geest.

2<sup>e</sup> de declaratio Patris.

Dus volstrekt niet den doop van Johannes alleen. Johannes had zelf gezegd: „Ik doop met water, maar na mij komt een, die met den Heiligen Geest doopt.” Welnu, als Jezus gedoopt wordt, komt de Heilige Geest. —

*De doop van Jezus' discipelen* Cf. Joh. 3 : 22—26. Joh. 4 : 2.

Ook Jezus begon rondom zich een kring te vormen, en door den doop, gelijk Johannes μαθηταί te maken.

De vraag is of Jezus zelf doopte, of dat Hij het door zijn discipelen liet doen? De bovengenoemde plaatsen zijn volstrekt niet met elkaar in tegenspraak. Ook Jezus nam als ritus van inwijding den doop aan, schoon Hij de uitvoering er van aan zijn discipelen overliet. De Roomsche Kerk zegt, dat Jezus Petrus en Maria gedoopt heeft, en Petrus de andere discipelen. Maar uit de Schrift blijkt, dat de discipelen reeds gedoopt waren door Johannes; immers tot hen was het, dat Johannes zeide: „ziet het Lam Gods”. Dit historice, maar ook uit den aard der zaak vloeit het voort. De doop was de proefsteen, wie Gode behoorde en wie niet. Is het nu denkbaar, dat zulke mannen, die uitverkoren waren, aan die roepstem geen gehoor gegeven hebben?

Welk karakter droeg de doop, die Jezus door zijn discipelen liet toedienen gedurende zijn omwandeling? Precies hetzelfde als de doop van Johannes. Ook die doop is nog niet geweest het sacrament. Zijn dan de apostelen gedoopt, toen het sacrament werd? Neen, omdat hetgeen dien doop tot sacrament moest maken, den apostelen op den Pinksterdag is toegekomen.

Tegen Joh. 4 : 2 zegt de Roomsche Kerk, dat Jezus op dat oogenblik niet doopte. Maar vs. 1 meldt niet een bepaald feit, maar ziet op 's Heeren gansche optreden.

Waarom heeft dan Jezus zelf niet gedoopt? Omdat Jezus allen doopt die zijn koninkrijk inkomen. Hij heeft de actio in sacramento. Maar waar nog niet is de doop, maar de praefiguratie van het sacrament, daar bedienen de discipelen het, gelijk Johannes zeide: Ik doop wel met water, maar die na mij komt met den Heiligen Geest. Het doopen van Jezus zou een superstitieuse voortrekking geweest zijn, waartegen Jezus altijd gewaakt heeft.

*Hoe staat het nu met het verband tusschen den waterdoop en den doop met den Heiligen Geest?* Hand. 2 : 38—41.

Hier zien wij het eerst het sacrament opkomen, door de toevoeging der woorden : *καὶ ἠρτίσθη τὴν δωρεάν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*. Dit was na de uitstorting van den Heiligen Geest.

Gelijk de Methodist meent men soms, dat God zoo nu en dan den Heiligen Geest neerzendt, en dat die overstorting figuurlijk met den naam van doop bestempeld wordt. Zoo bidt men wel om den Doop met den Heiligen Geest. Hierdoor nu wordt de beteekenis van den Pinksterdag verkleind, het verschil van O. en N. V. uitgewischt, en de organische eenheid van het Lichaam van Christus feitelijk vernietigd. Als toch de Heilige Geest wordt opgevat als de levensadem van dat Lichaam, zoo kan het niet anders of die adem, die er eenmaal ingekomen is, blijft er ook in. Daarom moet de voorstelling onzer vaders daartegenover gesteld. De Heilige Schrift teekent de uitstorting van den Heiligen Geest als één bepaald feit, dat niet gerepeteerd wordt. Vandaar,

dat Johannes er op wijst, dat vóór den Pinksterdag de Heilige Geest er nog niet was, wijl Jezus nog niet was verheerlijkt. En ook Jezus zegt, dat de Heilige Geest als een andere Paracleet komen zal.

Die uitstorting van den Heiligen Geest heeft ten gevolge, dat de gemeente geworden is een *ἐκκλησία τοῦ ἁγίου Πνεύματος*.

Intusschen zij opgemerkt, dat bij de apostelen aan de uitstorting van den Heiligen Geest hun wedergeboorte was voorafgegaan. De Pinksterdag was niet de bekeering der apostelen; ook niet de ambtelijke zalving, want die had plaats gehad na Jezus' opstanding, toen Hij op hen blies en zei: „Ontvangt den Heiligen Geest”. Maar de Heilige Geest kwam nu als de levensadem in het Lichaam van Christus in, om er woning in te maken en het van binnen uit te bewerken.

Hand. 2 : 38. Petrus stelt den eisch, dat ze zich bekeeren zullen, dan zich laten doopen, om den Heiligen Geest te ontvangen. Niet de Geest der wedergeboorte dus is bedoeld, maar die Geest, waardoor zich de levensgemeenschap van het Lichaam van Christus openbaart. Deze levensgemeenschap nu wordt vs. 42, 46 (let op het *ἑνωστικόν*) en vs. 47 beschreven.

Hand. 9 : 18. Weer de doop na de bekeering, als het in verband gesteld worden met het organisme.

Hand. 10 : 47. De doop na een gave des Heiligen Geestes (vs. 44). Als een complement van den Pinksterdag moet dit worden beschouwd.

Over Hand. 19 : 1—6 zal later worden gehandeld.

Vergelijk nog Hand. 8 : 16, 36—38, 16 : 15, 33 enz.

## § 17. *De Baptismi Administratione.*

„De bediening van den Heiligen Doop eischt de onderdompeling van den doopeling in rein water, welke onderdompeling slechts ter wille van de omstandigheden met besprenkeling van zulk water kan vervangen worden. In geval de methode van besprenging gebezigd wordt, is men noch aan een enkele, noch aan een drievuldige besprenging gebonden, maar is alleen eisch, dat de besprenging reëel zij. — Deze onderdompeling of besprenging moet verzeld zijn van de overluid uitgesproken doopsformule, gelijk die Matth. 28 : 19 door de Christelijke Kerk is geijkt. Een formule, waar het Amen onwezenlijk is en het al of niet herhalen ervan bij meerdere doopen onverschillig is.

Deze bediening moet plaats hebben in de vergadering der geloovigen, na voorafgaande belijdenis, stipulatiën en gebeden, en gevolgd worden door dankzegging.

Ze volge op de Bediening des Woords en ga er niet aan vooraf.

En eindelijk ze grijpe plaats door dengene, aan wien de dienst des Woords is bevolen volgens machtiging van den raad der Kerk.

### Toelichting.

De vraag is, hoe de doop moet plaats hebben, door besprenging of door onderdompeling? En of vervanging volgens de Heilige Schrift geoorloofd is?

De Baptisten en de Grieksche Kerk hebben gelijk, dat onderdompeling oorspronkelijk gebruik was; dit blijkt:

1<sup>e</sup> uit de etymologie van het woord baptisma.

2<sup>e</sup> uit de voorbeelden in de Heilige Schrift, de lustrationes, den doop van Christus, van kamerling enz.

3<sup>e</sup> uit de symbolische explicatie. Cf. Rom. 6 : 4; 1 Petr. 3 : 20, 21.

Evenwel is vervanging door besprenging geoorloofd als pars pro toto. Ook het O. T. spreekt reeds van זרק (Ez. 36 : 25). Ook het bloed werd gesprengd aan de hoornen van het altaar, waar het indompelen niet wel mogelijk, onschoon, onheiligh zou en dierlijkheid zou kweken. Ook de ontzondiging met water, hyzop en asch van een roodkleurige koe had met besprenging plaats.

De apostelen pasten het ook op de offerande van Christus toe. 1 Petr. 1 : 2, Hebr. 10 : 22; 12 : 24.

Ook de omstandigheden maken de aspersion noodzakelijk, en wel :

1<sup>e</sup> wijl bijna uitsluitend de doop van kleine kinderen voorkomt.

2<sup>e</sup> die doop in een vergadering bediend wordt, zoodat eerbaarheid het eischt.

3<sup>e</sup> om het klimaat. —

II. Moet de besprenging eenmaal of driemaal plaats hebben ?

Onverschillig behoeft deze quaestie niet te zijn, daar toch ook Lev. 14 : 16 en 4 : 17 van een zevenvoudige besprenging gesproken wordt. Het kon dus een symbolische beduidenis hebben. Evenwel is voor een drievoudige besprenging geen aanleiding aanwezig, doch de besprenging mag niet anders zijn dan een pars pro toto voor de immersio, en waar dit eenmaal plaats heeft, moet ook de aspersion eenvoudig zijn. Ook moet de aspersion *werkelijk* zijn, en tevens in capite, wijl de immersio voldoende was, als het hoofd de natwording voelde. Niet warm moet het water zijn, maar op zoo'n temperatuur, dat het met frischheid aandoet.

III. Het verband tusschen het water van den doop en de formule van den doop.

De formule laat het water onveranderd, geeft geen bijzondere hoedanigheid er aan. Maar toch komt ze niet zonder logisch verband bij het water bij. De formule zonder aspersion of immersio zou geen zin hebben. „Ik doop” zou men weg kunnen laten, wijl de actie aanwezig is ; doch hierin ligt het logisch verband tusschen formule en aspersion. Dat men den naam en „u” er aan toevoegt, is liturgisch schoon. De ecclesia toch staat hier tegenover iemand, die in het corpus mysticum zal opgenomen. Daarom dient de naam en „u”, om aan te wijzen, met welken naam hij in dien kring zal genoemd. Alleen Christelijke namen, en geen bijgeloovige zijn derhalve geoorloofd.

Heeft er bij het uitspreken der formule een niet opzettelijke vergissing plaats, zoo verliest de doop daardoor niets van zijn waarde. Maar de wijziging mag niet willekeurig zijn, daar de doop inlijft in de algemeene oecumenische kerk. En deze alleen heeft het recht verandering in de formule aan te brengen. Zoo is b.v. ongeoorloofd te doopen „in den Naam des Vaders en in den Naam des Zoons en in den Naam des Heiligen Geestes”, wat tot Tritheïsme aanleiding geven zou. Wie het doet, verstaat het woord „Naam” niet.

„Amen” behoort niet tot de doopformule. Bij het avondmaal zegt men het niet ; het behoort dus niet tot de sacramentele woorden. Men mag het gebruiken om daarmede de formule te sluiten, en naar eigen verkiezing het bij iederen doopeling herhalen of niet.

IV. De doop moet plaats hebben in coetu fidelium.

De Roomschen, Grieken, Lutherschen storen zich hier niet aan. Men heeft er een ander kerkbegrip. De Roomschen doopen altijd in het kerkgebouw, een



met zalf en olie geheiligde plek. Evenzoo de Grieksche kerk. De Lutherschen meenen, dat de kerk bestaat in de ambten. De clerus is er de *ecclesia representiva*.

De Gereformeerden hebben elk magisch begrip buitengehouden en gezegd, dat de kerk alleen kan bestaan in het hart der geloovigen (Luk. 17 : 20); ze is *νχδς τοῦ Θεοῦ*, wijl de Heilige Geest in haar woont. Die Heilige Geest is de *πνεῦμα* van al de geloovigen; en daarom moet volgehouden, dat de kerk alleen daar is, waar de geloovigen zijn.

Daarom moet ook de doop in het midden der gemeente plaats hebben. Waar er geen fideles zijn, is de ritus van den doop niet volkomen.

De Roomschen beroepen zich op den kamerling en den stokbewaarder te Philippi. Maar dat zijn uitzonderingen. Het zegt alleen, dat de doop, zonder *praesentia fidelium* niet onmogelijk is.

De doop in het midden der geloovigen moet 2<sup>e</sup> streng worden volgehouden, wijl de doop is de vraag naar een goed geweten (I Petr. 3 : 21), en 3<sup>e</sup> omdat het sacrament, als teeken van opneming in het genadeverbond, niet mogelijk is met uitsluiting der liefde van de overige leden, die zich dus ook als *ecclesia* moeten vertoonen.

V. Wat aan den doop voorafgaat en wat er op volgt.

Bij den doop moet gebruikt een formulier, een uiteenzetting van de beteekenis van het sacrament. Nu mag de verklaring van den doop niet aan de individueele meening worden overgelaten, maar moet door de kerk worden gegeven.

Door stipulatiën moet de doop worden voorafgegaan. Gevraagd moet of de belijdenis van de kerk ook zijn belijdenis is. Is de doopeling een klein kind, zoo moeten de stipulatiën gemaakt met hen, die den doop komen vragen, welke in naam van het kind de verplichtingen op zich nemen.

Gebed en dankzegging zijn noodig, omdat de doop *sine actione de coelo* geen doop is.

Een toespraak mag plaats hebben om den ernst van de zaak, maar er moet tegen worden gewaakt, dat die actie het sacrament store; zij mag niet worden beschouwd, alsof daarin het eigenlijke lag.

VI. Den persoon, die den doop bedient, stelt de kerk aan.

In de Roomsche, Grieksche en Luthersche kerk kan ieder doopen in *ictu mortis*. Het heil toch wordt, volgens hen, *per opus operatum* in den doop medegedeeld. In de Anglicaansche kerk mogen ook de diakenen doopen, als geestelijken van lageren rang.

Overigens zijn alle Christelijke kerken van meening, dat de doop gebonden is aan den dienaar, die het Woord bedient. Onze kerk kent geen *necessitas* en wil geen nooddoop. Joh. 4 : 2 zegt, dat Jezus zelf niet doopte en Paulus zegt (I Cor. 1 : 17), dat de Heere hem gezonden had niet om te doopen, maar tot het verkondigen van het Evangelie.

Waarom nu is de doop aan het ministerium Verbi gebonden?

Omdat de doop niet aan de plaatselijke, maar aan de oecumenische Kerk behoort; daarom moet ook een ambtsbekleeder, door de oecumenische Kerk erkend, den doop bedienen. Een ouderling, die plaatselijk is, mag het niet doen.

Het sacrament van den doop is verbonden met den dienst des Woords. Onze vaders zeiden: het sacrament zet het zegel op het Woord. Dus moet ook hij, die het woord bedient, de sacramenten bedienen.

Maar nu kunnen er zich abnormale gevallen voordoen, in achterhoeken b.v. waar geen dienaar des Woords is. In zoo'n geval mag de kerkeraad een ouderling autoriseeren, om den doop te bedienen. Eveneens dus als de predikant, die ook geautoriseerd is, en niet als gepatenteerde, gelijk Rome meent, het recht tot doopbediening in zijn eigen persoon bezit.

---

§ 18. *De Significatione Symbolica Baptismi.*

„De symbolische grondbeteekenis van de doopacte ligt in de reinigende kracht, die door de scheppingsordinantie aan het water is ingeschapen, weshalve het waterbad afbeeldt de afwassching der onreinheid onzer ziel; en slechts in zooverre het bloed van Christus in geestelijken zin van zonde reinigt, kan het water per tertium comparationis gezegd worden het bloed van Christus te representeeren. Stond nu de zonde, wier afwisseling door den doop wordt afgebeeld, als eenmaal begane en persoonlijke daad op zichzelf, zou zou de doop gedurig herhaald moeten worden en de symboliek hiermee zijn uitgeput. Dit echter is niet alzoo. De zonde wier afwassching wordt afgebeeld, treedt op in het drieledig karakter;

1<sup>e</sup> van vrucht te zijn eener zondige existentie;

2<sup>e</sup> uiting te zijn van de verdorvene menschenlijke natuur;

3<sup>e</sup> schuld te constitueeren.

Uit dezen hoofde is afwassching van de zonde ondenkbaar, tenzij er

1<sup>e</sup> vernieuwing van de existentie kome;

2<sup>e</sup> gemeenschap aan een zuivere menschenlijke natuur ontsta;

3<sup>e</sup> de schuld zij geboet;

En dit nu maakt, dat de heilige doop, om in principieelen zin, reiniging van de zonde te kunnen afbeelden, behalve, dat hij symbool van reiniging is, ook afbeeldt;

1<sup>e</sup> de wedergeboorte;

2<sup>e</sup> den overgang uit het rijk der duisternis in het koninkrijk van den Messias;

3<sup>e</sup> de voleinde boete.

Ook deze drie nu worden door het sacrament van den heiligen doop in zooverre afgebeeld, als de ondergang in, en het weer opkomen uit het water, dood, en wederopstanding ten leven voorstellen, het ingaan en weeropkomen uit het water, wisseling van levenskring beduiden, en het zich onderwerpen aan den doop van iemand, die in naam van den Christus optreedt, de geestelijke dooding in den fides vertegenwoordigt.

---

Toelichting.

Hier wordt gesproken over de symbolische beteekenis; niet nog over de actie.

Wat nu die beteekenis betreft, zoo springt in het oog, dat ze gehecht is aan het water, en wel als in zich dragende de kracht der reiniging. — De hoofduitspraak vinden wij 1 Cor. 6 : 11, waar Paulus zegt tot de Corinthiërs, dat ze vroeger zondaars waren uit de heidenen, maar dat er in hun toestand verandering gekomen is. Nu zeggen de Roomschen: hier staat toch de heiligmaking vóór de rechtvaardigmaking, dus gaan de Gereformeerden verkeerd. Maar — hier wordt uitsluitend van den doop gehandeld; en nu spreekt Paulus van twee levenskringen. En den overgang van den eenen tot den anderen heeft plaats door het *ἀπολούειν*, door den doop. Zoo alleen komt tot zijn recht: *ἐν τῷ ἁμάρτιᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, en de vermelding van den Heiligen Geest, waarin juist het onderscheid tusschen den doop van Johannes en het sacrament gelegen is. Nu beteekent het *ἀγιάζειν* het overgezet en afgezonderd worden in een heiligen levenskring, waarop men niet meer voor verdoemden, maar voor gerechtvaardigden geldt. (*δικαιοῦν*).

Dezelfde gedachte is uitgedrukt in Ez. 36 : 25, Zach. 13 : 1, Ef. 5 : 26, 1 Petr. 3 : 21.

II. De verhouding van het water met het bloed van Christus moet zuiver opgevat. Het water op zich zelf representeert niet het bloed van Christus, alleen per tertium comparationis, nl. doordien aan beide reinigende kracht wordt toegeschreven. Bloed op zich zelf heeft geen reinigende kracht, integendeel het is besmettend. Maar het representeert het leven.

De uitdrukking, dat Christus' bloed reinigt, vinden wij 1 Joh. 1 : 7 en 9. In vs. 7 is sprake van den *καθάρισμος* der *ἁμαρτίαι*, in vs. 9 van de *ἀδικία*. Het eerste beteekent de wegneming der smet, het tweede der schuld. In Hebr. 9 : 22 wordt de geestelijke reiniging zelfs principieel aan het bloed gebonden.

Joh. 19 : 34 (cf. 1 Joh. 5 : 6). Als de ziel, die in het bloed is, gezondigd heeft, zoo is het bloed onrein. Daarom worden voor de offeranden dieren geslacht, omdat de dieren niet gezondigd hebben. En het bloed van het Lam, dat heilig was, kon heiligende en reinigende kracht uitoefenen. Zoo wordt het *αἷμα* voorgesteld als reinigend. Maar — die beteekenis is altijd overdrachtelijk (niet symbolisch, want dan moet de eigenschap in de zaak zelve liggen). Daarom blijft in den doop het bloed van Christus buiten de symboliek; maar wel heeft het water symbolische beteekenis.

In de Heilige Schrift vinden wij nog drieërlei andere symboliek met den doop in verband gebracht. Nu moeten wij nasporen, hoe uit de symbolische grondbeduidenis van water, als afwassing der zonde die drievoudige andere voortvloeit. Het punt, waaruit die drieërlei loten opwaarts spruiten, ligt hierin, dat de *ἁμαρτίαι* niet als *singulum peccatum* mag worden opgevat. De offeranden

in Israel waren reinigingen voor een bepaalde zonde. De zonden waren *ἀσύνητα* (geïsoleerd). Als nu bij den doop de zonde als *ἀσύνητον* voorkwam, dan zou de symbolische beteekenis van den doop uitgeput zijn, en de doop telkens moeten worden herhaald.

Maar de zonde komt voor als staande in drieërlei betrekking, nl. als vrucht van een zondige existentie, als uiting eener verdorven natuur, en als schuld constitueerend.

Niet een enkele vlek moet weggenomen, maar een kanker; dien kanker heb ik gemeenschappelijk met het gansche menschelijk geslacht; en door dien kanker ben ik zelf niet alleen verdorven, maar ben ik vervalscht in mijn verhouding tot God.

Zal dus afwassing van zonde plaats hebben, dan moet mijn existentie worden vernieuwd, de band gelegd met een reine menschelijke natuur, en de schuld voor God worden geboet.

Dit alles symboliseert het doopwater. Daarom kan er van de herhaling van den doop geen sprake zijn, of men moest na de verlossing weer gerukt kunnen worden uit de hand des Vaders.

A. De zondige existentie heeft tot tegenpool de „Wedergeboorte.” Reeds Johannes de Dooper wees daarop in Matth. 3 : 7: „*γεννήματα ἕχιδνῶν*”, (vergelijk Joh. 8 : 44). Na den val van Adam, den zoon van God (Luk. 3 : 38) zijn zijn nakomelingen geworden *γεννήματα δικέβλου*. De Joden meenden een prae te hebben, wijl ze uit Abraham geboren zijn, maar nu zegt Johannes, dat ze zijn *γεννήματα ἕχιδνῶν*, dat de verandering alleen van God is, die uit steenen Abraham's kinderen verwekken kan.

Joh. 3 : 5. Naar den doop wordt verwezen als sacrament; „uit water en geest.”

Titus 3 : 5 evenzoo. En in Ez. 36 : 25 wordt het begieten met rein water in rapport gebracht met de wedergeboorte, het geven van een nieuw hart.

De doop kan symbool der wedergeboorte zijn, wijl water voorkomt als het symbool van leven. Jes. 55 : 1; Joh. 4 : 14; terwijl de regen wordt beschreven als gevende het leven aan den dooden akker.

B. Nu moet men ook van den verdorven levenswortel worden afgescheiden. (1 Joh. 3 : 9), wijl de zonde in mij een *φύσις* is, een werking uit den wortel. Als individu moet ik dus van de zondige natuur afgescheiden. Maar dit is niet genoeg, want dan was ik een atoom. Daarom moet er aansluiting zijn met een (andere) reine menschelijke natuur, die niet mechanisch, maar organisch met de oude moet verbonden zijn. Welnu, ook die inlijving in het Lichaam van Christus wordt door den doop symbolisch voorgesteld. Zoo b.v. :

1 Cor. 12 : 13 „*εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν.*”

Joh. 3 : 5, 1 Cor. 10 : 1—6, Ef. 2 : 19, Ef. 4 : 5, 1 Petr. 3 : 21.

Hoe ligt dan deze gedachte in het water? Het denkbeeld van afscheiding en afzondering ligt in de zee en in de rivieren; en ook ligt ze in de onderdompeling in het water, waar men de oogen sluit, ondergaat, om straks bij het uitkomen in een nieuw leven op te treden (1 Petr. 3 : 21).

C. Omdat de zonde ook is breking van de verhouding tot God, wordt ten 3<sup>e</sup> de rechtvaardigmaking symbolisch door den doop aangeduid. Tot tegenpool heeft dit de mortificatio.

De kiem van alle zonde is God als God te willen loochenen. Dientengevolge eischt de afwassching der zonde, dat het ik, dat in den stoel Gods was gaan zitten, van dien stoel wordt afgeworpen, zich vernietige en God als God gelden late.

Dit vinden wij besproken Rom. 6 : 3, 4, Col. 2 : 12 en Gal. 3 : 27. Rom. 6 : 3 „ondergedompeld worden in den dood van Christus, dus ook zelf gestorven zijn.” Het zondige ik gaat dood, wordt begraven, opdat wij het lichaam der zonde zouden afsterven en het ik niet meer regeeren zou.

Col. 2 : 12. Ook hier wordt dezelfde gedachte ontwikkeld.

Gal. 3 : 27. „ἐνδύσασθε” is het Hebreuewsch כָּבַד, omkleeden; ook het omvatten van den echtgenoot. Zoo ook hier, door Christus wordt men omvat, men gaat in Hem op.

Hierop doelt ook Matth. 20 : 22, 23, Christus' lijdensdoop. Christus heeft den vollen doop ontvangen; niet alleen den doop van Johannes, maar ook den doop des Geestes. Nu wijst Jezus in verband met Zijn doop er op, dat die doop was symboliek van zijn lijden en sterven. Als Paulus dus onzen doop met den dood van Christus in verband brengt, zoo is dit hetzelfde.

Echter moet ook dit derde punt in verband gebracht met de formule van den doop. Dezen samenhang tusschen βάπτισμα en ῥῆμα vinden wij Ef. 5 : 26.

In Matth. 28 staat niet ἐν τῷ .., maar εἰς τὸ ... De vertaling door „tot” is echter verkeerd; men kan iets niet dompelen *tot* water, *tot* bloed. Het „inbrengen in een element” kan niet met *tot* worden verbonden.

In het Hebreuewsch wordt gebezigd כ, niet על of א bij שבב.

De vulgaat vertaalt ook verkeerd door „in nomine”, wat „in auctoritate nominis” zou beteekenen.

De Naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes” is het element, waarin men gedoopt wordt.

Nu vindt men ook in het N. T. ἐν τῷ ὀνόματι ook zelfs ἐπί. (Cf. Rom. 6 : 3; 1 Cor. 1 : 13; Gal. 3 : 27).

ἐπί beteekent den grond, waarop men staat, waarop de actie plaats heeft.

Wat beteekent nu Ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος?

ὄνομα is de inhoud, die in het menschelijk bewustzijn aanwezig is of kan zijn, en dientengevolge uit dat bewustzijn kan uitgesproken.

De geopenbaarde kennis Gods en hetgeen wij van God belijden is volkomen adaequaat. De naam Gods bestaat dus niet in een term, maar in de volheid Zijner openbaring.

Nu heeft de mensch in zijn verdorven rede ook gedachten omtrent God, maar die zijn geheel verkeerd. Van die verkeerde elementen moet zijn bewustzijn dus ontdaan, en de belijdenis van den waren God in het bewustzijn worden ingewerkt. Eerst waar dit aanwezig is, is πίστις mogelijk; hierdoor komt men tot besef van den ὄνομα, en al wat daar tegenover staat verwerpt men als ψευδος.

Kort samengevat komt dus de symboliek van den doop hierop neer, dat afgebeeld wordt de volkomen afwassching der zonde, de wedergeboorte, door de afscheiding van de wereld en de inplanting in Christus, en wat de relatie tot God betreft, dat ons eigen ik wordt gemortificeerd om onze rechtvaardigmaking in Christus te vinden; daarbenevens dat ons bewustzijn, dat vervalscht werd, wordt weggenomen, in welks plaats een geheel ander bewustzijn ontkiemt; voor dat bewustzijn wordt een geheel nieuwe wereld ontsloten, en die is de rijkdom der openbaring van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

---

## § 19. *De Actione in Baptismo.*

De actio in baptismo is tweeledig; eenerzijds van God Drieëenig door den Middelaar, en anderzijds van den geloovige. De actio Dei Triunius per Mediatorem bestaat in het versterken en dat wel op een bepaalde wijze, van het nog slechts ingeplante geloofsvermogen of reeds bewust geworden geloof. De bepaalde wijze van deze versterking bestaat hierin, dat het ons in gemeenschap brengt met het mystieke Lichaam des Heeren en dus met den in dat mystieke Lichaam inwonenden Heiligen Geest. Dit nu geschiedt deels inwendig op eene voor ons onbegrijpelijke wijze, deels uitwendig door de inlijving in ecclesia visibilis. — Bij het inwendige deel dezer actio bedient de Middelaar zich instrumenteel van door Hem verordende ambtsdragers.

Van de zijde der geloovigen bestaat de actio bij den doop in het zich openbaren als behorende tot het Lichaam van Christus, en in het zoeken van de gemeenschap van dat Lichaam in het uitwendige.

### Toelichting.

De actio in baptismo stelt ons de vraag, wat van Gods zijde en 's menschen zijde in den doop gedaan wordt. Hierbij vatte men echter de actio fidelium niet op als de actio ecclesiae, want wat de dienaar doet, doet hij namens Christus en hoort dus bij de goddelijke actio.

De actio Dei.

Voorop ga de uiteenzetting van Augustinus' kerkbegrip. In zijn strijd met het Manicheïsme en het veldwinnend pantheïsme kwam deze tot de voorstelling, dat de kerk een goddelijk organisme was, waarin de Heilige Geest woonde en waarin alle schatten van genade en heil besloten waren. Om dus deel te hebben aan het heil, moest iemand ook beslist deel hebben aan de ecclesia. Nu komt het contact tusschen den persoon en de kerk tot stand door den doop.

Hierdoor ontwikkelde zich de Roomsche voorstelling, dat de doop ex opere operato de genade mededeelt, middel der wedergeboorte is.

De Reformatie kwam hiertegen op. Dit systeem toch leidde tot vernietiging van Gods-dienst; men kreeg kerkedienst, wat in de Mariadienst gesymboliseerd en tot zijn hoogte gevoerd werd. De kerk toch kon men niet aanbidden;



maar het organisme werd gesymboliseerd en de aanbidding gegeven aan een vrouw.

Door die droeve les geleerd, moest de Reformatie zijn een poging om zich uit de armen der kerk los te maken en in rechtstreeksche gemeenschap met God te komen. Intusschen heeft de Reformatie bij het sacrament dit beginsel niet ten einde toe weten door te voeren.

Wel negatief. Met het denkbeeld van opus operatum, van een absolute noodzakelijkheid van den doop brak men.

Maar de positieve poging om de actio Dei er in te doen uitkomen, gelukte niet geheel en al. Eenigszins bij het Avondmaal, maar niet bij den doop.

Dit had twee oorzaken :

1<sup>e</sup> wyl op zeer ongelegen oogenblik een strijd over den kinderdoop ontbrandde ;

2<sup>e</sup> wyl men bij den doop de wedergeboorte daarom niet aanstonds in goed verband wist te zetten, omdat men de potentieele werking Gods in de ziel niet goed tot zijn recht deed komen. Wel gelukte dit grootendeels aan Calvijn, ook Voetius en Maastricht kwamen op de rechte lijn, maar anderen niet.

De betrekking van het sacrament tot den Schepper en van den doop tot de Incarnatie laten wij, als vroeger besproken, hier onbesproken. Hier dient gelet op de actie door den Middelaar zelf bij het sacrament uitgeoefend.

Hiervan lezen wij :

Matth. 3 : 11, 14. De Christus zelf zal de Dooper zijn.

Joh. 1 : 33, Hand. 1 : 5, 11 : 16, 11 : 25, 19 : 5, Ef. 4 : 5.

Die actio Mediatoris is een dubbele, intrinsecus en extrinsecus. Het karakter van die dubbele actio is confirmatio en wel fidei. Daarom wordt de doop telken male met het geloof in verband gebracht, als in Ef. 4 : 5, Hand. 2 : 41 enz.

Typisch in de besnijdenis (Gen. 17 : 10), waar de besnijdenis als praesacrament genomen wordt in verband met het geloof.

Alleen is dus sprake van bevestiging van het geloofsbewustzijn. En dit geloof moet worden onderscheiden potentia en actu, (Locus de Salute). Nu heeft de werking intrinsecus plaats, zoowel bij hen, die het geloof potentia als actu bezitten ; maar de werking extrinsecus alleen bij degenen, die het reeds actu bezittten. Doordien echter ons de memorie en daardoor de continuïteit van het bewust leven gegeven is, heeft bij diegenen, die bij den doop het geloof alleen potentia hadden, de actio ad extra eerst later plaats.

Zoo onderstelt de doop, dat de doopeling uitverkoren en wedergeboren is, en dus in die wedergeboorte de potentia fidei ontvangen heeft. Geen ander doopobject is denkbaar, dan bij wien het zaad des geloofs door den Heiligen Geest reeds is gewrocht.

De vorm, waarin onze vaders die actio Mediatoris hebben uitgedrukt, is

die van het zegel, ontleend aan de Heilige Schrift, die daarvoor de woorden  $\square$ ρη en *σφραγίζειν* bezigt. Job 9 : 7, Joh. 6 : 27, Rom. 4 : 11, Rom. 15 : 28, 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, 4 : 30, Op. 7 : 2, 9 : 4.

Vele dier plaatsen worden tegenwoordig zoo verstaan, als ware er van een tweede soort bekeering sprake; met het sacrament moeten ze echter in verband gebracht. Niet natuurlijk een als Job. 9 : 7, waar van de confirmatie der sterren sprake is, als Joh. 6 : 27 hetwelk ziet op de voorgeschreven baan, die Jezus met *ἐνάγκη* betreden moest, maar wel vele andere, met name Rom. 4 : 11.

De daad van de *σφράγις* ontleent hieraan beteekenis, dat zelfs vorsten in dien tijd niet schrijven konden, zoodat ze in plaats van een handteekening hun zegel gebruikten. Zoo ook zet Christus als Hoofd der corporatie het zegel, en dit alleen valideert.

Wanneer wij zeggen : „Christus bevestigt het geloof door den doop”, zoo is dit vaag uitgedrukt. Immers hoeveel dingen bevestigen het niet. Daarom moet nagegaan, wat „de bepaalde wijze” is. waarop dit bij den doop geschiedt. Deze bestaat hierin: Ons geloof heeft een tweeërlei karakter, een individueel en een gemeenschappelijk. Aan het individueele doet de doop niets, maar hij schakelt ons geloofsbewustzijn aan het geloofsleven van het corpus Christi. De Levensadem van dat Lichaam is de Heilige Geest, niet als wederbarend, maar als inwonende in het Lichaam. Al zijn wij dus wedergeboren, zoo moeten wij toch ook aangesloten worden aan het Lichaam van Christus, opdat die Levensadem ook ons doorademe

Het geloofsbewustzijn van den wedergeborene wordt alzoo in contact gebracht met het geloofsbewustzijn der sancti, waarin de Heilige Geest de heerschende is, zoodat hij nu ook onder dien Heiligen Geest door den doop gesteld wordt. Het geloofsbewustzijn staat nu niet meer geïsoleerd, maar in gemeenschap met de *communio sanctorum*.

Men kan zich een groote fabriek denken met allerlei werktuigen : zagen, boren, hamers, bestemd om met stoom te worden gedreven. Er ontbreekt aan die werktuigen niets; ook is er gemeenschap met den stoomketel. Maar één ding ontbreekt: de drijfriem moet nog om het wiel van het drijftrad gelegd; dan eerst kan alles goed werken. Zoo ook: wanneer iemand ten doop komt, dan behoeft niets nieuws te worden aangebracht, want hij is wedergeboren, en heeft de aansluiting aan Christus. Toch staat hij nog geïsoleerd, omdat hij met de levensbeweging, die in het bewustzijn van de *communio sanctorum* is, nog geen gemeenschap heeft. Maar nu komt de doop en wordt de drijfkraft d. i. de Heilige Geest ook in hem gebracht. Cf. Ef. 4 : 16.

De Heilige Geest wordt door den doop ontvangen. Zonder dat is de doop geen doop. (Matth. 3 : 11 enz.) Waarom heeft dan de Kerk dogmatisch

dit punt zoo zwak geaccentueerd, ja het laten loopen? Doordat men te recht het toekomen tot ons van den Heiligen Geest verklaarde te geschieden in de wedergeboorte, en hieraan vasthoudend van een andere werking des Heiligen Geestes niet wist. De fout ligt hierin, dat men niet onderscheidt in de verschillende qualiteiten, waarin de Heilige Geest over iemand komen kan. Reeds daarin, dat ik leef, blijkt de tegenwoordigheid van den Heiligen Geest. Maar van deze werking in de natuur, moet onderscheiden de werking in de genade. Anders vervalt men tot rationalisme of tot theosophische mystiek.

Nu moet ook weer onderscheiden tusschen de ambtelijke komst van den Heiligen Geest over een persoon en zijn zaligmakende komst. Ook in het rijk der genade is er dus onderscheiden komst.

Dan moet in de 3<sup>e</sup> plaats gewezen op de apostelen, over wie de Heilige Geest op drie onderscheidene wijzen kwam 1<sup>e</sup> in hun bekeering, 2<sup>e</sup> in hun ambtelijke roeping, 3<sup>e</sup> toen op den pinksterdag de Heilige Geest over hen werd uitgestort.

Eindelijk moet er op gewezen worden, hoe de Heilige Geest verschillend komt in de onderscheiden bedelingen. De zaligmakende werking des Heiligen Geestes toch had van Adam af al plaats, en toch was de Heilige Geest nog niet uitgestort.

Daaruit volgt, dat waar van den Heiligen Geest sprake is in verband met den doop, er sprake is van Hem in een bepaalde qualiteit. Welke was die dan? Het antwoord wordt gemakkelijk door te wijzen op het onderscheid tusschen de Kerk in Israel en de oecumenische Kerk van thans. De geloofsgemeenschap onder het O. V. was een nationale; de solidaire gemeenschap die hen verbond, lag in het uitwendige, en de geest, die die gemeenschap beheerschte, was een speciale geest, namelijk de geest van Israel. Daarentegen in de bedeling der vervulling is de Kerk losgemaakt van die nationale banden. Ze wordt een eigen communio en de Geest, die daarin heerscht, is een generale, en die is τὸ Πνεῦμα Ἅγιον, die daarom ook op het pinksterfeest optreedt in voor allen verstaanbare talen.

De doopsgenade voegt dus niets tot de zaligheid toe; tot den doop komt men als individueel bezitter van den Heiligen Geest, maar als Spiritus Communio bezit men Hem nog niet; en men kan Hem als zoodanig niet bezitten, omdat Hij zich als zoodanig openbaart in de κοινωνία; en om daarin te komen, moet men worden gedoopt.

Nog iets moet hieraan toegevoegd. Bij iedere communio moet onderscheiden tusschen den wortel, waaruit ze opgroeit en het besef der communio. Een kind, in een gezin geboren, heeft communio met dat geslacht in den wortel, maar weet er niets van. Zoo ook heeft ieder wedergeborene de communio

met het Lichaam van Christus in den wortel, maar nog niet in zijn besef. Nu heeft de doop met de communio in den wortel niets te maken. Maar de doop geeft initiatief voor het besef in de communio en de realiteit dier communio in de practijk des levens (vergel. 1<sup>e</sup> doopvraag.)

Waar nu in den wortel die communio niet bestaat, kan het besef er van nooit anders dan valsch zijn. Daarom kan de doopsgenade alleen plaats hebben, als de communio met het Lichaam van Christus werkelijk bestaat.

Dat de uitstorting des Heiligen Geestes alleen het besef raakt, zien wij o.a. in 's Heeren afscheidsgesprekken (Joh. 14, 15, 16). Aan den Heiligen Geest, dien Hij den Vader bidden zal, schrijft Hij deze werking toe, dat Hij in alle waarheid leiden zal. Dit nu ziet op het besef des levens. Die Heilige Geest zal overtuigen van zonde, gerechtigheid en oordeel. Ook dat is weer de gemeenschapsgeest, die hun toonen zal, hoe de wereld niet anders kan dan uit de zonde leven; hoe de kerk moet leven uit de gerechtigheid en hoe eens het oordeel zal worden voltrokken. Eindelijk zegt Jezus, dat Hij zal zenden een anderen Paracleet (Toespreker), die in de kerk zal wonen. In gelijken zin zegt Johannes: Gij hebt de zalving van den Heilige en gij weet alle dingen. (I Joh. 2 : 20). Door die zalving ontstaat dus niet de wedergeboorte, maar het besef, het weten.

Waartoe is dan de doop? Kon de Heere niet zonder dat sacrament hetzelfde werken? Jawel, Hij kan dat; wat meer zegt: Hij doet het, want zij die wegsterven zonder doop en uitverkoren zijn, ontvangen dezelfde genade ook zonder doop. Maar nu mag men daarom den doop niet minachten; want schoon niet absoluut noodzakelijk voor het ontvangen der genade, is de doop sensu relativo toch onontbeerlijk, d. i. de doop bestaat met betrekking tot al die objecten, die met de externa ecclesia in aanraking komen. Daarom niet alleen uit eerbied voor den Heere, die het sacrament instelde, maar ook met het oog op het doel, waartoe Hij het instelde.

Tot dusverre bespraken wij de metaphysische werking van den Heiligen Geest bij den doop, nu komen wij tot de psychologische werking, d. i. de werking door het woord en de elementen van het sacrament. Deze tweeërlei werkingen van den Heiligen Geest, de verborgene en de psychologische, beoogen één doel; daarom heeft God die twee in één moment verbonden en in één zaak ingelegd.

Maar er is meer. Wanneer iemand uit het isolement in de communio overgaat, dan heeft er ook iets plaats, wat die communio raakt, en daar deze zichtbaar bestaat, zoo is de eisch, dat ook die communio wete, wie tot haar behooren. Voor de kerk is het noodzakelijk, dat de uitwendige acte wordt aangetoond, wanneer die assimilatie aan de communio begint. De Heilige

Geest, in de kerk wonende, strekt de hand uit, om de geïsoleerden op te nemen.

Dit alles kan plaats hebben onder tweeërlei vorm.

1<sup>e</sup> het rust op een werking van die communio ;

2<sup>e</sup> het rust op een goddelijken last.

Stel, dat de Heere den doop niet had ingesteld ; dan had de Kerk het kunnen doen, maar dan zou het geen regel, geen goddelijke actie zijn geweest. Maar deze ritus is van God ingesteld, en dit maakt, dat ze een goddelijke forma bezit, waardoor ze vatbaar is om den Heere zelf te dienen als instrument voor de werking der mystieke genade, die Hij in het sacrament voltrekt.

Is er nu tusschen deze ritus (dat signum), die de uitwendige actie representeert en tusschen die innerlijke doopsgenade, die metaphysice wordt gewerkt, reëel verband ?

Neen. De Roomsche kerk en de Lutherschen leggen wel reëel verband tusschen het signum en de gratia mystica, bewerende dat het doopwater in zich de doopsgenade draagt. Maar wij nemen het element en de gratia mystica gesepareerd ; waet

1<sup>e</sup> ook in statu perfecto liggen het geestelijke en het zichtbare altijd separaat. Dit moet volgehouden, opdat God nooit met den *κόσμος* vermengd worde.

2<sup>e</sup> wel is er harmonie tusschen beide, zooals we dat op Thabor bij Christus zien, maar dat is in een toestand, waarin het zichtbare aan den vloek is ontnomen. Dus in het paradijs en hierboven. Maar zoolang men in de zondige wereld is, blijft er disharmonie tusschen beide. Vandaar dat in den wedergeborene het lichaam strijd blijft voeren tegen de ziel. De Christus, het sacrament instellende, neemt de elementen, zooals ze in deze wereld zijn, zoodat in het sacrament niet alleen is onderscheiding, maar er ook disharmonie bestaat, en de elementen separaat liggen van de gratia mystica. (Rome, dit gevoelende, nam bij het sacrament de toevlucht tot het wonder). Toch bestaat er verband, maar een verband dat alleen is voor het geloof, n.l. dit, dat de gratia mystica afgebeeld wordt in het sacrament.

## § 20. *De Effectu Baptismi.*

„Het uitwerksel van den doop is het zegel van den levenden God als teeken van inlijving in het genadeverbond. Deze inlijving heeft een dubbele zijde: de eene in het onzichtbare, de andere in het zichtbare, en al naar gelang de doopeling uitverkoren is of niet uitverkoren, bezegelt die doop de inlijving in beide tegelijk, of alleen in het uitwendig genadeverbond, d. i. in de Kerk van Christus, gelijk die in het zichtbare op de aarde uitkomt.

Overmits nu de kring van het genadeverbond van den kring der ongeheiligde wereld hierin onderscheiden is, dat de zonde in den kring der wereld onverzoend ligt, maar in den kring van het genadeverbond verzoend is, zoo is deze inlijving in het genadeverbond door den doop eo ipso het overgaan uit de onverzoendheid in de verzoendheid en dus het deel erlangen aan de afwassing onzer zonden door het bloed van Christus, en dit wel principieel en organisch, zoodat dit „verzoend zijn” zich uitstreckte 1<sup>e</sup> tot de erfzonde, en 2<sup>e</sup> tot alle daadwerkelijke zonden in het verleden, het heden en de toekomst.

Dit overgezet worden van kring in kring heet *ἀγιάζεσθαι*. Er kan dus geen sprake zijn van het door den doop ingelijfd worden in een plaatselijke kerk; de doop is en blijft altijd bezegeling van de inlijving in het genadeverbond en dus in de oecumenische kerk. Vandaar, dat de doop erkend moet worden van alle kerk of kerksgelijke, waarvan het vermoeden bestaat, dat ze nog een deel van de oecumenische kerk bestrijkt en herdoop in zichzelf een ongerijmdheid is.

Deze inlijving in het genadeverbond of der verzoening is een en dezelfde bij den doop der volwassenen en der jonge kinderen der geloovigen, gelijk nader bij den kinderdoop zal worden aangetoond. Maar noch bij de kinderen, noch bij de volwassenen brengt de doop een metaphysische verandering in het bestaan teweeg, doch werkt uitsluitend op het geloof, hetzij dit nog potentieel, hetzij dit reeds actu ontkiemde.

Vandaar dat in het reële bestaan van den gedoopte de nawerking van de erfzonde blijft, ook als is door den doop alle solidaire gemeenschap met de erfzonde voor hem opgeheven.

„Bad der wedergeboorte” heet de doop, niet omdat de wedergeboorte er door gewerkt wordt, maar omdat de wedergeborene en hij alleen het zegel van den Heiligen Doop ontvangt.

Zoo heet ook de doop „de vraag om een goede conscientie naar God”; niet omdat deze vraag uit den doop voortvloeit, maar in den doop beantwoord wordt, overmits de doopeling juist in den doop de ruste Zijner conscientie door het deelgenootschap aan de afwassing door het bloed van Christus ontvangt. Elk gedoopte moet daarom door de kerk beschouwd, en zich zelf beschouwen als in het genadeverbond ingelijfd, en zij, bij wie deze inlijving slechts uitwendig plaats greep, zullen er te zwaarder oordeel om dragen.

### Toelichting.

Hoofdmoment om deze § te verstaan, is dat de afwassing der zonde door het bloed van Christus bij den doop *gevolg* is, maar dat op den voorgrond treedt: de inlijving in het genadeverbond. In onze liturgische geschriften hield men dit niet in het oog, en daardoor bleef er een nevel zweven. Men geraakt in deze verwarring, dat men zegt: Hij, die geroepen is tot God, heeft de afwassing, waarom heeft hij dan nog een teeken noodig?

Daarom zetten wij op den voorgrond, de inlijving in het genadeverbond, of wat juister is: de opneming in het genadeverbond. Want inlijving is een metafysische daad, krachtens de uitverkiezing. Maar opnemen in het genadeverbond is iets anders. Een verbond toch ziet niet op het esse, waarop de inlijving in het Lichaam van Christus juist wel ziet, maar op de verhouding tusschen twee. Het esse moet er dus reeds zijn. En nu vormt het genadeverbond een kring, die alleen kan werken in het bewustzijn, d. i. in het geloof. Ook bij het genadeverbond is de zaak tweeledig: lijdelijk wordt men er in opgenomen, maar ook moet het geloof werkend gemaakt en worden versterkt. Daarom is het hoofdmoment in den doop, dat hij het zegel is van den levenden God, op de opneming in het genadeverbond.

Het begrip van zegel moet dus eerst worden toegelicht.

Een zegel nu is het teeken, waarin de persoon zichzelf representeert. Daarop gaf de koning een afdruk van zijn persoon, waarom het zegel de drager was van zijn majesteit, en de schending van het zegel als majesteitsschennis werd gestraft.

Nu heeft God ook zulk een zegel (Op. 7 : 2). En ook bij Hem strekt dit, om zijn autoriteit te kennen te geven en actie van Hem te doen uitgaan.

Dit zegel is gedrukt:

1<sup>e</sup> op den Christus (cf. Joh. 6 : 27). De samenhang wijst het doel aan. De

mensch kan niet buiten *βρωσις*, maar opdat hij nu geen verkeerde spijs nemen zou, heeft God op Christus het zegel gedrukt, waaruit blijkt, dat hij Hem alleen moet aannemen ;

2<sup>e</sup> op het gebouw der waarheid, der heilige openbaring (cf. 2 Tim. 2 : 19).

De waarheid Gods heeft haar vastheid in Gods raadsbesluit. Daarin is zijn verborgen en zijn geopenbaarde wil. De verborgen wil wordt aangeduid door *ἔγνω* enz., de geopenbaarde door *ἀποστῆτω* enz. Nu komt het bij het bouwen van een huis alles op den hoeksteen aan, daarom werd die gekeurd. Werd deze nu goed bevonden, zoo werd er een merkteeken op gezet.

3<sup>e</sup> is er melding van een zegel ten opzichte van de raadsbesluiten Gods (cf. Op. 5 : 1). Als een koning een vlootvoogd uitzendt, zoo krijgt deze verzegelde instructies mede, 1<sup>e</sup> om het geheim te bewaren ; 2<sup>e</sup> om te vrijwaren tegen critiek. Alleen de vlootvoogd mag die instructies dan openen. Zoo nu is ook hier sprake van een boek met instructies, hetwelk alleen Christus mag openen.

4<sup>e</sup> wordt dit zegel gezet op de uitverkorenen, wanneer de groote verdrinking komen zal. (Op. 7 : 2).

5<sup>e</sup> is er 1 Cor. 9 : 2 sprake van ten opzichte van het apostolaat van Paulus.

6<sup>e</sup> 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, Ef. 4 : 30. Hier het zegel der opneming in het genadeverbond, waarmee wij hier te doen hebben. Dit zegel bestaat hierin, dat de Heilige Geest uit het Lichaam van Christus in mijn geest inkomt, om mijn geestesbewustzijn te assimileeren aan dat van het Lichaam, om in mijn hart het Eeuwige Wezen te representeeren. Zoo wordt bv. Ef. 1 : 13 gesproken tot personen, die eerst buiten Christus stonden, kennis kregen van de waarheid en gedoopt werden. Krachtens de mystieke werking van den Heiligen Geest bij den doop nu is hun geest geassimileerd aan dien van Christus.

In gelijken zin is van verzegeling sprake Job 9 : 7 ; het verzegelen der sterren is het geven van instructiën, waartegen ze niets kunnen doen ; ook Job 33 : 16 „de kastijding bezegelen,” d. w. z. „de kastijding is vastelijk besloten. Ook nog Jes. 8 : 16 „de wet verzegelen.” Dit beteekent in zijn verband : Breng alleen de thora tot mijn leerlingen, maar laat dan ook de vrucht zijn, dat mijn wet weer de volle pittigheid herkrijgt.

In het algemeen moet bij het gebruik van het merkteeken worden onderscheiden :

1<sup>e</sup> het merkteeken door den herder op de schapen gezet. Het dient om aan te duiden welke schapen de zijne zijn.

2<sup>e</sup> het merkteeken op het fabrikaat. Doel is om aan te geven wie de vervaardiger is.

3<sup>e</sup> op goud en zilver, ter constateering van de echtheid.



4<sup>e</sup> op meet- en weegwerktuigen, om bedrog te voorkomen.

5<sup>e</sup> op munten, als waarborg van echtheid en ter voorkoming van valsch geld.

6<sup>e</sup> als zegel op actestukken, boedels, deuren enz.

7<sup>e</sup> de merkteekenen, die personen gelden. Vroeger vond men die meer dan nu ; in het blazoen op elk schild, en in het wapen van elk geslacht. Elk man van adel representeerde een status in republica, was dus niet slechts een persoon. Elke status had een wapen. Thans is het wapen alleen om de eenheid van, — het toebehooren tot een geslacht aan te geven.

Het persoonlijk merkteeken is nu nog over :

1. in de livrei van dienstknechten.

2. als kokarde in 't leger en op de vloot.

Zoo nu ook moet Gods zegel beschouwd worden als een teeken, om de zijnen te onderscheiden van anderen; en als zoodanig is de doop een zegel van aanhoorigheid.

Gaan wij nu na de uitspraken hieromtrent in Catechismus en Confessie. De laatste heeft juister orde dan de eerste. In vraag 69—72 handelt de Catechismus van den doop, doch uitsluitend als afwassing door het bloed van Christus, en eerst in vr. 74 is van de opname in het genadeverbond sprake. Art. 34 van de Confessie is beter geordend. In het begin toch reeds lezen wij van het dragen van een veld- en merkteeken, waardoor 't begrip is aangegeven.

Scherp moet worden onderscheiden tusschen de verborgengenadewerking en het uitwendig zichtbare teeken bij den doop. Het volle sacrament is eerst bij de saamvoeging van die beide. Omdat het sacrament in de zichtbare kerk wordt bediend, is deze scheiding onvermijdelijk. Door het optreden toch van de kerk in het zichtbare ontstaat er een antithese, quantitatief, wijl het personenaantal in het zichtbare niet gelijk is aan dat in het onzichtbare, en kwalitatief, omdat de tot de wezenlijke kerk behorende leden van het Lichaam van Christus absoluut heilig staan, maar in de zichtbare kerk in gebroken qualiteit voorkomen, hetgeen grond heeft, eensdeels in het verschil tusschen een pasgeborene en volwassene en anderdeels in het verschil tusschen de trappen van heiligmaking. Die antithese is inhaerent in het wezen van de zichtbare kerk en is dus overal waar deze voorkomt ; diengevolge is ze ook in het sacrament en wel in dier voege, dat er gevallen zijn :

1<sup>e</sup> waarin de doopsgenade en het doopsteeken elkaar vergezellen.

2<sup>e</sup> waarin de verborgen doopsgenade werkt, terwijl het teeken ontbreekt.

3<sup>e</sup> waarin het teeken is zonder de verborgen doopsgenade.

---

De afwassing door Christus' bloed, gelijk die in den doop betuigd en verzegeld wordt, komt in den doop niet voor als een personeele toeëigening of toepassing, maar aldus : dat er een wereld is, die ligt *ἐν τῷ πονηρῷ*, waarop de vloek rust,

waarop de toorn Gods ageert, maar dat in die wereld, waarop geen vergeving van zonde is, nu een kring is geopend, een terrein afgebakend, een heilig erf is ontbloot, dat in dit opzicht niet met den κόσμος lotgemeen, maar daarvan onderscheiden is; dit terrein heet daarom ἅγιον. En het verschil tusschen dit terrein en den κόσμος is dit, dat in dien kring de verdoemenis niet meer werkt, maar op dat terrein is een afwassching der zonde. (Rom. 8 : 1). De doop is de poort, waardoor men uit die wereld op dat heilige erf overgaat. Hij is alzoo teeken van het overgaan uit den onverzoenden in den verzoenden levenskring. (1 Cor. 6 : 11).

Op welke zonde nu ziet die afwassching door het bloed van Christus? In de Confessie is deze quaestie niet in Art. 34, maar wel in het artikel over de erfzonde (Art. 15) besproken. Daar toch leest men: „zij is ook zelfs door den doop niet ganschelijk te niete gedaan, noch geheel uitgeroeid.” In plaats van „niet ganschelijk”, las men vroeger vaak „ganschelijk niet”. Het wanbegrip over deze woorden was en is nog groot en daarom moeten ze wat nader toegelicht.

Wij zagen, dat er is tweeërlei terrein: een, waarop de zonde onverzoenlijk, en een, waar de zonde afgewassen is. De doop is de poort, waardoor men van het eene in het andere overgaat. Nu beteekent de doop niet alleen de afwassching van de dadelijke —, maar ook van de erfzonde; de afwassching is absoluut. De dadelijke zonden zijn individueel, het peccatum originale is gemeenschappelijke schuld van het gansche genootschap, het is de schuld van de menschheid.

In deze κοινωγία alzoo is de enkele aansprakelijk voor de schuld door de geheele κοινωγία gemaakt.

Daartegenover heeft men een ander terrein, ook een κοινωγία, waarvan het Bondshoofd niet is Adam, maar Christus.

Waar de erfzonde uitvloeisel is van de zondige gemeenschap in de wereld, daar is de doop uitvloeisel van de heilige gemeenschap met Christus. Doop en erfzonde zijn dus pool en tegenpool.

De lezing: „ganschelijk niet” is dus verkeerd, men zou de Zwingliaansche voorstelling krijgen, die aan den doop alle effect betwist.

Maar wat beteekent dan het „niet ganschelijk”? Dit, dat de erfzonde wel weggenomen is potentieel, maar niet ganschelijk actueel. Een zondaar, die wedergeboren en gedoopt wordt, is niet aanstonds volkomen heilig, niet ganschelijk van het vleesch en lichaam der zonde verlost. De wedergeboorte is het inplanten eener kiem, die slechts gedeeltelijk tot ontwikkeling komt. Wel de kiem der zonde is gedood, maar de oude wortel blijft nog steeds uitbotten.

De uitdrukking door de Heilige Schrift gebruikt voor het overgaan van terrein in

terrein, is ἀγιάζειν. Waar Gods toorn op rust, heeft men het ἀνόσιον; waar die niet op rust, is ἅγιον. 't Woord ἅγιον is dus genomen e mente Dei, niet uit de realiteit, zooals het zich aan ons voor doet.

Zie: 1 Cor. 6 : 11.

Ef. 4 : 26. Een bruidegom haalt zijn bruid uit een familie uit, onttrekt ze aan den familiegeest, waardoor ze werd beheerscht, geeft haar zijn naam, en moet haar in zijn geslacht assimileeren. Daarmede wordt hier de werkzaamheid van Christus met zijne kerk vergeleken. Bij den doop haalt Jezus de personen uit de wereldfamilie uit, geeft hun zijn naam, en gaat over hen heerschen met Zijn Geest.

1 Joh. 2 : 20. De koning wordt gezalfd, maar de afstraling van zijn majesteit valt op de koningin. Zij krijgt te beschikken over alles, waarover de vorst te beschikken heeft.

In de uitverkiezing Gods heeft dit zijn origine. Deze bepaalde, dat het huwelijk zou plaats hebben. Als bruidsschat nu geeft de Heere zich zelven als offerande. Ook hierin heeft de ἀγίασις plaats. De voltrekking van het huwelijk en het saambrengen van beiden heeft plaats in den doop.

Ἀγιάζειν komt ook van den Heere Christus zelf voor; o. a. Joh. 10 : 36, en 17 : 19. Natuurlijk beteekent het niet: van zonden verlossen, want Christus kon niet persoonlijk worden ontzondigd.

Het beteekent dit: Christus komt uit den heiligen hemel om over te gaan op het onheilig terrein dezer wereld. Nu kan tweeërlei plaats hebben: of Christus wordt aan die wereld geassimileerd, of wel, Christus maakt zich in een vreeselijke worsteling van dat onheilige los. En dit laatste is geschied. Het lijden en sterven van Christus is de worsteling met de onheilige wereld, om zijn eigen heiligen persoon voor het onheilige te bewaren.

Met Jezus' komst komt nog niet het βασιλεία τῶν οὐρανῶν op de wereld. Immers, ook de Heere zegt: Het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen. Ook de 70 uitgezondenen moesten dit boodschappen. Het kwam eerst in de Opstanding van Christus. Toen is Christus geheiligd, toen heeft Hij Zijn plek veroverd. Door het lijden, door den Bloeddoop werd Hij overgezet van terrein op terrein. Daarom zegt Jezus, Joh. 17, daags voor Zijn sterven: „Ik heilig Mij-zelven”; nu doe ik het.

Evenzoo Hebr. 2 : 10, 11, waar Christus wordt voorgesteld als de ἀρχηγός, als die de bres maakt, in wiens voetstappen anderen, als broeders volgen.

Op andere plaatsen wordt dit begrip eveneens door τελειῶν aangeduid. Zoo Hebr. 5 : 7, 9; 7 : 28. Nu Hij eenmaal geheiligd is, kan Hij ook anderen heiligen; Hij brengt hen over op het terrein, door Hemzelve veroverd.

Ook moet gesproken over de verhouding van den doop tot de kerk, waarbij de vraag moet worden beantwoord: Lijft de doop in de plaatselijke kerk of in de oecumenische kerk in?

Wij zagen, dat de doop inlijft in het *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Tegenwoordig verstaat men daaronder „de zedelijke wereldorde; al wat schoon en lieflijk is” enz. Hiertegen moet geprotesteerd; de Heilige Schrift neemt het als iets concreets. Immers, Johannes de Dooper zegt, dat het nabij is gekomen, dus nog niet was. En wel zegt men, dat het kwam, toen het Evangelie kwam, de prediking der barmhartigheid, maar dit is verkondigd van het paradijs af.

En na de verzoeking herhaalt ook Christus nog dezelfde woorden van Johannes (Matth. 4 : 17).

Wij nemen dan, dat het koninkrijk der hemelen intrad bij de opstanding van Christus.

Op Mattheus 4 : 1—11, wat inligt tusschen den doop van Johannes en het optreden van Jezus, moet nog eenige nadruk gelegd. Christus komt om een *βασιλεία* te realiseeren, en wel *τῶν οὐρανῶν*. Hiertegenover staat satan, de *ἄρχων τοῦ κόσμου*. Nu is dit het eigenaardige van een *βασιλεία*, dat het niet, gelijk het keizerrijk door uitwendig geweld in stand wordt gehouden, maar het is gefundeerd op de bereidwilligheid des harten. Die bereidwilligheid tot zijn dienst vindt satan. Maar nu komt ook Christus in de harten van de tot Zijn kring behoorenden de bereidwilligheid wekken om te doen den wil des hemelschen Vaders. Daarom komt dit koninkrijk niet met uitwendig geweld, maar, zegt Jezus: „het is binnen in ulieden” (Luc. 17 : 20, 21). Daarom is het ook niet uit deze wereld; het heeft zijn oorsprong uit den hemel, schoon het door de ombuiging van den wil in deze wereld werkt.

Het wapengeweld, het caesarisme representeert Pilatus. Het was de zonde van Israel, dat het dit begeerde, toen het om een koning vroeg; en Petrus stelde zich tegen het koninkrijk der hemelen, toen hij het zwaard uit de scheeke trok.

De catechismus spreekt over het koninkrijk der hemelen Zondag 48. Christus' koningschap strekt zich zoo ver uit, als Zijn wet wordt gehoorzaamd en Zijn regeermacht zich effectief doet gelden. Daarom volgt er: „bewaar en vermeerder uwe kerke,” omdat het koninkrijk der hemelen voorafgaat, en het optreden en bloeien der kerk hiervan segueel is. Hiertegenover wordt nu het rijk des satans beschreven, en de raadslagen om dat rijk te vestigen en uit te breiden. Is dit rijk volkomen gebroken, dan zal 't koninkrijk der hemelen in volheid komen.

Nu is een koninkrijk zonder volk ondenkbaar; eerst door zijn onderdanen wordt Jezus koning,

Evenwel moet er verschil gemaakt tusschen het koninkrijk der hemelen

en het begrip „volk.” Het eerste komt uit den hemel, en bestaat voort door de werking uit den hemel. Het is een absoluut begrip, waarvan de naam zich even ver uitstrekt als het wezen. Met het volk is dit anders. Dit moet komen tot uiting van bewustzijn tegenover elkander en tegenover den koning, het treedt op in het uitwendige, en mist een absoluut karakter. Daarom is dit begrip tweeledig: 1<sup>e</sup> geestelijk absoluut, 2<sup>e</sup> uitwendig, gebruikt voor allen, die de openlijke belijdenis van Jezus' koningschap afleggen.

Wie nu op aarde de gemeenschap met dat koninkrijk der hemelen zoekt, moet zich ten doop presenteeran. Niet, alsof de doop de grens van het koninkrijk der hemelen aangeeft, want de doop heeft een relatief, niet een absoluut karakter. Maar men weet, dat het terrein, waarbinnen het koninkrijk der hemelen is te zoeken, door den doop onbegrensd wordt. Daarom moet de doop met de oecumenische kerk in rapport gebracht: ze leeft niet in een particuliere kerk in. [De fout van Rome is, dat ze de begrippen: kerk en koninkrijk der hemelen identificeert; de doop is het principieele kenmerk, waaraan de christelijke kerk kan gekend; evenwel niet netto, maar bruto].

De particuliere kerk bedient wel den doop, maar als representeerende de oecumenische kerk, niet *jure suo*. De particuliere kerk heeft haar grens in de belijdenis; spreekt men zijn belijdenis uit, zoo zoekt men niet de oecumenische, maar de particuliere kerk. De doop admitteert de scheiding in confessie niet. Wel is het avondmaal aan de particuliere kerk gebonden. Rome's doop wordt door ons erkend; Rome's mis noemen wij een gruwelijke afgoderij.

Nog hebben wij te spreken over de *doopspraktijk*, met name over de *doops-erkenning* en de quaestie van den *herdoop*.

Elke particuliere kerk heeft haar regeling voor de bediening van den heiligen doop vast te stellen; ze bepaalt door wie, waar, wanneer en aan wie de doop zal bediend, en wat den doop vergezellen zal. In eigen kring moet dus nauwkeurig gedefinieerd.

Daartegenover staat, dat als men tot erkenning van anderer doop komt, men die nadere bepalingen moet prijsgeven, anders zou men nooit anderer doop kunnen erkennen. Dit vloeit voort uit het oecumenisch karakter van den doop; terwijl alle nadere bepalingen een confessioneel verschil raken.

Tusschen het wezen en het welwezen van den doop moet men daarom scherp onderscheiden. Het wezen, dat men in de oecumenische kerk vindt heeft deze drie kenmerken: dat de doop geschiedt met water, de formule uitgesproken wordt, en dat men gemeendheid bij de zaak heeft. Maar tot het welwezen van den doop moet de particuliere kerk haar eigen regeling vasthouden, om de heiligheid van het sacrament te bewaren.

Dit hangt saam met deze vraag: in welken kring moet de doop zijn bediend, om erkend te mogen worden? Er zijn toch verschillende geïsoleerde groepen, zonder kerkelijke organisatie, secten, die ook den doop bedienen. Onze vaders hebben dien doop immer erkend. De drie kenmerken worden gevonden; en al is het nu, dat men faalt, zoo doet dit aan de geldigheid van den doop geen afbreuk. Ook al bedient een niet geordend predikant den doop, zoo vloeit toch het recht om te doopen voort uit een besluit door de vergadering dier geloovigen genomen.

Rome gebruikt de formule: „si non es baptizatus, ego te baptizo”. Hiervan willen de Gereformeerden niet weten; de doop is niet afhankelijk van de intentie van den bedienaar, en is ook niet absoluut noodig tot zaligheid.

Den herdoop hebben onze kerken als een gruwel voor God bestreden, en dat wel op tweeërlei grond: 1<sup>e</sup> wijl daardoor het geloofsartikel: „Ik geloof een Heilige Algemeene Christelijke Kerk” vernietigd wordt, en 2<sup>e</sup> wijl de herdoop uitgaat van de veronderstelling, dat de doop ligt in de actie van den mensch en niet van Christus uit den hemel.

Bij de Anabaptisten rustte de herdoop niet op het al of niet erkennen van anderer doop, maar had een anderen grond. De Baptisten van tegenwoordig denken er juist zoo over als de Anabaptisten; ze zijn ook dezelfde secte, wier naam slechts om de gelegenheid der tijden veranderd is. De Anabaptisten troffen alleen hen aan, die als kind gedoopt waren. Kinderdoop werd niet erkend. Dus moest de doop nog plaats vinden. De Baptisten evenwel treffen ongedoopte personen aan, die eerst op hooger leeftijd den doop ontvangen.

Hand. 19 : 3—6 dient hier nader te worden toegelicht. Paulus vond in Efeze leerlingen van Johannes, die van den Heiligen Geest niet gehoord hadden. Ze hadden een simulacrum baptismi ontvangen (vs. 3); maar nu werden ze gedoopt, en de Heilige Geest kwam over hen.

De Anabaptisten beroepen zich op deze plaats en zeggen: Hier is van een herdoop sprake. Maar wij stemmen aanstonds toe, dat waar er een simulacrum baptismi bestaat, wat geen doop is, de doop dan ook nog moet worden toegediend.

Nergens elders lezen wij, dat de door Johannes gedoopten nogmaals gedoopt zijn. De completie van zijn doop had plaats in de uitstorting van den Heiligen Geest. Maar die 12 mannen waren niet door Johannes gedoopt. Ze zeggen zelf: Wij hebben niet gehoord of er een Heilige Geest is; en Paulus verklaart hun, wat de doop van Johannes beteekende. Daarom moet dit zoo verklaard, dat een kring van Johannes' leerlingen zich geperpetueerd heeft, die het spoor bijster raakte, iets wat licht te begrijpen valt, wijl ook Johannes zelf in twijfel geraakte. De kring van Johannes sloot zich dus deels bij Jezus aan, een ander deel continueerde zich als een sectarische groep.

Deze 12 waren gedoopt εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα. Nu duidt dit εἰς aan, wat het hoogste staat in den kring, waarin men leeft. Het was voor hen, alsof Johannes de openbaring Gods geweest was, alsof zijn doop niet voorbereidend, maar peremptoir was. De prediking van Jezus en van den Heiligen Geest was weggevallen. Daarom heeft Paulus hier niet herdoopt, maar den doop toegediend in den naam van Jezus.

Ook moeten nader bezien Tit. 3 : 5 en 1 Petr. 3 : 21, in de § genoemd.

In Tit. 3 : 2 en 4 heeft men dezelfde tegenstelling als in 1 Cor. 6 : 10. Er is sprake van het heidensche leven, waaruit ze door den Heere gered zijn. *παλιγγενεσίς* wordt ook Matt. 19 : 28 gebruikt, waar van de wedergeboorte van hemel en aarde sprake is. De moeilijkheid in vs. 5 is, hoe moet worden verstaan *παλιγγενεσίς καὶ ἀνακκίνωσις Πνεύματος Ἁγίου*. Is *παλιγγενεσίς* Genit. objectivus of subjectivus, m. a. w. heeft de wedergeboorte het *λοῦτρον* ten gevolge of omgekeerd? Is het de doop, die toebediend werd, wijl ze wedergeboren waren, of: die de wedergeboorte in u heeft te weeg gebracht. De Roomsche kerk leert natuurlijk het laatste; de Luthersche kerk vertaalt door: onder den doop.

Exegetisch is de quaestie niet uit te maken. Als men onder *παλιγγενεσίς* verstaan moet de persoonlijke wederbarende daad Gods, dan is de beteekenis: God heeft u gered door den doop, die bezegeling was van de wedergeboorte, die in u had plaats gehad.

Maar is *παλιγγενεσίς* niet de actus primus der wedergeboorte, maar identisch met *ἀνακκίνωσις τοῦ Πνεύματος Ἁγίου* zoodat de epèxegese is van *παλιγγενεσίς*, dan volgt de *παλιγγενεσίς* op den doop. In geen van beide gevallen heeft plaats, wat Rome wil. De keuze tusschen deze beide is echter moeilijk te doen.

In 1 Petr. 3 : 21 heeft men dezelfde quaestie: is *ἀγαθῆς συνειδήσεως* Genit. subj. of object.? Is het de vraag om een goed geweten? Het woord *ἐπερώτημα* is *ἀπαξλεγόμενον*, in het latere grieksch uitsluitend bij het proces gebruikt. Toch kan hier meer zekerheid worden verkregen. *Συνειδήσεως ἀγαθῆς* moet hier Gen. object. en niet subject. zijn en wel om deze redenen: 1<sup>e</sup> wijl er een object staan moet bij *ἐπερώτημα εἰς Θεός*.. Een vraag moet een inhoud hebben, anders geeft het geen zin; 2<sup>e</sup> het object kan uit den samenhang niet worden aangevuld, wel het subject, nl. de doopeling. Waar zou het goed geweten om kunnen vragen? Daarenboven staat het in tegenstelling met *σαρκεῶς ἀπόθεσις ῥύπου*; gelijk iemand, die vuil is, vraagt om schoongemaakt te worden, zoo ook vraagt iemand, die een vuil geweten heeft, om door den doop een goed geweten te ontvangen.

## § 21. *De Baptismi Subjecto.*

„Is de Heilige Doop een van God ingezet genademiddel, waarvan Christus zich bedient, om op de in § 19 aangegeven wijze het ingeplante geloof te versterken, bij wijze van bezegeling in te lijven in het genadeverbond, zoo volgt hieruit, dat de door dit genademiddel beoogde genade alleen kan gewrocht in uitverkorenen, die wedergeboren zijn en het geloof bezitten. Overmits echter de Heere de bediening van dit sacrament opdroeg aan zijn kerk, en nochtans aan zijn kerk de zekere aanwijzing onthield van de personen, bij wie dit geval metterdaad aanwezig is, zoo volgt hieruit: dat de kerk den Heiligen Doop zoo bij volwassenen als bij kinderen nooit anders kan bedienen dan hypothetice, d. w. z. dat ze de aanwezigheid van het geloof onderstelt.

Op hypothesis, niet op thesis rust de doop altoos, wijl de kerk buiten machte is, over iemands staat in absoluten zin te oordeelen. Het is dus niet zoo, alsof de doop der volwassenen op zekerheid en alleen de doop der kinderen op onderstelling zou rusten; bij beide staat de zaak gelijk en voor de kerk is het slechts de vraag, bij wien ze, hij zij dan oud of jong, het werk Gods, waarin het geloof zijn oorsprong heeft, onderstellen mag en moet.

Dit nu heeft ze te beoordeelen, deels naar wat God desaangaande openbaart in Zijn Woord, deels naar hetgeen Hij daaromtrent openbaart in het leven. Bereikte degene, die zich voor den doop presenteert, reeds die jaren, dat er openbaring van zijn geest door zijn woord mogelijk is, dan mag de kerk niet doopen, tenzij diens geest door wat hij openbaart de onderstelling wettige, dat zijn spreken uit het geloof is; en bedient derhalve in dat geval den heiligen doop niet dan na voorafgaande belijdenis, ook al moest uit dien hoofde de doop uitgesteld.

Wordt daarentegen ten doop gepresenteerd een kind, waarbij van een openbaring van zijn geest nog geen sprake valt, dan heeft de kerk uitsluitend te rekenen met de vraag: of naar luid der Heilige Schrift mag en moet aangenomen, dat Gods werk in dit kind aanwezig is. Op dit punt nu belijdt zij, dat dit werk Gods metterdaad reeds in het kind kan aanvangen, overmits er slechts één weg ter zaligheid is, en niet kan aangenomen, dat alle personen, die sterven



éér ze tot klare bewustheid komen, verloren zouden zijn. En ze volgt hierbij den regel, dat dit werk Gods in het kind alleen mag ondersteld worden bij kinderen, geboren in den kring van het genadeverbond, niet daarbuiten; iets, waarbij ondersteld wordt, dat de kerk door de sleutelen des Hemelrijks de grenzen tusschen hetgeen in en buiten het genadeverbond ligt, zoo zuiver mogelijk houde. Hierbij moet, wat de beteekenis betreft, onderscheiden worden tusschen de inwendige en uitwendige zijde van het genadeverbond, overmits de doop tot beide behoort. Rekent men toch met de inwendige zijde van het genadeverbond, dan is de eenige onderstelling voor den doop het voorafgaand inscheppen van het potentieel geloof door het werk Gods, ook al weet de kerk, dat deze hare onderstelling in zeer vele gevallen onjuist zal blijken, evenals de regen op den akker niet alleen het tarwegraan, maar ook het onkruid in den wortel bevochtigt.

Wat daarentegen het uitwendig genadeverbond betreft, rekent de kerk met de geboorte van het kind in of buiten de oecumenische kerk, en dus met de belijdenis der ouders. Door deze soms smadelijke positie onderwijst de Heere zijn kerk, hoe het heil alleen aan Zijn werk hangt en hoe onbekwaam de kerk is, om zelve zonder Hem iets ten eeuwigen leven uit te richten en dwingt ze tot onderhouding der tucht. Voorzooveel echter de uitkomst aanbelangt, gaat er dan alleen een genadekracht van den doop uit, zoo de gedoopte, hij zij kind of man, reeds vooraf door God bewerkt was, en strekt de doop evenals het avondmaal den ongeloofige niet tot zegen, maar tot verzwaring van oordeel.

Paedagogisch is de doop door de bijkomende stipulatiën een der middelen, waardoor God de Heere levenslang op de conscientie van den gedoopte of van die hem ten doop presenteerde werken wil; terwijl eindelijk in socialen zin door den heiligen doop de kring organisch optreedt, waarin de gedoopte bewerkt wordt door heilige invloeden, die aan den verdervenden invloed van de wereld tegenwicht bieden.”

### Toelichting.

I. Geen andere Doopsubjecten mogen worden erkend dan die, in welke het geloof aanwezig is; dit is de eenige qualiteit, die moet worden geëischt. Ten bewijze het volgende:

1<sup>e</sup> De doop van Johannes den Dooper. Deze was niet een doop, opdat men

zich bekeeren zou, maar was een zegel, dat op de voorafgegane bekeering volgde. „Bekeert u, en een iegelijk van u worde gedoopt” enz.

2<sup>e</sup> De doop van den Heere Jezus. Het geloof ontbrak in den Heere niet, bekeering was niet noodig. Het zegel kon Hij natuurlijk ontvangen, maar een artsений, waardoor Hij ten leven zou zijn gekomen, kon Hij niet aannemen.

3<sup>e</sup> Wat wij van den Doop in Acta lezen. Eerst werd Paulus tot geloof gebracht, daarna door Ananias gedoopt. Petrus roept op den Pinksterdag uit: „Bekeert u en een iegelijk van u worde gedoopt.”

4<sup>e</sup> De uitspraak des Heeren Marc. 16 : 16. Het geloof praecedeert; dit blijkt uit de volgorde, en uit de antithese.

5<sup>e</sup> Matth. 28 : 19. De verkondiging van het Evangelie gaat aan den doop vooraf.

6<sup>e</sup> Ef. 4 : 5. Achtereenvolgeus worden genoemd: het objectief genadewerk (εἰς Κύριον), het subjectief genadewerk (μία πίστις), en dan eerst ἐν βαπτισμῶν.

7<sup>e</sup> Gen. 15 : 6 en Rom. 4 : 10, 11. Abraham geloofde en ontving eerst later de instelling der besnijdenis.

8<sup>e</sup> De opvatting der christelijke kerk, ook in de drie Formulieren gegeven. Steeds is sprake van de versterking van het geloof door de sacramenten.

Tot die stelling komen wij ook thetisch, daar volgens Rom. 10 : 17 de πίστις is ἐξ ἀκοῆς, dus niet uit het sacrament. En waar men komt op den wortel van het geloof (Ef. 2 : 5—10), daar valt elk instrument weg, en is het geloof eene gave Gods, een scheppende daad.

II. Als dan nu vaststaat, dat het zaligmakend geloof verondersteld wordt, hoe kan de kerk weten, bij wie dit geloof aanwezig is en bij wie niet? Niet, dat de kerk persoon voor persoon onderhanden neemt, om hierover een oordeel te vellen. De intimis non iudicat Ecclesia, sed Deus. Zij zou het ook niet kunnen. De objectie der Telobaptisten: „wij onderzoeken eerst of iemand des Heeren is, uit zijn eigen woorden”, gaat volstrekt niet op. Ook bij volwassenen berust de doop op hypothese; de Telobaptisten werden ook vaak bitter teleurgesteld.

Hiermede is de hoofdbedenking tegen den kinderdoop weggenomen. Men had hierop meer den nadruk moeten leggen, dat de kerk bij volwassenen ook niet thetisch, wel hypothetisch van iemands aandeel aan Christus kan verzekerd zijn.

Als dan de doop steeds hypothetisch plaats vindt, moet de kerk zich daar dan niet onthouden? Immers, in dubiis abstine! Maar altoos en bij ieder staat de kerk voor deze moeielijkheid, en in gehoorzaamheid aan 's Heeren Woord moet zij het sacrament bedienen.

Daaruit vloeit tweeërlei :

1<sup>e</sup> dat de kerk van God de kenteekenen moet ontvangen, waarnaar ze handelen moet.

2<sup>e</sup> dat ze voor mistasting als kerk niet aansprakelijk is, als ze die kenteekenen in acht neemt.

Bij het avondmaal bv. kan de kerk niet absoluut uitmaken, wie electi zijn, maar haar oordeel moet zij vellen naar wandel en belijdenis. Doet ze dit, zoo gaat zij vrij uit.

Eveneens zijn haar kenteekenen gegeven, die ze in acht moet nemen, wanneer ze den doop bedienen zal. Maar die kenteekenen zijn niet voor allen dezelfde. Er zijn menschen, bij wie die kenteekenen persoonlijk tot uiting kunnen komen, en anderen, bij wie uit hun persoon niets is af te leiden. Zoo zij zich kunnen uiten, zoo moet de kerk de vraag stellen : is de uiting van zijn geest van dien aard, dat ik aannemen moet, dat hij uit het geloof spreekt ? Is, wat hij uit, stuitend tegen de belijdenis, zoo is het een uiting van het ongelooft; is het daarentegen stuitend tegen het ongelooft, zoo moet het als geloofsuiting worden beschouwd. Dit is de belijdenis. Maar veinzing is mogelijk. Daarom moet ook het getuigenis van anderen, inzonderheid op iemands wandel betrekking hebbende, worden gehoord.

Wordt nu een kind ten doop gepresenteerd, zoo heeft de kerk, al is er geen uiting des geloofs, volstrekt niet de zekerheid, dat er daarom niet geloof aanwezig is. Het geloof toch is een werk Gods, dat potentieel lang kan verborgen blijven, alvorens het actueel naar buiten treedt. De Arminianen, die alles uit den vrijen wil afleiden, zeggen natuurlijk, dat het geloof eerst begint waar de persoon het uit. Wij daarentegen nemen aan, dat het werk Gods reeds in den moederschoot beginnen kan. Daarom is de hoofdvraag, waar het op aankomt, of er niet in een bepaalde klasse van jonge kinderen een werking Gods mag en moet worden verondersteld.

Men neme er kennis van, dat de Gereformeerde kerk hieromtrent in haar betuigingen niet altijd eenstemmig geweest is. Men behoeft nog niet eens te wijzen op Zwingli, wiens invloed al zeer gering was ; hij verwierp in den beginne zelfs den kinderdoop. Maar wel zijn o. a. Beza en Brakel afgeweken van de lijnen, door Calvijn getrokken.

Het gevoelen, dat de fides potentialis ook in jonge kinderen van geloovigen mag en moet worden verondersteld, wordt voorgestaan o. a. door : Calvijn, P. Martyr, Ursinus, Trelcatius, Bucanus, Polanus, Walaeus, Voetius, Maastricht, Alting, Wendelinus, Turretinus, Heydegger, de Moor e. a.

Beza, Musculus, Maresius en Burmannus waren van een eenigszins afwijkend gevoelen.

*Calvijn* behandelt de quaestie van den kinderdoop. Instit. 16. § 17—21. In § 20 zegt hij: „Denique nullo negotio solvi potest objecti haec, baptizari in futuram poenitentiam et fidem: quae etsi nondum in illis formatae sunt, arcana tamen Spiritus operatione utriusque semen in illis latet, en in § 21: „Quos electione sua dignatus est Dominus, si accepto regenerationis signo, praesenti vita ante demigrent quam adolaverint; eos virtute sui Spiritus nobis incomprehensa renovat, quo modo expedire solus ipse providet.”

Het tweede citaat heeft blijkbaar meer het oog op jonge kinderen na den doop, bij het eerste ziet *Calvijn* op den grond van den doop.

*Guydo de Bray* bespreekt de bezwaren van de Telobaptisten ingebracht, in een werkje: „De wortel, de oorsprong en het fundament der Wederdoopers.” In een breed betoog wijst hij er op, dat de kleine kinderen wel wedergeborenen kunnen zijn, o. a. in deze woorden: „Zulks verhindert niet, dat de kinderkens ook wedergeboren zijn, door de kracht des Heeren, die ons onbegrijpelijk is”. Nu stelt hij de vraag of de kleine kinderen der geloovigen ook niet kinderen des toorns zijn, wat de Wederdoopers, die loochenen, dat de erfzonde op de kinderen overgaat, ontkennen. Dit noemt hij schandelijke ketterij. Ze hebben een bedorven natuur en zijn daarom verdoemlijk voor God; maar (fol. 290 a.) „Zij zijn van zulke verderfenis verlost, geheiligd en wedergeboren, hoewel de verderfelijkeit van de natuur nog in hen blijft; daarom hebben ze zulke herboorte niet van der eigen, maar door de eenige goedheid en barmhartigheid Gods in Jezus Christus.”

Maar hoe is het mogelijk, dat God de kinderen wederbaart, vragen de Wederdoopers. Daarop antwoordt hij dit: „hoewel het werk van God voor ons verstand verborgen is, zoo is het nochtans desniettemin waar; nu is het zeker en gewis, dat God de kinderkens zelf herbaart en maakt ze nieuwe creaturen, ik zeg, degeen, die Hij zaligmaakt.”

Nu vraagt hij: „Waarom kunnen de kinderen niet der wedergeboorte, even-goed als der verderfenis deelachtig zijn?” Zijn standpunt zet hij duidelijk uiteen: „Indien zij verdorven zijn en worden mogen (kunnen), en het verderf, dat in hen door de zonde Adams is, bezitten en beërven kunnen, ja zonder te verstaan en te weten, wat zonde en verderving zij, waarom zullen ze ook niet door gelijke reden, zoowel de wedergeboorte en de vernieuwing bezitten en beërven kunnen, die wij door Christus, den tweeden Adam, in zijnen Geest verkrijgen?”

Over de vraag, wie dan de wedergeboorte kunnen hebben, spreekt hij fol. 285 b. „Indien men in der waarheid, zonder eenig feilen moest weten, eer men doopen ging, wie geloovig en van God uitverkoren zijn, zoo moest men God zelf wezen.”

Zijn in niets aarzelende getuigenissen zijn voor ons van groote waarde.

*Zacharias Ursinus* uit een andere school dan G. de Bray, komt in hoofdpunten met dezen overeen. In zijn Schatboek (ed. v. d. Honert, dl. II, pag. 53) heeft hij zelf de 74<sup>e</sup> vraag van den Catechismus toegelicht. Zoo duidelijk mogelijk komt in dit antwoord, alsook in de verklaring er van, uit dat het recht van den kinderdoop hierop rust, dat de wedergeboorte in hen moet verondersteld worden.

In zijne Opera Omnia Tom. II p. 428 zegt hij: „Infantes credunt suo modo seu pro modo aetatis, quia habent inclinationem ad credendum; fides est in infantibus potentia et inclinatione licet non actu ut in adultis.”

Daar de oude theologen degelijk goed onderscheid maakten tusschen wedergeboorte en bekeering, daar stellen ook zij als een argument tegen den herdoop in de eerste plaats, dat de wedergeboorte slechts éénmaal plaats heeft, op een enkel moment des levens, waarbij de mensch volkomen passief is.

Zoo spreken hierover duidelijk: Olivetanus in zijn „Boek over het wezen des genadeverbonds”, en G. de Bray, over het herdoopen (cap. XXIII).

De voorstelling van Beza, die stelt dat de kinderen gedoopt worden om het geloof der ouders, zoodat men vertrouwen mag, dat ook zij eenmaal tot geloof zullen komen, waarop zich de Anabaptisten wel eens beriepen, werd door de Gereformeerde kerk steeds verworpen. Toch drong dat gevoelen in deze eeuw onze kerk binnen. En ook het anabaptisme, dat het geloof in de kinderen ontkent, en keurmeesters wil, die over iemands staat zullen oordeelen, is helaas niet zelden te vinden in de kringen der Gereformeerden.

Hoe nu oordeelen de Commentaren van den Catechismus over deze quaestie?

*Jeremias Bastinghius*, eerst predikant te Antwerpen, later te Dordrecht, gaf in het jaar 1591 een korte, zaakrijke verklaring in het latijn ter perse, welk werkje in 1594 door Hendrik van den Cornput, eveneens predikant te Dordrecht, in het Nederduitsch werd overgezet. In dien tijd, vóór het uitbreken der Remonstrantsche dwalingen dacht men zeer zuiver over dit punt. Zoo zegt hij b.v. pag. 412: „yut alle welke blijcket nyet alleen, dat de kinderckens in ghenae de en ghuuste des Hemelschen Vaders, van Hem door Christus hebben verghevinghe der sonde ende borgers sijn des hemelrijcks, maer dat oock de wedergeboorte bij hen plaets heeft.”

*Corn. Poederooyen*, leerling van *Voetius*, gaf uit een „Grondighe en eenvoudige onderwijsingh van de leere des Catechismi” in vragen en antwoorden. Het zijn colleges door *Voetius* gegeven, welke *Poederooyen* met medewerking van zijn leermeester in het licht gaf. De quaestie van den kinderdoop wordt behandeld pag. 414, waar de vraag wordt gesteld: „welke is de tweede reden, die de Catechismus stelt?” en het antwoord is: „Dat ze den Heiligen Geest hebben, zoowel als de volwassenen en de verlossing der zonden.”

Keeren wij nu tot dezen *Beza* terug, met wien als met een leerling van *Calvijn* te rekenen valt. *Maresius* en *Burmannus* traden later in zijne voetstappen. Hij gaf uit: „*Responsio ad acta colloquii montis Balgadenis* (Op. Omn. Dl. I, pag. 102), waarin hij aldus over de fides spreekt: „*Quum enim fidei praeëat notitia et assensus intellectus, tribui infantibus nullo modo potest, at infantibus sic tribuitur fides aliena, quoniam in ipsis non inest, et tamen pro sua in illis ex Dei pacto censeatur, ea fides videlicet, qua parentes non sibi solis sed suis quoque posteris aeternae in Christo vitae ius. (Deo semper, ut saepe dixi, relictis particularibus in hac discernenda symbole iudicii) per Dei misericordiam receperunt.*

De fides vat hij dus alleen sensu actuali op; dit nu is in de kinderen niet; maar hun wordt naar Gods verbond het geloof der ouders toegerekend. Het geloof der ouders is een verbondsgeloof; het verbond komt toe aan het tegenwoordige geslacht en aan zijn zaad; in dat zaad schuilt een zaad Gods, en op dien grond worden ze gedoopt.

Van *Beza* gaan wij over tot *Maccovius*, die in zijn „*Quaestiones Theologicae*” Loc. XLII § 20 de vraag stelt: „*Anne infantes habent fidem? Resp.: „Habent non actuaalem, sed habituaalem; quemadmodum enim regniti sunt ita et habituaalem fidem habent.*”

*Petrus Martyr*, *Loci Communes* § 15, spreekt er aldus over: „*In parvulis Christianorum vero, qui baptizandi offeruntur, fidem dicimus inchoatam, in suo, inquam, principio a radice.*”

De *Synopsis pur. Theol.* beroept zich pag. 500 § 47, 48 op Ef. 5:26. „*Iam vero ad infantes fidelium sanguinis et Spiritus Christi beneficia pertinere nemo negare potest, nisi qui eos a salute exclusos velit.*”

Van onze Nederlandsche Theologen lieten zich over deze quaestie uit: *Trelcatius*, *Walaeus*, *Alting*, *Voetius*, *Maestricht*, *Cloppenburg*, *Gomarus*, à *Marck*, de *Moor*, *J. van den Honert*, *R. Aemilius*, *Brakel* en *Smytegelt*.

Van de buitenlandsche behalve de genoemden: *Bucanus*, *Polanus*, *Wendelinus*, *Turretinus* en *Heydegger*.

*Bucanus*: „*non negandum est semen quoddam fidei infantibus electis infundi.*”

*Polanus*: „*Fides salvifica in infantibus est virtus in cordibus infantium, ad vitam aeternam electorum absque externo ministerio Verbi Dei creata immediate a Spiritu Sancto; est in iis in principio habitus et veluti in semine, quod in cordibus illorum Spiritus Sanctus insevit.*” (niet „in corda”, maar „in cordibus”; de Heilige Geest is dus in de harten der kinderen zelf aanwezig.)

*Wendelinus*: „*Illam vero fidem, quam infantibus tribuimus sive habituaalem et hoc respectu potentiae, sive radicem et semen fidei respectu fidelium adultorum appellamus.*”

*Turretinus* (Quaestio XX, thesis 18) „De fide infantum foederatorum idem dicendum quod de ipsorum ratione; utraque inest ipsis actu primo, non secundo; in semine, non in messe; in radice, non in fructu; interna Spiritus actione, non externa operis demonstratione.”

*Heydegger* (§ 55): „Spiritus Sanctus applicans iis immediate meritum Christi fidei vicem supplet et paulatim fidem in iis operatur; arcana autem illa Spiritus Sancti operatio est, cuius modus certo definire non licet.”

Deze vertoont eenige afwijking, nl. dat de Heilige Geest iets zou suppleeren, wat voor de fides actualis in de plaats komt.

Bij *Turretinus* is dit een bedenkelijk verschijnsel, dat hij de fides en de ratio gelijkstelt. De ratio is ieder kind eigen, de fides niet.

*L. Trecaius* (een van de eerste Leidsche professoren, wiens *Loci Communes* door zijn zoon uitgegeven zijn) pag. 169: „Fidem habent infantes in semine, non in messe.” Deze uitdrukking werd later vaak overgenomen.

*Walaeus* (Op. Omn. I, p. 493) „Dicimus igitur infantes censendos esse inter credentes, quia semen seu spiritus fidei in iis inest.

*Alting* (*Problemata Theologica* Dl. I, pag. 100) „Infantes fidelium habent semen aliquod fidei, quod maturiore aetate exii in actum, accedente foris institutione humana, intus maiore efficacia Spiritus Sancti.”

*Voetius* (de Regeneratione et de statu electorum ante conversionem, pag. 254) „placet opinio auctoris: quod statuit in infantibus electis et foederatis locum habere Spiritus Sancti regenerationem initialem, per quam principium et semen actualis conversionis seu renovationis suo tempore secururae imprimatur. Quod autem regenerationem ponit post baptismum, improbo; nota est enim sententia theologorum reformatorum, de efficacia baptismi non in producenda regeneratione, sed in iam producta obsignanda.” „Non est actio nec habitus proprie sic dictus, qui inclinet et faciliat potentiam sed potius relatio, qualitas seu facultas spiritualis in mente et voluntate, ex qua tamquam e semine quodam potentia materiali, ut ita loquar, actuales dispositiones et habitus per impressam Spiritus Sancti operationem suo tempore suscitantur”.

*Maestricht*, (de Baptismo § 25) „Baptismus praerequirit in adultis quidem fidem actualem, in infantibus autem fide seminali contentus, non magis actualem requirit, quam circumcisio.”

*Cloppenburg* (*Exercitationes Theologicae*, Dl. I, p. 1097).

„Sufficit, ut sit in baptismo res significata; infantum a Deo in Christum insitio, et communio Spiritus Sancti, eos custodientis ad efficiendam in iis, ubi adoleverunt, fidem salvificam. . .” „Opponimus infantes fidelium arcana immediate operatione Spiritus Sancti inseri Christo, donec vel in hac vita vel in mortis articulo infantilis aetas accipiat finem ut vel hic in carne, vel exuti

carne per fidem vel per visionem agnoscant, quae ipsis gratificatus, est Deus ut et nobis”.

Cloppenburg staat meer op de lijn van Heydegger; de fides neemt hij alleen actualis. Wel erkent hij de zaak, maar het woord „geloof” gebruikt hij liever eerst van lateren leeftijd.

*Gomarus* (Op. Omn. Tom. III pag. 130). Deze stelt dit syllogisme: „ad quos Spiritus Sanctus pertinet, illis aqua baptismi denegari; non potest; ad fidelium, infantes Spiritus Sanctus pertinet; ergo iis qua baptismi denegari non potest.”

à *Marck*: (Cap. XXX § 18). „Want dat deze dingen in de volwassenen voor den doop worden vereischt, staan wij gaarne toe; maar in de kinderen meenen wij genoeg te zijn, dat die naar het oordeel der liefde te zijner tijd staan te volgen”. Toch vergist men zich, zoo men hieruit afleidt, dat à *Marck* zich tegen de gewone opvatting verklaarde. Dit blijkt uit 2 andere plaatsen, Cap. XXII § 12. „Interim lubentes fatemur infantibus fidelium electis et mature sanctificatis competere iuxta Christi meritum Spiritus gratiam, quam fidem seminalem, radicaalem, habituaalem etiam minus proprie nonnulli appellant”, en over de heiligmaking spreekt hij zoo: „Want die komt den kinderkens mede toe met eenig verschil in de manieren, ook de heiligmaking, die men in hen zoowel als de voorgaande verdorvenheid der natuur kennen moet.” En in een brief over de heiliging der kinderen der geloovigen, die wel niet op zijn naam, maar toch zeker van zijne hand is, verdedigt à *Marck* de 2<sup>e</sup> doopvraag, waarop men toen reeds verkeerde uitleggingen zocht.

*De Moor* (IV pag. 318). „Haec dispositio seu pronitas animi ad fidem ex gratia Spiritus regenerante orta, seu ipsa haec gratia regenerans semen seu radix fidei nuncipari potest”.

*J. van den Honert*. De „Gratia particulari” Cap. II p. 549. „Potest enim vultque Deus fidem sine qua nulla homini salus est futura in infantibus illis, quos elegit, quosque ante auditum ab iis Evangelium ad coelestem gloriam evocat ignota nobis atque inpervestigabili via operari non sine Spiritu Sancto, sed per Eius efficacissimam operationem”.

Hij ageert reeds uit een ander beginsel en spreekt van kinderen, die vóór hun 7<sup>e</sup> of 8<sup>e</sup> jaar sterven.

*R. Aemilius*. (Regent van het Leidsché Statencollege; „Licht der Waarheid” Di. IV, pag. 913—914; en pag. 875 „dat de kinderen reeds deelgenooten van de heilgoederen des Verbonds zijn te achten, als n.l. van de vergeving der zonde en der wedergeboorte, om welke reden ze ook heilig genaamd worden en dat al, terwijl ze nog niet geboren zijn”.

*W. à Brakel*. Deze oefende op de tegenwoordige richting wel den meesten invloed ten kwade. In zijne „Redelijke Godsdienst”, Cap. XXXI § 15 stelt hij



de vraag, of alle uitverkorenen reeds den Heiligen Geest in zich hebben, en antwoordt daarop: „Zoo is het klaar, dat kinderen en alle onbekeerden, en schoon uitverkorene, den Heiligen Geest niet hebben.” Maar hij spreekt zich in § 14 tegen: „In de kindsheid worden sommigen wedergeboren; . . . een kindeke, voor het gebruik des verstands, uitverkoren en in Christus verzoend zijnde, kan door de almachtige kracht Gods, zonder middel van 't Woord, bekeerd en veranderd en in de natuur geheiligd worden.

In het hoofdstuk over den Doop laat hij zich ook dubbelzinnig uit. Cap. 39 § 26: „Geheiligd zijn, wil niet zeggen, dat de kinderen nu in waarheid het beginsel des geloofs, der wedergeboorte en heiligmaking deelachtig zijn;” een volkomen negatie dus, maar ook; „geheiligd te zijn is niet in een uitwendig verbond opgenomen te zijn, want daar is geen uitwendig verbond. De zaligheid des kinds en niet iets uitwendigs wordt van de ouders beoogd; . . . en ook het kind wordt bekend in Christus geheiligd te zijn; dat van geen uitwendig verbond kan gezegd worden.”

Het heen- en weerpraten, wat men tegenwoordig zoo vaak aantreft, is in de dagen van Brakel opgekomen.

*Smytegelt*, om zijn paraenese veel geliefd, zegt in zijn Catechismus, Zondag 27, vr. 74: „Daar zijn kinderen in 't Oude en Nieuwe Testament, daar God de genade inlegt van de baarmoeder af aan (Tim. Joh. de Dooper enz.) . . . waarom zoude men zulken den doop weigeren, daar God van der jeugd af aan het zaad Gods inlegt?”

Na dit getuigenverhoor is de conclusie, waartoe wij komen, de volgende:

1<sup>e</sup> De Gereformeerde kerk, bij haar optreden, heeft gestaan in het geloof, dat de Heere in den regel allen electi, hetzij in de baarmoeder, hetzij terstond na de geboorte, het zaad der wedergeboorte inplant. Beza alleen maakt hierop een uitzondering.

2<sup>e</sup> Op grond van die overtuiging moet aan kinderen de doop worden toegediend.

3<sup>e</sup> Deze overtuiging ging weg, naarmate de kerk meer in de ellende van een volkskerk verviel, kettters er zich in gingen tehuis gevoelen, en de kinderen in baldadigheid en ongelooft opgroeiden.

4<sup>e</sup> Waar aanvankelijk de stroom dezer overtuiging breed was, daar werd die al smaller, zoodat ze bij Brakel alleen nog slechts in de memorie bestond.

5<sup>e</sup> Dat de wedergeboorte in de jeugd plaats grijpt, begon men als regel op te geven. Jong wegstervende kinderen en enkelen, die op jongen leeftijd reeds godsvrucht vertoonden, maken een uitzondering.

6<sup>e</sup> Ook dit geeft men in deze eeuw prijs; het werk Gods in het kind wordt ontkend.

Ook rest nog te zien, hoe de Drie Formulieren zich over de quaestie van den kinderdoop uitspreken. Daartoe zijn van belang vr. 69, 70, 73 en 74 van den Catechismus.

*Catechismus.* Vr. 69: „dat ik zoo zekerlijk . . . gewasschen *ben*;" dus niet „word," noch „zal worden," neen, het *greet* reeds plaats.

Vr. 70: in de vraag „gewasschen te *zijn*," en in het antwoord: „het is vergeving . . . te *hebben*;" evenzoo „tot lidmaten van Christus geheiligd te *zijn*."

Vr. 73 eveneens wordt de genadedaad in sensu praeterito achter den doop gesteld.

In vr. 74 is sprake van een „toegezegd worden" d. w. z. dat de Openbaring desangående in de Heilige Schrift is, dat de jonge kinderen dat al reeds bezitten.

Hiermede stemt *de Confessie* in Art. 15 en 34 overeen. In Art. 15 is sprake van den doop der jonge kinderen in verband met de erfzonde, en heet het, dat de erfzonde niet ganschelijk, dus wel gedeeltelijk (d. w. z. potentieel) door den doop uitgeroeid is.

*De Canones* eindelijk brengen de zaak rechtstreeks met de verkiezing in verband, en geven geen onduidelijk geluid (I. 17.)

De 2<sup>e</sup> doopvraag brengt ons tot dezelfde conclusie. Op grond van hun geheiligden staat, worden ze als lidmaten van Christus gedoopt; dus niet worden ze gedoopt, om lidmaat van Christus te worden.

Hiertegen heeft in onze Vaderlandsche Kerk zich Ds. Adr. de Herder van Bleiswijk verzet. Hij wilde alleen kinderen doopen van naastgeloovige ouders, d. w. z. van ouders, van wie hij zich overtuigen kon, dat ze geloovig waren. Daartoe ging hij eerst met dezen wat spreken, en op het subjectieve oordeel, dat hij uit dat gesprek velde, besloot hij een kind te doopen of niet. Voor de classis aangeklaagd, werd hij, toen het bleek, dat hij deze practijk niet wilde laten varen, ontzet, waarop hij een eigen gemeente stichtte te Rotterdam, die echter nooit tot bloei is gekomen. Zijn *Historia Apologetica* (1673), werd op verzoek der Classis door Ds. Ridderus in een even lijvig werkje weerlegd.

Keeren wij nu tot den kinderdoop zelve terug. Het moment, waarop dus vooral nadruk moet worden gelegd, is, dat wij het al of niet aanwezig zijn van het geloof niet mogen noch kunnen laten afhangen van onze wetenschap daarvan. Tot het aanwezig zijn van het werk Gods in eenig persoon mag alleen worden geconcludeerd uit de kenteekenen, die God zelf daarvoor in Zijn Woord heeft gegeven.

En hiertoe nu gebiedt ons de Heilige Schrift te onderscheiden tusschen personen en personen, tusschen personen met —, en die zonder zelfopenbaring. Bij de eersten, die onderscheid weten tusschen goed en kwaad, tusschen de rechter- en de linkerhand, mag niet gevraagd naar hun staat, noch naar verborgen geestelijk leven, maar moet geoordeeld naar belijdenis en wandel.

Bij de kleine kinderen moet worden geoordeeld naar den regel van het verbond. God de Heere had zijne uitverkiezing zoo kunnen inrichten, dat Hij

nu hier, dan in een ander werelddeel, nu uit dit geslacht, dan uit een ander, dus atomistisch de zijnen uitverkoren had. Maar de Heilige Schrift leert ons, dat de uitverkiezing niet atomistisch, maar organisch is; en de ondervinding bevestigt dit. God besluit zijne uitverkorenen in een zelfde natie, een zelfde geslacht, een zelfden stam. Als God in een plaats eenige personen wederbaart, zoo moeten wij aannemen, dat in de volgende geslachten God daar ook uitverkorenen heeft. Niet voor alle eeuwen, want vaak komt het heidendom, waar eerst de christelijke kerk bloeide. Maar vertakkingsgewijze gaat de uitverkiezing in de geslachten voort. Toen God eenmaal eenige personen in Nederland wederbaarde, kon men zeggen: Daar heeft God een arbeidsveld, daar gaat God werken; daar heeft Hij meerdere uitverkorenen. Dit ziet men eveneens in de familiën geschieden. Hoeveel vrome getuigen staan er niet soms uit ééne familie op! Niet dat genade een erfgoed is; maar God laat die uitverkorenen in die familie geboren worden, opdat Hij organisch Zijn zegen op aarde zou openbaren.

Zoo begrijpen wij, wat het genadeverbond is: die groep van op aarde levende menschen, in wier genetisch en organisch verband God de Heere voor een eeuw of langer zijne uitverkorenen besloten heeft. En nu gelast de Heilige Schrift ons, dat wij het zaad van die groep, het geborene in dien kring, zullen beschouwen als in zich dragende de uitverkorenen Gods voor het volgende geslacht, in wie weer het zaad voor volgende geslachten besloten ligt. In die kinderen zit de kerke Gods voor de toekomst.

Was ons nu een keur gegeven, zoo zouden wij alleen de echt geestelijke kinderen doopen; maar dit is voor ons verborgen. En om de uitverkorene kinderen zullen wij al die kinderen saam doopen. Zoo iemand 100 goudstukken had, waarmede 200 valsche stukken vermengd waren, zou hij niet, zoo hij het onderscheid niet kon bespeuren, even nauwkeurig voor de valsche als voor de echte stukken zorg dragen? Zoo moeten wij ook het zaad der kerk naar Gods Woord beschouwen als in zich bevattende het uitverkoren geslacht voor de toekomst, waarmede wel velen vermengd zijn, van wie het blijken zal, dat ze Gods kinderen niet zijn; maar wijl ons de gave der onderscheiding is onthouden, zoo moeten wij allen gelijkelijk beschouwen, en als waren allen uitverkorenen, ze doopen.

Gewezen moet worden op het feit, dat naar het bestel Gods, het getal der kinderen, die wegsterven eer ze tot zelfopenbaring zijn gekomen, meer dan een derde deel van alle levende menschen uitmaakte. Dit is niet zonder eenige beteekenis; en met voorzichtigheid moeten wij de vraag, die als vanzelf bij ons oprijst, beantwoorden: Wat zou toch het eeuwige lot van al die kinderen wel zijn? Neen, wij zeggen niet, gelijk de Arminianen ons dat

toedichten, dat al die kinderen verdoemd worden. Zij loochenen de erfschuld, laten alle jongstervende kinderen zalig worden. Zou het dan niet een daad van barmhartigheid zijn, als een vader het kind in den eersten ademtocht smoorde? Maar ook al liggen alle kinderen verdoemlijk voor God, zoo mogen wij toch een vertroostend inzicht hebben in Gods bestel. Er is niets, waarom wij reden zouden hebben om het werk Gods in hen te ontkennen.

Waar er geen positieve reden hiertoe bestaat, daar nemen wij dat aan. Men onderstelt het werk Gods, waar er geen reden voor het tegendeel is. (Can. I. 17). En waarom kunnen wij dat stellen? Omdat het werk, dat God in een nog niet tot zelfopenbaring gekomen kindeke doet, iets is, wat buiten de relatie tot dit leven staat. De kiem des levens ontwikkelt zich niet uit deze atmosfeer, maar die voedt God op zijne wijze in een andere sfeer, hetzij per fidem, hetzij per visionem.

Zoo men dus overgaat tot China en Japan, en men ziet, dat alle conditiën ontbreken, om de kiem van het leven Gods in die omgeving tot ontwikkeling te brengen, daar moet men een werk Gods ontkennen bij allen, die tot een rijperen leeftijd gekomen zijn. Maar de mogelijkheid, dat ook in kinderen, die daar jong wegsterven, de kiem des nieuwen levens zou kunnen zijn ingeplant, moet door ons worden vastgehouden.

De Heilige Schrift leert ons, dat God ook is een God der jonge kinderen, en zich volstrekt niet alleen met hooger en van jaren bemoeit. En gevallen doen zich niet zelden voor, dat door kinderen van 4 tot 10 jaar een teederheid des geloofs wordt aan den dag gelegd, die ons doet verbaast staan.

Wat de directe uitspraken der Heilige Schrift betreft, zoo moet worden verwezen naar de volgende plaatsen:

Mattheus 18 : 10

„ 19 : 13—15

„ 21 : 16

Luc. 2 : 52

1 Cor. 7 : 14

} Zie in § 11, De Actione Fidelium.

Uit al deze uitspraken zien wij, dat er ook reeds in een klein kind een werk Gods kan aanwezig zijn, al wordt er door ons niets van bespeurd.

Gaan wij nu nader handelen over den regel des Verbonds. Zoo moet in de eerste plaats gelet op Gen. 17 : 7 en 10, de instelling der besnijdenis, waar de organische band wordt gelegd tusschen Abraham en het zaad uit hem geboren, waarmede tevens het verbond opgericht wordt. De constante regel voor het verbond is: „u en uwen zaden na u.”

Deze regel nu is onder het Nieuwe Verbond geenszins gewijzigd. Zie slechts Acta 2 : 39, waar bij den plechtigen overgang van de nationale in de oecu-

menische kerk, als de kerk losraakt uit de windselen van Israël, om zich over de geheele wereld te openbaren, weer met nadruk den grondregel van het Verbond herhaald wordt: „Want u komt de belofte toe en uwen kinderen.”

Voorts toont het N. T., dat de zaak in de besnijdenis gepraefigureerd in den doop in vervulling gekomen is. De regel van de bediening der besnijdenis gaat ook door als regel bij de bediening van het sacrament des doops.

In Coll. 2 : 11, 12 wordt de besnijdenis in rechtstreeksch rapport gesteld met den heiligen doop, en het is op grond hiervan, dat niemand het recht heeft doop en besnijdenis als twee heterogene zaken te beschouwen.

Oorspronkelijk ging de kerk zonder onderscheidingsteeken de wereld in, zoodat er alleen plaatselijke gescheidenheid was tusschen de wereld en de kerk. Bij den zondvloed viel al, wat niet kerk was, weg, en de gansche kerk werd in de ark gered. Hierna blijft de kerk één, tot Babel's spraakverwarring. Daardoor treedt de deeling in natiën in, waardoor ook de kerk gedeeld wordt. Maar Abraham wordt geroepen, en de instelling der besnijdenis wordt rechtstreeks met de instelling van het Verbond der genade in verband gebracht. Hierdoor wordt de besnijdenis teeken der kerk, gelijk ook de doop de kinderen der geloovigen van de kinderen der ongeloovigen onderscheidt, maar — en hierin komt uit een verschil tusschen de O. en N. Bedeeling — de besnijdenis was tevens bij Israël een nationaal teeken en dat is de doop niet. En waar nu het nationale nooit het wezenlijke teeken der kerk kan uitdrukken, daar kon de besnijdenis alleen een afschaduwend karakter hebben, om op te houden en plaats te maken voor den doop, zoodra het nationale wegvalt, en de kerk niet meer door één volk wordt gedragen, maar oecumenisch naar buiten treedt.

Aan Abraham werd het teeken der besnijdenis gegeven en aan zijn zaad. En nu ligt in wat het verbondskarakter aangaf, de overeenkomst van den doop met de besnijdenis. Daarom moet ook de bediening van het sacrament des doops aan het kind geschieden.

[Dat in het O. V. alleen de jongens besneden werden, ligt weer in het nationale karakter der kerk. In Israël vielen staat en kerk saam. En in den staat is de man boven de vrouw; in de kerk echter niet; in Christus is geen man of vrouw].

Ook uit Ef. 5 : 25, 26 blijkt duidelijk, dat de kinderen tot het verbond behooren, en als door Christus geheiligd, moeten worden gedoopt. In vs. 22 is sprake van de vrouwen, vs. 25 van de mannen, ook 6 : 1 van de kinderen, en andere rangen, welke in blijvend tactisch verband, waarin de Heere ze gezet heeft (5 : 21) te zamen de *ἐκκλησία* uitmaken, welke Christus geheiligd en gereinigd heeft met het bad des waters door het Woord.

Op de vraag, of in het N. T. van kinderdoop sprake is of niet, verwezen onze vaders gemeenlijk naar Acta 16 : 14, 15 en 33; 18 : 8 en 1 Cor. 1 : 16, terwijl men aldus argumenteerde : als het gewoonte was een gansch huisgezin te doopen, zoo zullen er ook wel kinderen bij zijn geweest. Al is het wel waarschijnlijk, sterk is een bewijs e silentio nooit.

Maar wel valt uit deze plaatsen eene andere conclusie te trekken. Als iemand tot geloof kwam, zoo werden aanstonds hij en zijn gansche huis gedoopt. Tot een huis behooren man, vrouw, kinderen en bedienden. Nu waren die allen natuurlijk niet aanstonds tot geloof gekomen; maar toch werden ze gedoopt, wijl de apostelen uitgingen van de onderstelling, dat God in dat huisgezin nog meer uitverkorenen hebben zou. Zoo nu is dit een sterk bewijs voor den kinderdoop. Ook met Abraham worden niet alleen zijn kinderen, maar ook zijn slaven besneden. Dus niet moet het specifiek in de geboorte gezocht, als ware er geen gratia hereditaria; maar men moet uitgaan van dit beginsel : waar God een werk begint, daar zet Hij het ook voort.

Ook moet worden gelet voor deze quaestie op 1 Cor. 10 : 2.

In den doorgang door de Roode Zee en in het doorgaan onder de wolk lag een voorafschaduwing van den doop. Deze werd toegediend aan het gansche volk, ook aan de zuigelingen; ook uit deze praefiguratie van het sacrament is dus tot den kinderdoop te besluiten.

Dat overigens in het N. T. weinig gewag wordt gemaakt van het doopen van kleine kinderen heeft een natuurlijke oorzaak. Wel wordt van de stichting der gemeenten gesproken, maar ons schier niets van het verdere leven der kerk medegedeeld. Zoo kan de vraag, of een daarna geboren kindeke ook gedoopt werd, moeilijk een antwoord in de Heilige Schrift vinden.

Dit evenwel leert ons de historie, dat ook al moge het zijn, dat men soms hier en daar ietwat doopersch over den doop heeft gedacht, toch de meening van hen, die den kinderdoop noodzakelijk achtten, de overhand heeft behouden, en de consciëntiën der anderen al meer van ongelijk zijn overtuigd, zoodat er korten tijd na de apostelen in de gansche christelijke kerk geen verschil van meening hieromtrent meer bestond.

#### *De Testes.*

Het gebruik van getuigen bij den doop (peters en meters) heeft in de oorspronkelijke christelijke kerk een zeer natuurlijke oorzaak gehad. Volwassenen kwamen zich aandienen, om gedoopt te worden. Vaak stelden dezen getuigen, en wel om tweeërlei : om gevaar van verraad en vervolging, en omdat de doopeling meestal onbekend was. De broeders getuigden dan, dat zoo iemand niet een spion was, die de christenen zou aanklagen bij de overheid, en ook dat de doopeling hun bekend was, geloof verdiende, en

huns erachtens om belijdenis en wandel tot den doop mocht geadmitteerd.

Later werden ze van een eenigszins meer geestelijken, maar ook van gevaarlijken aard. Een jonggehuwd paar b.v. kreeg een kind. Omdat ze niet zoo diep in het besef hunner roeping leefden, zagen ze om naar eenige vrome menschen, die ze vroegen, om voor de christelijke opleiding van het kind te helpen zorg dragen. Zoo'n geestelijke vader en moeder waren dan de peter en meter; ze traden op als een soort heilige personen, die de kerk als uitwendige beschermers ging vereeren, en dra had het peterschap alle geestelijke beteekenis verloren. Liefst toch nam men een hoog persoon als peter, op wiens hulp, voornamelijk op financieel gebied, men rekenen kon.

Daarom schafte de gereformeerde kerk het peter- en meterschap af; evenwel niet het stellen van getuigen in sommige gevallen (D. K. O. Art. 57; Doopformulier.) Ze treden, evenals bij de aangifte voor den burgerlijken stand op als getuigen, dat dat kind werkelijk het kind is van dien vader en die moeder; hebben voor de opvoeding van het kind te zorgen, zoo vader en moeder sterven, vóór het kind groot is geworden, en de voogd iemand is, die niet tot de kerk behoort, en 3<sup>e</sup> houden ze toezicht, dat de opvoeding door de ouders niet zal worden verwaarloosd. Men begrijpt, dat dit getuigenschap als een zaak van gewicht op de ziele moet wegen.

---

## APPENDIX.

*Een Overzicht over de verschillende gevoelens omtrent den Doop in de onderscheidene afdeelingen der Christelijke Kerk.*

In de eerste plaats het gevoelen der *Grieksche* kerk over den doop.

Met deze Grieksche kerk wordt gewoonlijk te weinig rekening gehouden. Toch ontwikkelt ze een groote macht in het Oosten van Europa, welke voor de toekomst enorm kan worden door de toeneming van de ontwikkeling der Slavische volken.

De Grieksche kerk nu leert, dat door den doop *ex opere operato* teweeg wordt gebracht de *ablutio peccati originalis*; derhalve is hij *necessarium ad salutem*, iets waar *eo ipso* uit voortvloeit, dat ze, schoon den doop door geordende dienaars bevelende, toch ook den nooddoop toelaat.

De wijze van bediening verschilt aanmerkelijk van die in het Westen. Ze eischt *immersio*, en verklaart den doop door *aspersio* niet voldoende. De indompeling moet driemaal plaats hebben. Daaraan vooraf gaat het *exorcisme*, evenals in de Roomsche kerk, en gedeeltelijk ook in de Luthersche. Dit *exorcisme* gaat dogmatisch juist uit van de overtuiging, dat de wereld in het booze ligt, onder de heerschappij der daemonen; dat het koninkrijk der hemelen een nieuwe wereld is, in die booze ingeschapen, en dat dus hij, die van de wereld in het booze, in het koninkrijk der hemelen wil overgaan, zijn eed moet breken. Toen de koning van Hannover in 1866 onttroond is, konden de soldaten ook niet Pruisisch worden, voordat ze door hun onttroonden koning van hun vroegeren eed waren ontslagen. Zoo ook moet iemand eerst ontslagen zijn van den eed aan den duivel, maar daar deze niet ontslaat, redeneerde men zoo: die eed is een schuldige eed, die niet mag worden gehouden. Daarom zweert men, voor men in de doopvont afgaat, den duivel af, om den eed van trouw aan Koning Jezus af te leggen.

Deze zuivere gedachte ging men later *superstitieus* opvatten; het duivelsche werd in al het materiele gezocht, en om daarvan te bevrijden, heeft alleen de kerk macht. Dit doet ze 1<sup>e</sup> door blazen (het wegblazen van de duivelsche



invloeden), 2<sup>e</sup> door zalving (het beschutten tegen de duivelsche invloeden), waarmede het teeken des kruises gepaard gaat.

Deze ritus bestond reeds vóór 1053, en werd dus door de Grieksche kerk overgenomen. Eerst exorciseert men het water, waarop de priester driemaal blaast; daarna blaast hij driemaal op de olie en op den doopeling (in de richting van het Oosten, de plaats des hemels, naar het Westen, de plaats des duivels). Daarop heeft de zalving plaats op borst voorhoofd en rug.

Bij de onderdompeling wordt de formule uitgesproken: ὁ (Δεμέτριος) βαπτίζειτε ἐν τῷ ὕδατι enz. Dit schoone ligt hierin, dat de bedienaar geheel als instrument wordt aangemerkt, terwijl Christus de eigenlijke actie verricht.

Hierna wordt het kind gekleed in een wit hemd, het lijnwaad der heiligen; het ontvangt de σφράγις (de zalving van mond, neus en ooren als toegangen tot de buitenwereld en om het te beveiligen tegen het insluipen van daemonische invloeden), terwijl daarna het nachtmal bediend wordt, waarbij aan ieder doopeling een stukje van de heilige hostie op de tong wordt gelegd.

Het gevoelen der *Roomsche* kerk.

Ook zij stelt in den doop een gratia ex opere operato, waarbij de ablutio peccati originalis plaats heeft, maar voegt er aan toe, dat door den doop de regeneratio wordt gewerkt. De erfzonde wordt geheel uitgeroeid, alleen de concupiscentia blijft over, die geen zonde is. Het derde effect van den doop is: quod aperitur ianua coeli.

De doop is dus necessarium ad salutem, de nooddoop wordt toegestaan. Maar het baptisma fluminis kan vervangen door het baptisma lacrimarum, en sanguinis. De tranen van berouw en de marteldood werken dezelfde genade als de waterdoop.

Ook de kinderdoop wordt door Rome erkend; maar verschil van meening is er over de quaestie welke kinderen gedoopt mogen worden. De Thomisten zeggen: alleen de kinderen der geloovigen, de Scotisten: alle kinderen, zonder onderscheid. Scotus is meer consequent, wijl Rome niets voor den doop prae-requireert, en dus ook Christenkinderen, vóór hun doop als heidenen beschouwd worden.

Wat het ritueel betreft, zoo laat Rome doopen met gewijd water, door blasing zijn de daemonische krachten er uit weggenomen; 2<sup>e</sup> het exorcisme, 3<sup>e</sup> de zalving, 4<sup>e</sup> de bestrijking van neus en ooren met zout, gustus salis, het bederfwerende. — De immersio en aspersio zijn beide toegestaan; door de impositio manuum heeft de zegening plaats en door het osculum pacis van den priester wordt het kind in de gemeenschap der kerk opgenomen.

Zoodra het gedoopte kind tot jaren van onderscheid is gekomen, wordt de doop gecompleteerd door de confirmatio, ook in de Episcopal Church in gebruik.

De bediening der *Luthersche* kerk.

Deze staat, quod ad baptisma, nog grootendeels op Roomsche basis, Gerhardt b.v. zegt: „infantes omnes et singulos in baptismate regenerari dicimus, quia non ponunt obicem”.

Eerst door den doop wordt het kind sanctus; vóór dien tijd is het niet in foedere; van een fides potentialis kan vóór den doop geen sprake zijn. De remissio peccati et regeneratio conferuntur per baptismum. Hieruit vloeit de noodzakelijkheid voort, om tot de loochening van de volharding der heiligen te komen. Ja zelfs de meesten van hen, qui in baptismate regenerati sunt, gaan eenmaal verloren.

De Luthersche kerk leert, dat de unio rei terrestris et coelestis est realis, non relativa; de Gereformeerde kerk neemt die unio aan als relativa, de Luthersche, dat in, sub et cum sacramento de gratia wordt medegedeeld.

Ook het exorcisme en het signum crucis, eveneens een soort confirmatio, nam Luther van Rome over. Maar principieel is de Luthersche kerk van Rome onderscheiden, doordat zij de kracht in het verbum zoekt; aan de formule zegt ze een scheppende kracht toe; in, sub et cum aqua brengt het verbum de regeneratie tot stand.

*De Socinianen.*

Zij beschouwen den doop alleen als ritus initiationis, zijn tegen den kinderdoop, en erkennen, dat de doop nog wel mag bediend aan heidenen, die christen worden, maar in een christenland zelf alle raison heeft verloren.

Onder de *Wederdoopers* treft men een groote mengeling van gevoelens aan, daar ieder naar eigen lumen internum wordt geleid, en een dogmatiek door hen niet geduld wordt. In het algemeen evenwel valt te zeggen, dat ze zeer zwak staan op het punt van de erfzonde. Hielden ze hieraan vast, zoo zouden ze ook moeten aannemen, dat allen, die ongedoopt sterven, verloren gaan. Evenwel dorsten velen hunner niet absoluut de erfzonde loochenen. De formule door Menno gebezigd, was deze, dat de kinderen wel natura filii irae zijn, maar abluti sanguine Christi. Daarom moeten ze ook gedoopt.

Maar — en hierin stemmen allen overeen — gedoopt worden mogen alleen de regenerati et vere credentes. Daarom heeft de doop alleen een paraenetisch, niet een obsigneerend karakter; hij is prikkel om den beleden Christus getrouw te blijven. In Engeland doopen ze alleen door onderdompeling, Menno liet ook de aspersio toe.

Zooals vanzelf spreekt, leidde de practijk er toe, dat ze vele menschen doopen, bij wie van het „vere credere” geen spoor soms te vinden is. Besliste godloochenaars worden in grooten getale tegenwoordig onder hun gelederen geteld.

De *Remonstranten* stonden in zooverre tegen de Socinianen over, dat ze toegaven, dat de doop ook voor de latere eeuwen geldt. Ook in de kerk moet de doop worden bediend. Evenwel wordt er geen genadewerking door tot stand gebracht, en is het onverschillig, of iemand als kind, dan wel op hooger leeftijd den doop ontvangt. — In den doopeling wordt door hen geen praerequisiet gesteld, geen semen fidei behoeft aanwezig te zijn. En eindelijk, waar men den doop zoo al van heilig karakter beroofd heeft, wat zou er tegen zijn, dat ook een leek den doop bedienen zou?

De *Labadisten* namen omtrent den doop een standpunt in, saamhangende met hun punt van uitgang; en dat is, dat de Labadist drijft op de bevinding van het genadeleven. Alleen hij mag gerekend tot het genadeverbond te behooren, bij wien de kenteekenen daarvan aanwezig zijn. Daarom stellen zij als praerequisiet tot den doop de regeneratio en de fides. Maar om uit te maken, of deze aanwezig zijn, moeten de bewijzen hiervoor zich eerst naar buiten hebben geopenbaard. Evenwel werden ook vele kinderen door hen gedoopt, zoo namelijk de ouders daar sterk op aandrongen.

Een eigenaardige positie ten opzichte van den doop werd ingenomen door de *Collegianten* of *Rijnsburgers*. Ze beschouwen de kerkeraadsleden als doode menschen, die alleen over vormelijke dingen hebben te beraadslagen. Maar naast hen moet er een kring zijn van geestelijk opgewekte lieden, keurmeesters, die moeten uitmaken, wie de eigenlijke *ἐκκλητικοί* zijn. Veelal is dit ook de zienswijze van Gereformeerden, maar in Rijnsburg leidde het tot een breuke tusschen den kerkeraad en die keurmeesters. De laatsten gingen op zichzelf staan, hadden geen predikant, schaften den kinderdoop af, en bedienden den doop alleen na voorafgegane keuring. Hiertoe was alleen een vader in Christus, niemand, die in hooge reuke van geestelijk leven stond, bekwaam. De doop geschiedde door onderdompeling. Hiervoor had men in Rijnsburg een huis gekocht in de nabijheid van een sloot. Nadat iemand, in wit lijnwaad gekleed, hier den doop had ontvangen, werd hij als broeder erkend.

De *Kwakers* vertegenwoordigen een over-spiritueele richting. Het dualisme tusschen het Christendom en de wereld nemen ze absoluut. Ze hebben een afzonderlijke kleeding, dragen het zwaard niet, bekleeden geen overheidsambten enz. De kerkelijke inrichting noemen ze een wereldlijke organisatie op geestelijk terrein, leeraars en ouderlingen heeft men niet. Door den Geest geïnspireerd mag ieder broeder het woord voeren. Een sacrament kan natuurlijk op dat standpunt ook niet worden bediend, want het is het geestelijke in een uitwendigen vorm. Den doop bedienen ze dan ook niet. Want Johannes de Dooper doopte met water; maar dat is het essentieele, dat men met den Heiligen Geest wordt gedoopt. Daarom ontvangt iemand wel den doop; even-

wel niet den waterdoop, maar the Baptism of the Holy Spirit, of the Baptisme of the Pentecost.

Ten slotte een woord over de *Hernhutters*, die voornamelijk in West-Indië voor een deel de toekomst in handen hebben. Het gevaar, aan hun opvattingen verbonden, is van tweeërlei aard: 1<sup>e</sup> dat ze theosophisch, pantheistisch, stof en geest met elkander vermengen (gelijk Böhme, Schelling, Fr. von Baader); en 2<sup>e</sup> iets wat uit het eerste voortvloeit, dat Christus in hun aanbedding het Eeuwige Wezen op den achtergrond doet staan. In Christus toch zijn het hemelsche en het aardsche verbonden, het goddelijke en menschelijke vereenigd. In het goddelijke Wezen is alleen het geestelijke, het hemelsche; welnu, dat staat lager, dan zoo er ook het stoffelijke, het aardsche, gelijk in Christus, mede verbonden is. Door hun invloed op Schleiermacher, is de Ethische richting van den tegenwoordigen tijd nauw aan hen verwant.

Wat nu den doop betreft, zoo teekent zich het eigenaardige karakter van de *Hernhutters* terstond daarin, dat ze leeren, dat het water met het bloed van Christus vermengd wordt, gelijk de Roomschen de transsubstantiatie van wijn in bloed leeren. Daarbij geschiedt hun doop „in den naam van Jezus, in den naam des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes”; het exorcisme passen ze toe bij de volwassenen en bij negers, en ten slotte, hun doop heeft niet op het voorhoofd, maar op het hart plaats; niet zoozeer op de belijdenis, als wel op de gevoelens en uitingen des harten wordt gelet.

---

## TWEEDE APPENDIX.

Volledigheidshalve dient ook hier besproken te worden de exegese van 1 Cor. 15 : 29.

Paulus had gehoord, dat te Corinthe sommigen de opstanding loochenden (vs. 12); zij hielden de geestelijke opstanding voor de opstanding des vleesches. Daartegen bewijst Paulus, dat er een opstanding der dooden moet zijn, wijl anders ook Christus niet opgewekt zou zijn geworden, welke opstanding potentieel moet opgevat, want de opstanding van het lichaam van Christus is een organische. Van vs. 29—32 behandelt hij een nieuw argument; maar dit valt in tweeën uiteen. Het tweede gedeelte (vs. 30—53) wordt besloten met de opmerking dat die kettersche gevoelens de ἡδῆ bedervan, men zal er tegen opgaan zien, om als martelaar voor Christus te sterven.

Vers 29, dat in den gedachtengang passen moet, moet nu ook bevatten een heilige bezieling, denkbaar alleen in de onderstelling, dat de dooden worden

opgewekt. Door *ἐπί* (= voorts, daarna, niet = anders) wordt dit argument ingeleid. *Τίχι* wordt in vs. 30 herhaald aan het begin, om het argument in te kleeden in den vorm van een vraag.

De exegese van *Spanheim* (één van de 34 uitleggingen van deze plaats) is deze: Waar in dien tijd vele mannen en vrouwen gedood werden om de zaak van Christus, daar traden vele anderen, die tot nog toe geaarzeld hadden zich te laten doopen, met beslistheid tot den doop toe, wijl zij het martelaarsbloed hadden zien vloeien en het streven, de bedoeling de martelaars wilden reddend; *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, om hun eere op te houden, hunne zaak te bepleiten. Dit beroep op de doodsverachting, die het Christendom predikt, werkt Paulus ook vs. 30 enz. uit. *Spanheim* schreef over deze plaats een afzonderlijk werkje, om zijne opvatting tegen anderer opinie te verdedigen.

De *Roomsche* opvatting, tegenwoordig ook wel door niet-Roomschen verdedigd, is de volgende: Sommige menschen stierven onverwachts, wel tot Christus bekeerd, maar nog ongedoopt. Welnu, zeggen de Roomschen, in hun plaats lieten zich dan ouders of kinderen vaak den doop toedienen. De tekst zou dus een plaatsbeksledende doop leeren. Geen wonder, dat *Calvijn* deze verklaring execrabilis noemt. Het zou een magische kracht aan den doop geven, nog verder gedreven dan waartoe ooit de opvatting van het opus operatum voeren kon.

De exegese van *Calvijn* intusschen is ook volstrekt onhoudbaar. Hij vertaalt: „pro mortuis” en geeft dit deze beteekenis: „die zoo ziek waren, dat ze reeds voor dood te houden zijn”. De latijnsche uitdrukking laat deze verklaring toe, maar hieruit mag geenszins worden geconcludeerd tot deze eigenaardige beteekenis van de Grieksche praep. *ὑπὲρ*.

Een derde poging, die iets aanbevelenswaardigs heeft, is van *Bierman*. *Βαπτίζειν*, zegt hij, beteekent doopen, maar ook wasschen. Nu moest men zich in het O. V. wasschen, indien men dooden had aangeraakt. Met terugslag hierop, zou Paulus hier vragen: Zoo hieruit blijkt, dat aan den dood een vloek is verbonden, van welken men door een zinnebeeldige wassing kon worden bevrijd, bewijst dit dan ook niet, dat er een middel is gegeven, waardoor men den dood te boven komen kan, zoodat er een opstanding der dooden moet zijn? *Si non e vero, e bene trovade*; maar toch gaat die opvatting moeilijk om het *ὑπὲρ νεκρῶν*. Iemand, die een doode aangeraakt heeft, bevrijdt door de wassing niet dien doode, maar zichzelf van den vloek, dus *ὑπὲρ ἑαυτοῦ* wordt men gewasschen; en ook ziet *ὑπὲρ νεκρῶν* niet op de lijken, maar op de personen der dooden.

De exegese van *Spanheim* is nog verreweg de beste; het *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* komt er door tot zijn recht, en in den context is er niets, wat er mede in strijd is.

### CAPUT III. DE SACRAMENTO SACRAE COENAE.

#### § 21. *De Voce Sacrae Coenae.*

„Het tweede sacrament wordt als tot het leven, en niet tot de stichting der kerk behoorende, in het N. T. veel minder vermeld. Daar het zich bovendien minder aansloot aan een algemeen geldenden ritus, was de naam, waarmee het genoemd zou worden, minder vanzelf gegeven. Een nomen proprium voor dit sacrament komt in het N. T. dan ook niet voor; wat men als zoodanig aanzag, zijn aanduidingen, maar geen technisch geijkte benamingen. De eenige uitdrukking, die vermoeden laat, dat ze als naam begon te gelden, is die uit 1 Cor. 11 : 20 : „δειπνον κυριακόν”. Deze naam beveelt zich bovendien het meest aan, door zijn coördinatie met βαπτισμός, in zooverre in beide benamingen de actio in signo op den voorgrond treedt. Toch is deze naam niet aanstonds doordrongen, en zijn er veeleer in de oudste kerk allerlei andere benamingen in zwang gekomen. Bij de Grieksche kerken die van σύναξις, εὐχαριστία, κοινωνία, προσφορά, θυσία of ook σύμβολον en μυστήριον als het sacrament κατ' ἐξόχην. Soms werd ook de naam λειτουργία als totum pro parte gebezigd. In de Westersche kerken sprak men eveneens van εὐχαριστία, oblatio, communio et sacramentum; later van missa, en ten slotte van „het sacrament des altaars”.

De Luthersche kerken hielden enkele dezer namen bij, maar toch in deze en in alle Gereformeerde kerken is allengs de naam van : „Tafel des Heeren”, „Nachtmaal” of „Avondmaal” de meest gangbare geworden. De naam „Agapae” duidt op een liefdemaal der Christenen onderling, zonder te doelen op het sacrament, ook al wierd dit er bij uitgereikt.

#### Toelichting.

In het N. T. is er zelden over het avondmaal sprake, wat voor de hand ligt. Wel van den doop, wyl hierdoor de christen van den jood en heiden was onderscheiden, maar niet van het avondmaal. Alleen in den Corinthierbrief,

en dat alleen, omdat er misbruiken in die gemeente ingeslopen waren. En dan geeft Paulus nog niet eens een dogmatische verklaring. Daarenboven was de doop reeds sinds jaren bekend geweest; het begrip en de term zijn gereed en kunnen zoo worden overgenomen, maar het avondmaal is geheel een nieuwe instelling van Christus.

Zoo had men niet aanstonds een nomen technicum voor het avondmaal. Niet meer dan een 50 à 100 menschen namen op ééne plaats aan het avondmaal deel, maar die vormden de taalmakende gemeente niet. En ook de apostolische literatuur kon geen vasten naam creëeren. Slechts in I Corinthe, Acta, en Judas komen zinspelingen op het avondmaal voor. In I Cor. 10 toch maakt Paulus duidelijk, dat wie eenmaal aan den disch des Heeren had aangezeten, een volgende week aan geen familiefeest mocht deelnemen in den afgodentempel, wijl er geen gemeenschap is tusschen Christus en Belial; in I Cor. 11 spreekt hij in meer directen zin over het avondmaal, tegen hen, die er een slempartij van wilden maken. Daar noemt hij het *δειπνον κυριακόν* (vs. 20). In vs. 21 wordt dit tegen *ἴδιον δεῖπνον* overgesteld. In I Cor. 10 : 21 is van een *τραπέζη Κυρίου* sprake.

Ook in Acta 16 : 34 wordt de *τραπέζη* genoemd, en uit het verband blijkt duidelijk, dat dit wel met breking des broods en het rondgaan van den beker zal gepaard zijn geweest. Maar ook dit mag nog niet een technische term heeten.

In I Cor. 10 : 3, 4, 16 is *φαγεῖν τὸ πνευματικὸν βρῶμα* en *πιεῖν τὸ πνευματικὸν πόμα* gebruikt, om de zaak aan te duiden. En vs. 16 : *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*. In I Cor. 11 : 26, 27 is eenvoudig weer de dubbele zaak aangeduid.

In Acta 2 : 42 en 20 : 7 wordt van *κλήσις τοῦ ἔθρου* gesproken.

Eindelijk moeten nog genoemd Jud. : 12; en II Petr. 2 : 13, schoon hier de lezing *ἐν τῇ ἀγαπῇ* niet vaststaat.

Uit dit alles blijkt, dat er niet een vaste naam is.

Niet zeker is het of in Openb. 3 : 20 op het avondmaal, of op 'den maaltijd des grooten Gods, waarvan de profetie reeds had gesproken, gedoeld wordt. Intusschen wordt het woord *δειπνον* ook voor een gewonen maaltijd gebruikt (Luc. 14 : 12 en 17).

*Δειπνον* is eigenlijk het namiddagmaal; maar nu bij ons gewoonlijk de gedachtenisviering van den dood van Christus 's morgens plaats vindt, zou men eigenlijk niet van avond- of nachtmaal mogen spreken. Het begrip van avond- en nacht is geheel weggevallen.

De namen, door de kerk gebezigd, drukken het begrip van avondmaal geenszins uit. Dit komt, wijl wij vreemd zijn aan het gemeenschappelijk leven, dat in het Oosten over het algemeen bij de natiën geleid wordt, die hun leven in de open lucht doorbrengen, de bevolking eener plaats te zamen komt rondom een

grooten disch, waaraan men 's avonds nuttigt, wat men zelf van huis heeft meegebracht. Iets dergelijks treffen wij ook bij den heidenschen tempeldienst aan. Ook daar eet men te zamen aan een open tafel. Deze gewoonte werd ook door de eerste christenen overgenomen. Nauw aan elkander verbonden, hadden ze behoefte, om voornamelijk in tijden van vervolging, elkander gemeenschappelijk te versterken, en den broederband sterker te leggen door een gemeenschappelijken maaltijd. Gewoonlijk deed men dit dagelijks; het brood werd dan gebroken, de beker gedronken, en de dood des Heeren besproken en herdacht. Men begrijpt, hoe op deze wijze de namen *κοινωνία* en *σύναξις* in zwang kwamen. Was dit alles afgelopen, wat nog maar slechts den maaltijd vormde, zoo begon de *εὐχαριστία* of *εὐλογία*. Dit was het eigenlijke avondmaal. En omdat ieder zelf meebracht, wat tot aanrichting noodig was, werd ook de naam *προσφορά*, oblatio gebruikt. En gelijk men bij de heidensche maaltijden zijn *θύσις* had, zoo ook hadden de Christenen hun *θύσις*, het offer van Christus.

Dat men aan het avondmaal den naam „sacramentum” gaf, komt omdat de doop zeer zelden voorkwam; maar het avondmaal geregeld, schier iederen dag, daarom werd dit het eigenlijke „sacramentum.”

In het Westen kwamen de mis en de communie meer op den voorgrond. De mis was het volle, eigenlijke sacrament, de *communio* de deelneming van den leek aan het sacrament. De mis werd dagelijks, de communie eenige malen in het jaar gevierd. [De naam „mis” komt waarschijnlijk van de uitdrukking „*missa est contio*,” woorden, die de dienaar sprak, als de vergadering, waarbij ook de doopcandidaten tegenwoordig mochten zijn, afgelopen was. Anderen nemen het als synoniem van „oblata,” dat men nl. de spijs niet zelf meebracht, maar er heen brengen liet.]

Bij de Reformatie nu moest men vaak van het kerkelijk spraakgebruik afwijken. Niet ten opzichte van den doop; maar wel van het avondmaal, dat in zijn wezen was aangetast. Namen als „mis” en „*communio*” b.v. konden niet blijven bestaan. Een eigen naam moest men vinden, aan de Heilige Schrift ontleend. Die naam was „*sacra coena*.” Dra was deze geijkt, omdat men in strijdschriften steeds om een naam verlegen was, en deze de meest geschikte bleek. Luther, Zwingli en Calvijn gebruikten hem; de Franschen vertaalden hem letterlijk. De Engelsche kerk daarentegen spreekt van „*holy communion*,” of van „*the Lord's table*.” De Germaansche volken spreken van avondmaal, nachtmaal, 's Heeren disch, bondsdisch en van bediening, een nietszeggende uitdrukking. Dat het woord „tafel” in onbruik kwam, ligt in de repetitie der tafels. In de Fransche kerk ging dit gebruik geheel weg, wijl ieder op zijne plaats zitten blijft. In de Luthersche kerk ontvangt men bij het altaar het brood en den wijn uit de hand des dienaars. Maar in de calvinistische landen richtte



men tafels aan, soms 20 en meer. Daarom praefereerde men het woord „disch”.

Nu heeft de uitdrukking van „maal” iets, waarom dit zich aanbeveelt, wijl bij het genus sacrament behoefte bestond aan twee coördineerbare begrippen. Bij den doop is de naam aan de actie ontleend, bij 't tweede sacrament nu wordt er niet wassching, maar een maal vertoond. Doop en maal zijn twee gecoördineerde begrippen.

Daarbij komt deze naam in de Heilige Schrift het meest voor.

En ook kan men, door vasthouden aan dit begrip, de Roomsche dwaling het best buitensluiten. In den naam ligt een kracht voor de zuiverheid der leer.

Het denkbeeld van een *πρωτόριον* valt bij dezen naam ook geenszins weg. Zoo men iemand ten maaltijd noodigt : zegt men toch niet: kom ook iets bij mij drinken.

Het woord nachtmaal moet worden tegengegaan, wijl men het wil zoeken in het mysterieuse van den nacht; en dit mag niet.

Het woord „Heilig Avondmaal” verdient nog steeds de voorkeur.

---

De *ἀγάπαι* der oude kerk danken hun oorsprong :

1<sup>e</sup> aan de gezelschapszin der volkeren, in wier midden de christelijke kerk het eerst optrad.

2<sup>e</sup> aan de schier onbegrijpelijke verkleefdheid der eerste christenen aan elkander. Bij ons ziet men iets dergelijks in een gezin, waaraan plotseling de vader ontviel. Zij zochten den Heere, die was weggegaan; met het oog der ziel zocht men naar boven, wachtende zijn beloofde terugkomst. In de wereld werden ze verdrukt, voor het maatschappelijke had men geen oog; welnu eendrachtelijk kwam men samen om brood te breken en gezamenlijk te bidden. En wijl men door den band der liefde was saamgebracht, zoo werden ook die liefdemaaltijden met den naam van *ἀγάπαι* genoemd. Het was iets gewoons, in het Oosten gebruikelijk, dat de vredekus daarmee gepaard ging.

Zoo was het gansche leven gesubsumeerd in een hooge heilige gedachte. Maar zoo kon het moeilijk blijven. Tweemaal daags, (gelijk eerst gewoonte was), kon men niet meer saamkomen, toen de kring zich uitbreidde. Daarom zou men één keer een vergadering der geloovigen hebben, nog steeds bij iemand aan huis, waar men at en dronk, om daarna het brood te breken en den beker te doen omgaan.

Maar ook die heilige toon van het leven daalde. Onder de wulpsche Grieken, die eertijds in overdaad en hoerij leefden, werd de kerk overgebracht. De gevolgen bleven niet uit, en daarom was men er op bedacht, om de agapae van het avondmaal te scheiden. Pro forma at men wel, maar thuis had men het eigenlijke maal gebruikt. Hierop dringt ook Paulus aan. 1 Cor. 11. Hij beschrijft het kwaad, dat binnendrong. De rijke at fijn vleesch, dronk heerlijken wijn, de arme moest

zich met een schamel stuk broods vergenoegen. Zouden dat agapae zijn? Daarom geeft Paulus vs. 34 het correctief; dat men eerst thuis behoorlijk eten en drinken moest, om pro forma een en ander gemeenschappelijk te gebruiken.

Toch bleven de misbruiken. Soms kwamen ze dronken ten avondmaal. Daarom moesten er maatregelen genomen worden.

In de eerste plaats dus ging men het avondmaal van de agapae scheiden. Vervolgens keerde men de orde om, en hield de agapae na het avondmaal.

In Klein-Azië gelukte de scheiding het eerst, het langst bleven agapae en avondmaal verbonden in Egypte; tot in de 8<sup>e</sup> eeuw.

Het beste middel om het kwaad te keeren was de vervolging. Niet dan in het geheim kon men elkanders gemeenschap zoeken. Maar na 324 kwam hetzelfde kwaad weer op. Daarom weerde men nu de agapae uit de kerken, de bijzondere gebouwen voor de samenkomst der geloovigen. En het avondmaal dat nu alleen 's morgens bediend werd, mocht men alleen nuchter, *νηστεύσας*, gebruiken. Slechts eenmaal 's jaars, op den Groenen Donderdag, gebruikte men het 's avonds, op den dag der herdenking van de instelling des avondmaals door den Heere.

Maar nu was het lot der agapae ook beslist. Men behield nog langen tijd kleinere kringetjes, die samenkwamen; maar allengs verliep ook dit gebruik.

De laatste beslissing tegen de agapae werd genomen op het Concil. Quinisextum (692). Ook op het Conc. van Laodicea (363), en van Carthago (392) had men besluiten genomen, om het avondmaal heilig te houden. Ook in het Westen, op de Synode van Orleans (593), maar dit was meer een herhaling voor het westen, van wat reeds in het Oosten gold.

De voorname bronnen, waaruit wij de usantiën der eerste christenen kunnen leeren kennen zijn Just. Martyr (1<sup>e</sup> Apol. Cap. 15), en de z.g.n. Constitutiones Apostolicae (Lib. 8). Deze laatste, anderhalve eeuw nà J. Martyr geschreven, verplaatsen ons in een gansch andere wereld. Toen was alles al liturgisch geordend.

### § 23. *De Institutione Sacrae Coenae.*

„Het heilig avondmaal is evenals de heilige doop van goddelijke herkomst. Het is toch ingesteld door Christus, niet als persoon, maar als Middelaar, d. i. in het Hem door God gegeven ambt. Krachtens goddelijk gezag is het ingesteld door Christus, blijkens de overlevering van drie Evangelisten en van Paulus, wiens bericht in 1 Cor. 11 : 23 en vv. niet op traditie, maar op openbaring berust. Het is door Christus ingesteld in aansluiting aan het voorloopig sacrament van het pascha, met opzettelijke aanwijzing van den overgang van het Oude Testament in het Nieuwe.

De voetwassing, die 't zij aan het paaschmaal, 't zij aan een vroeger maal voorafging, staat met de instelling in geenerlei verband.

Na het eten van het paaschlam heeft Jezus het heilig avondmaal ingesteld bij het gewone maal, dat op het eten van het lam volgde. Hij gebruikte daartoe het brood en den wijn, die bij dit nagerecht gebezigd werden. Hij nam de teekenen zelf, en gaf ze aan zijn discipelen, sprak uit welke beteekenis zij hadden in verband met de offerande, die Hij op het kruis volbrengen ging, en stelde dit sacrament als duurzame plichtigheid autoritatief in.

---

#### **Toelichting.**

Dit sacrament is van goddelijke herkomst, het is van God ingesteld. Dit wordt volstrekt niet uitgesloten door hetgeen, waaraan wij ook even sterk vasthouden, dat deze instelling is ingevlochten in het Middelaarswerk van Christus. Christus stelde het in, niet als een rabbi van Nazareth, maar in Zijn ambt, als gezondene des Vaders.

De berichten dienaangaande vinden wij bij drie der Evangelisten; nl. Matth. 26 : 6—29; Marc. 14 : 22—24 en Luc. 23 : 19, 20. Evenzoo in 1 Cor. 11 : 23—25, waarop vs. 26 als epexegeze volgt.

De vraag is, welk karakter deze mededeeling van Paulus draagt? Velen vatten het op, alsof Petrus, Jacobus e. a. hem hadden medegedeeld, dat het avondmaal op deze wijze ingesteld was. Echter gedoogen de woorden van den tekst: „παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου” deze uitlegging niet. 'Από duidt de bron

aan, waaruit iets vloeit. Welnu, deze is ὁ Κύριος. Ook dit zou nog minder bezwaar opleveren, ja zelfs te verklaren zijn, zoo er niet met nadruk ἐγώ bij stond. Hierdoor zondert Paulus zich van anderen af. De traditie was tot allen doorgedrongen, maar hij zelf had door openbaring een mededeeling van den Heere gehad.

Een parallele plaats hebben wij in den Galaterbrief. Cap. 1 : 1 betoogt Paulus daar, dat hij zijn Evangelie niet van de apostelen, maar van den Heere Jezus zelf had ontvangen. Ja zelfs was hij met de apostelen niet in aanraking geweest (1 : 19). Ook voor deze openbaring gebruikt hij 't woord *παρέλαβον* (1 : 12); en dit kan niet slaan op de openbaring bij Damascus, maar moet hebben plaats gehad in de 14-jarige afzondering van Paulus (2 : 1); niet door persoonlijke verschijning van den Heere zelf, maar door een engel, door een visioen, of hoe ook. Deze mededeeling in 1 Cor. 11 staat dus op gelijke lijn met die der Evangelisten.

Vergelijken wij nu de berichten van Mattheus en Marcus, zoo zien wij, dat die schier eensluidend zijn. In Mattheus het bevel: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*, bij Marcus de mededeeling van het feit: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*. Daarbij laat Mattheus op: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον* volgen *εἰς ἄφρασιν ἀμικρῶν*, wat Marcus weglaat.

Een wezenlijk verschil is er dus niet. Het schijnt, dat Mattheus meer een proces-verbaal, Marcus een zakelijke mededeeling geeft. Wat Mattheus 26 : 29 en Marcus 14 : 25 betreft, dit ziet in de eerste plaats op wat Jezus deed na Zijn opstanding. Toen begon voor Hem het leven in het koninkrijk Zijns Vaders, maar ook ziet het op het wezenlijk drinken in het koninkrijk der hemelen.

Vergelijken wij Lucas 22 met Mattheus en Marcus, zoo zien wij, dat bij Lucas *εὐλογήσατε* niet staat, maar *εὐχαριστήσατε*, wat van den beker hier niet gezegd wordt. De *εὐλογία* (lofzang) en *εὐχαριστία* (dankzegging) waren bij het paaschmaal onderscheiden, maar Lucas vat die beide hier saam. De woorden: *λάβετε, φάγετε* laat hij weg, maar voegt aan „*τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*” toe: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*. Bij den beker: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* in plaats van *τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυνόμενον*; en *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν* komt alleen bij Lucas voor. Lucas zegt alleen kortelijk, dat de Heere met den beker deed, gelijk met het brood, en zegt, dat die is „*ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*.” Vers 29 van Mattheus en vs. 25 van Marcus heeft Lucas niet.

Zoo wij nu deze drie met 1 Cor. 11 vergelijken, dan valt aanstonds in het oog, dat dit bericht even sterk met Lucas overeenkomt, als het afwijkt van Mattheus en Marcus. Ook hier staat *εὐχαριστήσατε*; evenzoo *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν*; vers 25 komt met Lucas overeen; alleen heeft Paulus: *τοῦτο*

*ποιείτε, ὡς ἄκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, en laat weg: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυρόμενον*.

Duidelijk is, dat Lucas niet heeft geput uit de openbaring, gelijk Mattheus en Marcus die hadden gehad, maar zooals die aan Paulus gedaan was. Het paaschmaal is ingesteld met de woorden, door Mattheus en Marcus bijna gelijkluidend medegedeeld; de kleine afwijking van hen onderling is gevolg der inspiratie, die niet notarieele copieering is, maar zakelijke overeenstemming, in woorden door den Heiligen Geest zelf gesproken.

In 1 Cor. 11 daarentegen hebben wij woorden, waarin de Heere zelf mededeelt, wat Hij bedoeld had. Waar Hij de instelling meedeelt, daar zegt Hij nu tevens het doel er bij: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*.

Johannes deelt ons niets van de instelling van het avondmaal mee. Zijn Evangelie heeft deze bedoeling dan ook niet; maar overgegoten in den mystieken vorm van zijn persoonlijk bewustzijn, is het om den indruk te reflecteeren, dien de verschijning des Heeren in zijn optreden op hem gemaakt had. Wel deelt Johannes iets mee omtrent de voetwassching, en van het saamzijn des Heeren met de discipelen, dus iets van het milieu, waarin het avondmaal viel, maar dit doet hij alleen met de bedoeling, om de gesprekken weer te geven, die de Heere in de laatste uren vóór zijn sterven gehouden heeft.

De § zegt verder, dat het avondmaal door den Heere is ingesteld in aansluiting aan het voorloopig sacrament van het pascha, met opzettelijke aanduiding van den overgang van het O. in het N. T. De berichten melden alle, dat de Heere gesproken heeft van het *καινή διαθήκη*, het genadeverbond in een nieuwe verschijning, vroeger in schaduwen, nu in de vervulling. „*Τούτο ἔστω ἡ καινή διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*. En op dit *μου* valt alle nadruk. Niet in het bloed van stieren en bokken, maar in het bloed van Jezus zelf.

Gewichtiger is de quaestie van den samenhang met het pascha. De doop wordt Col. 2 : 12, 13 rechtstreeks met de besnijdenis in verband gebracht. Is er nu ook zulk verband aangegeven tusschen pascha en avondmaal?

Allereerst blijkt dit uit het feit, dat de instelling plaats had onmiddellijk na het eten van het paaschlam. (Vgl. Matth. 26 : 17 enz.) Moeilijkheden geven intusschen Joh. 18 : 28 en 19 : 31. Het verhoor van Jezus door Cajaphas had natuurlijk plaats nà de instelling; en Johannes zegt hier, dat, toen de Heere 's morgens is gegaan naar Cajaphas, 's avonds het pascha zou gegeten worden. Naar onze voorstelling is Donderdagsavonds het avondmaal ingesteld, en hier staat, dat Vrijdags de Joden niet in het rechthuis gingen, omdat ze 's avonds het pascha zouden eten.

En Joh. 19 : 31 zijn er twee tijdsaanwijzingen; nl. dat het was de *μεγάλη ἡμέρα τοῦ σαββάτου*, dus niet een gewone sabbath, en dat het was de *παρασκευὴ* de zuivering van alle zuurdeesem uit het huis.

Dus metterdaad een tegenstelling: dat de Heere op Donderdagavond van den 14<sup>en</sup> Nisan het paaschlam heeft gegeten, het avondmaal heeft ingesteld, en den 15<sup>en</sup> is gestorven, en bij Johannes, dat de instelling is geweest op den 13<sup>en</sup>, en dat de Heere op den 14<sup>en</sup> sls het paaschlam gestorven is. Over deze tegenstelling ontwikkelde zich een ontzaggelijke strijd, die nog voortduurt, tusschen de Grieksche en Roomsche kerk. De Grieksche kerk zegt, dat de instelling op den 13<sup>en</sup> Nisan is geweest, gebruikt daarom ook gedeesemd brood, gelijk dit op 13 Nisan nog gegeten werd; de Roomsche kerk is van oordeel, dat, wijl de Heere het avondmaal bij het eten van het paaschlam heeft ingesteld, ook ongedeesemd brood is gegeten. Het is de zoogenaamde strijd der Quartodecimanen.

Tweeërlei ritus kwam in gebruik. De eene groep wou op 14 Nisan het avondmaal vieren, een andere daarentegen ontsloeg zich van de joodsche tijdrekening, en vierde, om de samenstemming met het opstandingsfeest van den Zondag niet te verbreken, het lijden van Christus steeds op een Vrijdag. De joodsch-christenen bleven vasthouden aan de ceremonien, tot den dienst der schaduwen behoorende; de heiden-christenen maakten zich hiervan los. Voornamelijk door den invloed van Rome is de invloed der eersten gebroken. In het Westen viel ook weldra het begrip van *πάσχα στυγύρισιμον*, dat op zoogenaamden Goeden Vrijdag gevierd werd, weg, en bleef alleen het *πάσχα ἡχοστόσιμον* gevierd. Daarom is ons paaschvieren het gedenken van de acceptatie van het offer, en dit werd op Zondagmorgen eerst openbaar. „Hij is opgestaan tot onze rechtvaardigmaking”.

Verschillende pogingen heeft men aangewend, om de beide berichten met elkander te doen overeenstemmen. Eenerzijds door het woord *παροσκευή* een andere beteekenis te geven, door het niet van het paaschlam maar van den sabbath te doen gelden. Maar hierdoor wordt Joh. 18 : 28 niet verklaard. Daarom zeggen andere exegeten, dat de Heere niet op denzelfden dag als de Joden het paaschlam gegeten heeft, maar één dag vroeger; dat de Joden het op den 15<sup>en</sup> Nisan zouden gegeten hebben om het paaschlam te eten op den vooravond van den sabbath, en de Heere Jezus op den door God vastgestelden tijd. Hiervoor pleit, zeggen zij, de vraag der discipelen: „waar wilt gij dat wij het paaschmaal bereiden?” wijl de discipelen wisten, dat de Heere gewoon was, het op den vastgestelden tijd te vieren.

Het verschil in de berekening kan misschien opgelost, door de juiste beteekenis van: „tusschen de twee avonden”; welke nog niet vaststaat. De Caraei en de Samaritanen vieren het paaschmaal niet op hetzelfde moment als de Joden, wijl zij die woorden anders opvatten. En nog zijn er in Samaria, die het lam niet liggende, maar staande eten. Uit de Mischna blijkt, dat de Joden

in de woestijn steeds staande, daarna liggende het paaschmaal gevierd hebben.

Met zekerheid kan dus gezegd, dat de Heere Jezus en de Joden het paaschmaal niet gelijk hebben gevierd. De Synoptici spreken van het paaschlam door Jezus, Johannes van het lam door de Joden gegeten; en dit was niet op denzelfden dag.

Deed de Heere dit, om chronologisch zuiver te werk te gaan? Deze vraag is bijkomstig. Vóór het feest moest Hij sterven, in aansluiting aan het pascha van het O. T.; in de laatste uren, die er aan voorafgingen. En als de Heere in de nauwst mogelijke aansluiting hieraan, naar de Schriften, wilde sterven, zoo kon Hij ook niet gelijk met de Joden, die na hun paaschviering Hem niet meer ter dood mochten brengen, het pascha gebruiken. Uit dit geestelijk oogpunt moet de quaestie worden beschouwd. Dit geeft verklaring.

Wat nu den gang van de viering van het paaschfeest zelf betrof, zoo weten wij, uit de mededeelingen van den Talmud, op welke wijze deze plaats vond.

Een paaschmaaltijd bestond uit 10 deelen, welke achtereenvolgens op deze wijze onderscheiden waren :

1. *primum poculum* genoemd; de eerste beker werd binnengedragen, gegeven aan hem, die de tafel leidde, welke een gebed uitsprak en den beker liet rondgaan.

2. de *מרורים*, bittere kruiden, werden op een schotel binnengebracht. Ieder nam iets daarvan, doopte het in een anderen schotel met saus, en at het.

3. de *בצות*, ongezuurde brooden werden op tafel gezet; en eveneens een schotel met moes (*חרוסה*); aan de andere zijde der tafel werden geplaatst het paaschlam, en nog een schotel met een vleeschspijs (*הגיתה*). Dit was dus alleen de aanrichting.

4. de *εὐχαριστία*, bestaande in de woorden: „Benedictus Deus, qui creavit fructum terrae.” Daarop werden de bittere kruiden gegeten, en de *חרוסה*.

5. *poculum secundum* (de sterke Oostersche wijn was steeds met water gemengd). Daarop volgde de *הגהה* (?), doctrina paschadis, hierin bestaande, dat de vader, op verzoek van den oudsten zoon, vertelde wat het paaschfeest beteekent.

6. Het zingen van het eerste Hallel (Ps. 113, 114). Daarna werd een lofgebed gedaan, de tweede beker rondgegeven en gedronken.

7. Het eten van het paaschlam. Hiertoe wiesch de voorganger eerst zijn handen, nam twee der *בצות*, waarvan hij een als schotel gebruikte, de andere in stukjes brak. Weer volgde nu een *εὐχαριστία* „Benedictus sit Ille, qui producit panem e terra.” Hierop nam hij een stukje brood, wond er eenige

der קורחים om, doopte dit in de saus, deed een dankzegging, at het en gaf het allen rond. Hierna eerst werd het lam gegeten en de vleeschspijs.

Hoewel hiermede de eigenlijke viering was afgelopen, bleef men toch nog langen tijd aanzitten; men voerde gesprekken, at nog van het lam, terwijl de pater familias weder zijn handen wiesch. Wat van het lam overbleef, moest geheel worden verbrand.

8. Hierop werd de beker, na een שבלינה, gedronken.

9. Het tweede Hallel (Ps. 115—118) werd gezongen, waarbij de vierde beker rondging. Terwijl eindelijk in het

10. de vijfde beker geleidigd werd en Ps. 120—137 gezongen.

Niet twijfelachtig is het, of de instelling van het avondmaal moet worden geplaatst na de zevende sectie, nadat het eigenlijke ritueel afgelopen was en men wat vrijer met elkander aanzat. Maar dan heeft ook de Heere zelf van het paaschlam gegeten. En ook is niet twijfelachtig of het brood is door Jezus gegeten en de wijn door Hem gedronken. De Roomsche en Luthersche kerk ontkennen dit, wijl Jezus, zeggen ze, niet zijn eigen lichaam en bloed kan gebruikt hebben, iets wat noodwendig uit hun avondmaalsbeschouwing voortvloeit.

Gewoonte was het in Jezus' dagen het paaschlam in den tempel te slachten niet aan huis; men nam het geslachte lam mee, kookte het thuis, om het daar 's avonds te eten. Omdat ieder Israëliet van het lam moest eten, en men bij benadering kon weten, voor hoe velen elk lam bestemd was, gebruikte men het aantal geslachte lammeren om de getalsterkte van het volk bij benadering te bepalen. In één jaar beliep het getal der geslachte lammeren alleen in Jeruzalem 265.000. Bij het slachten werd het bloed in een beker opgevangen, welke van man tot man overgereikt, op het altaar uitgegoten.

De Gemara zegt, dat de vrouwen aan de paaschviering geen deel namen, wat de Mischna tegenspreekt. De instelling in Egypte geeft den indruk dat ze er wel bij tegenwoordig waren. Zekere berichten mist men. In geen geval mag men er uit afleiden, dat daarom ook de vrouw mag worden gedoopt: want dit berust op het: In Christus is noch man, noch vrouw.

De instelling van het pascha wordt ons op meerdere plaatsen medegedeeld, o. a. Exod. 12 : 13—20, 42—51; Lev. 23 : 5—14; Num. 9 : 10—14; Num. 28 : 16—25 en Deut. 16 : 1 sqq. Op den 10en dag van Abib, later Nisan genaamd, moest elk hoofd des gezins voor zich nemen een lam, hetwelk 4 dagen in het huisgezin moest vertoeven, iets wat typisch heenduidt op de omwandeling van Jezus onder Israël. Dit lam nu moest geslacht worden „tusschen de twee avonden”. Over deze tijdsbepaling is nog steeds verschil van opinie. Sommi-



gen zeggen dat de schemering, anderen, dan de tijd tusschen zonsondergang en stikdonker daardoor wordt aangeduidt. Karaieten en Samaritanen hebben hierom een ritueel, afwijkende van dat der Joden.

Het paaschlam moest worden gebraden, mocht niet gekookt. Bij braden n.l. blijft iets, wat het is, onvermengd. Ook deze instelling duidt op den Zaligma-ker, wiens lijden en sterven zuiver moest worden gehouden van bijgevoegde plechtigheden.

Het moest gegeten worden met bittere kruiden en ongezuurd brood, wat historisch hierop duidt, dat Israel breken moest met den toestand, waarin het verkeerde. De Egyptische zuurdeesem moest worden verwijderd. De bittere kruiden zijn het zinnebeeld van het brood der verdrukking, dat zij aten. Niet een feestmaal, maar een tijd van worsteling ging men tegen.

Geen been mocht van het lam worden gebroken. Ook dit duidt aan, dat het lam onverdeeld blijven moest.

Bovendien er mocht niets overblijven, en wat overbleef moest verbrand, d. i. Gode gewijd worden.

Wat de accidenteele bepaling betrof, het pascha stond in rechtstreeksch verband met de besnijdenis; de eenige conditie, die tot het gebruik werd gesteld, was dat men de besnijdenis ontvangen had.

Ook moest men zich te voren beproeven hierin, of er ook levietische onreinheid aan den persoon kleefde. Maar wie onschuldig levietisch onrein geworden was, behoefde niet van den bondsdisch verstoken te blijven; volgens Num. 9 : 7 en v.v. mocht hij het een maand later eten.

De vorm, waarin het pascha optrad, was die van een sacra coena, gelijk bij de schelamim. De symbolische beteekenis was, dat God de zijnen in zijn huis ontving en met een maaltijd verkwikte. Dit had bij het pascha niet centraal, maar in den familiekring plaats; het verbond werd hierdoor in het gezin gebracht; de tegenwoordigheid Gods in zijn tempel sloot de praesentia Numinis Divini in de families niet uit. Daarom was het paaschlam inderdaad een offer, een korban, maar ook tevens een *זֶבַח*, want het bloed moest worden gestort om het altaar.

Nog tweërlei was met dit pascha verbonden, het feest der ongezuurde brooden en het brengen der eerstelingen. Als de eerstelingen van den oogst worden gegeten, zoo ligt daar achter een periode, waarin men maanden lang van het verworvene heeft geleefd, maar een nieuw leven ving daarop weer aan. Trek-kende uit Egypte ging men een nieuw leven in. En dat het feest der *זִמְתָּה* hieraan werden toegevoegd, duidde typisch aan den overgang van den dood in het leven der opstanding; acht dagen at men ongehevelde brooden, eer men de spijze des nieuwen levens gebruiken mocht.

Het bloed dat aan de deurposten gesprengd werd (Ex. 12 : 13) duidde aan de afwering van het verderf (slaande engel) en het lam moest dienen als versterking tot de groote reis, een geestelijke sterking, die noodig was, om in Kanaän te komen.

Behalve deze plaatsen in den Pentateuch wordt nog driemaal van het pascha gewag gemaakt. Van Hiskia en Josia wordt gemeld, dat ze een pascha bereidden, zooals nog nooit te voren gevierd was; en van Josua, dat hij in Kanaän algemeen het pascha heeft laten houden. Hieruit mag men niet de verkeerde gevolgtrekking maken, dat het in de woestijn niet zou gegeten zijn; immers wordt in den Pentateuch telkens de instelling van het pascha vermeld, en kwalijk mag aangenomen, dat het volk deze inzetting zou overtreden hebben. Er staat dan ook niet, dat Hiskia en Josia het pascha weer instelden, maar dat het nog nimmer te voren zoo schitterend gevierd was. Wel zal er eenige verslapping gekomen zijn. „Zoodanig paaschfeest was van Salomo's dagen niet geweest.”

Geen quaestie is er, of in dit pascha lag het type van het heilig avondmaal. Het is een typisch, niet een symbolisch sacrament; een sacramentum praeivium, non proprium.

Dat het pascha een typisch karakter droeg, zien wij uit 1 Cor. 5 : 6—9, waar van het paaschlam gezegd wordt, dat het om ons niet meer bestaat, wijl de antitype, Christus, voor ons gestorven is. Eveneens uit Joh. 19 : 63, waar Johannes het antitypische „niet breken” der beenderen bespreekt.

Bovendien wordt de Middelaar gedurig voorgesteld als het Lam Gods, en zelfs laat de Heere zich op Patmos als het Mystieke Lam aanschouwen.

### *De Voetwassching.*

Over de tijdsaanwijzing, die van de voetwassching gegeven wordt, is veel verschil van opinie. Sommigen zeggen, dat het pedelavium op Woensdag, dus daags voor de instelling des avondmaals plaats gehad heeft, anderen nemen aan, dat op Donderdag deze plechtigheid geschied is. Maar ook onder hen, die dit laatste stellen, is er verschil over, of men het na den afloop van het gansche maal, of nadat een deel was afgeloopen, plaatsen moet.

De voetwassching is voor ons, die schoenen dragen, een eenigszins vreemde zaak, maar onmisbaar is ze in landen, waar men sandalen draagt, wijl de voet daardoor niet wordt besloten, en dus telkens reiniging noodig heeft. (Luk. 7 : 44, 1 Tim. 5 : 10). Nu nam men in het Oosten, zoo men bij iemand aan tafel zou gaan, wel eerst in zijn eigen huis een bad; maar wijl men over straat moest, werden in het huis van den gastheer nogmaals de voeten gewasschen. De geestelijke beteekenis nu van wat in Joh. 13 : 4—14 ons ver-

meld wordt, is deze: In Christus is men geheel rein door het bad der wedergeboorte, door het bloed van Christus wordt men van alle zonden gereinigd; maar de pelgrim heeft desnietteenstaande een dagelijksche reiniging van noode, wijl hij telkens door het stof der wereld besmet wordt. In vs. 14 wordt bovendien uitgesproken, dat de christelijke liefde maar één zorge moet kennen, nl. elkander te reinigen en als de minste te dienen. Daarom is het niet noodig dit pedelavium als eene blijvende instelling te beschouwen, gelijk de eerste christenen deden; het is geen sacrament, maar een ἰπὸδειγμα. De Grieksche kerk en de Hernhutters willen het als een sacrament opvatten. (In 1818 schaften de Hernhutters het af.) In de eerste tijden had de voetwassing eenmaal per jaar, op Groenen Donderdag, gelijk Augustinus bericht, plaats. In 694 heeft de Synode van Toledo ieder uitgesloten, die er zich niet aan wilde onderwerpen, natuurlijk ook, wie het zelf niet deed. Ook Bernard van Clairvaux zag er aanvankelijk een sacrament in.

In het Westen liet de kleding, voornamelijk der vrouwen, dit gebruik niet toe. Toch wilde men het niet geheel afschaffen, en maakte er daarom van, dat de voetwassing alleen kon plaats hebben door hen, die Christus' plaats op aarde zouden bekleeden, nl. door den paus en de koningen. Aan de hoven van Weenen, München, Madrid, Lissabon, en vroeger ook in Italie, worden een twaalfstal mannen, gewoonlijk armen, genomen, wier voeten door de koningen worden gewasschen. Die menschen werden daarna gekleed, omdat ze met den paus en de koningen zouden mogen communicceeren. In Rome geschiedt de uitvoering in de Clementijnsche kapel. Door dit gebruik hield de voetwassing op een daad van nederigheid te zijn, maar sloeg ze om in het tegengestelde van het ἰπὸδειγμα van Christus. In de Engelsche kerk bleef de voetwassing lang in gebruik, maar nu is ze afgeschaft. De Wederdoopers hebben het weder ingevoerd. De Luthersche en Gereformeerde Kerken hebben zich steeds tegen dit ritueel verklaard, wijl de voetwassing van Jezus, ἰπὸδειγμα is, en niet symbool. Te Dresden werden in 1718 twaalf Lutheranen uit Weida van het avondmaal geweerd, wijl zij zich te Zeitz door hertog Wilhelm de voeten hadden laten wasschen.

## § 24. *De Elementis.*

„De teekenen in het sacrament des heiligen avondmaals zijn niet één, gelijk in den doop, maar twee. In den heiligen doop slechts één, omdat de afwassing van de vuiligheid des lichaams het geheele lichaam als één  $\sigma\omega\mu\alpha\chi$  geldt. Maar twee in het avondmaal, omdat de nooddrift des menschen tweërlei is, èn voor zijn vaste substantie, èn voor zijn pars fluida, en derhalve spijs en drank eischt.

Deze beide teekenen vormen dus saam één sacrament, overmits ze slechts in hun saamvoeging de onderhouding des lichaams representeren, en evenzoo slechts in hun saamvoeging de offerande van Christus afbeelden.

Uit het plantenrijk zijn beide teekenen genomen, overmits ze niet typisch zelf de offerande voor de zonde zijn, maar slechts een afbeelding daarvan, als zijnde de offerande aan het kruis volbracht, en alzoo in onderscheiding van het pascha, dat als type juist bloedstorting eischte. Brood en wijn nu komen in het heilig avondmaal voor als afbeeldende het lichaam en het bloed des Heeren, eensdeels, omdat het brood door de vastheid zijner substantie en de blankheid van tint, 's menschen vleesch — en evenzoo de wijn door vloeibaarheid en kleur het menschelijk bloed geschiktelijk afbeelden; maar ook anderdeels, omdat het eten van zulk brood en het drinken van zulken wijn, op juiste wijze verzinnebeeldt de toeigening van den Christus door het geloof, terwijl bovendien het gebroken brood en de vergoten wijn, ons het lichaam des Heeren als verbroken, en Zijn bloed als vergoten voor oogen stelt, waarbij ten slotte tusschen brood en wijn nog dit symbolisch onderscheid bestaat, dat het brood meer op de onderhouding van het geestelijk leven doelt, de wijn op de verhooging, aldus heenwijzende naar den staat der heerlijkheid.

Overmits deze beide teekenen hier voorkomen als uit de schepping genomen, moet, zoo brood als wijn, natuurlijk brood zijn, en vervalt dus alle symbolische beduidenis van het ongedeesemde van het brood en het gemengde van den wijn. Daar echter beide teekenen ex usu communi genomen zijn, kunnen ze in geval van nood door andere spijs en drank vervangen worden en kan naar den aard der

landstreek de wijn ook gemengd gebruikt. De eenheid der beide teekenen ligt in het begrip van een maaltijd, waarbij Christus ongezien tegenwoordig is, gelijk reeds in het Oude Verbond, en ook bij veel heidensche volken de *τράπεζαι τῶν υἱῶν* of offermaaltijden van onderlinge gemeenschap in de gemeenschap met den deus templi, gelijk ook de Heilige Schrift ons de toekomstige heerlijkheid als de gemeenschap met den Eeuwige in het beeld van een disch teekent. Zulke maaltijden beelden tevens den Verbondsstaat af, daar men, na verbondsluiting, steeds aanzat, om als teeken van bondgenootschap, saam te eten en te drinken. Uit dien hoofde is „Verbondstafel” voor het heilig avondmaal een alleszins geoorloofde naam.”

### Toelichting.

In het sacrament des avondmaals hebben wij niet één element, gelijk bij den doop, maar twee. Men leidde hieruit af, dat het avondmaal eigenlijk een dubbel sacrament is. Rome's verkeerde gewoonte o. a. om alleen de hostie, het brood, en niet den beker te geven, vloeit hieruit voort. De hiërarchie werd door deze valsche beschouwing gevoed. Het bloed, het heiligere, zou alleen voor den clerus, het brood ook voor den leek zijn.

Bij den doop is er slechts één element; want wel zegt Jezus, dat Hij met water en met vuur, met den Heiligen Geest en met vuur doopt, maar dit vuur is niet een element. Water en vuur zijn beide reinigingsmiddelen, die juist in hun vereeniging de beste zuivering te weeg brengen. Doopen met water en vuur is dus een eenige actie; water wordt genoemd als het element der reiniging, vuur als metaphorische aanduiding van de werking des Heiligen Geestes. Nu wordt bij den doop de reiniging symbolisch voorgesteld als reiniging van het lichaam; alleen het lichaam wordt uitwendig aangeraakt, aan de huid, waaraan alle onreinheid kleeft. Maar bij het avondmaal is het anders gesteld. Het sacrament der voeding heeft te doen met het corpus humanum ad internum; dus moet wel aan de twee deelen van het menschelijk lichaam worden gedacht, aan de vaste en de vloeierende bestanddeelen, die beide op bijzondere wijze onderhouden worden, door spijs en door drank. Eerst zoo is de voeding compleet. Daarom is het ook ondenkbaar, dat wij bij het avondmaal, hetwelk de voeding van het geestelijk leven symbolisch voorstelt door de voeding van het lichaam, slechts met één element zouden te doen hebben

Maar ook een diepere zin ligt hieraan ten grondslag, nl. deze: Christus is de vervulling van onze geestelijke nooddrift, en als zoodanig naar Zijn menschelijke natuur, bestaande uit lichaam en ziel; niet naar het lichaam alleen. Dit psychische leven van den mensch zit niet in het lichaam, maar huist in

het bloed. Als brood en wijn ons dus onderscheidenlijk het vleesch en bloed van Christus symbolisch voorstellen, zoo stelt het vleesch ons voor de menschelijke natuur, naar de uitwendige zij genomen, het bloed daarentegen naar de psychische zij.

Zoo is het ook in de schepping gesteld, dat er eerst is een chaos, en daarin maakt God door zijn scheppingswoord een scheiding, waardoor de tegenstelling tusschen het droge en de wateren ontstaat. Die grondtegenstelling vinden wij ook terug in het menschelijk lichaam. Zoodra ze ophoudt, treedt het ontbindingsproces in, en keert het lichaam tot de chaotische terug.

Het scheppingsverhaal zegt ons, dat de Heilige Geest zweefde over de wateren. Met deze heeft Hij meer gemeenschap, dan met het vaste. Daarom ook moet het psychische leven van den mensch niet gezocht in het lichaam, maar in het bloed. (Gen. 9 : 4); vandaar ook, dat Israel wel het vleesch, maar niet het bloed eten mocht (Lev. 19 : 26).

Zoo Christus zijn bloed had kunnen vergieten, zonder dat het lichaam verbroken werd, zoo ware dit laatste niet noodig geweest. Dit heeft alleen beteekenis, om het vergieten van het bloed mogelijk te maken.

Als nu bij het avondmaal het brood gebroken wordt, zoo stelt dit voor de verbreking van het lichaam van Christus, waardoor de vergieting van het bloed eerst plaats hebben kan. Vandaar dat Christus wel het breken van het brood, maar niet het uitgieten van den wijn als acte doet voorkomen; de beker komt gevuld op tafel.

Onze vaders hebben dit steeds in het oog gehouden, en nimmer die beide verward. Vr. 75 van den Catechismus bv. spreekt wel van „het gebroken brood”, maar niet van den vergoten wijn; alleen: de drinkbeker wordt mij medegedeeld”.

Iedere voorstelling van een dubbel sacrament is gemis van inzicht in de beteekenis van het sacrament. Het breken van het brood en het vergieten van den wijn stellen één actie voor, die op één moment plaats greep.

II. Over de geaardheid der beide elementen: brood en wijn.

Ze zijn genomen uit het plantenrijk.

Waren de offeranden van Israel uit het dierenrijk genomen, het water van den doop uit het delfstoffenrijk, het brood en de wijn van het avondmaal zijn uit het plantenrijk. Wilt het dierlijk leven aan dat van den mensch het meest nabijkomt, moest, waar in Israel de representatie van den mensch moest plaats hebben, ook een dier hiertoe gebruikt. Maar in den doop moet een element optreden, dat de vernielende macht van het stof tegengaat; dat is het water. Waar het om voeding te doen is, daar is voor den mensch ab origine daartoe de boomvrucht aangewezen, die de vaste en vloeibare substantiën in

zich vereenigt. E regula creationis moeten de voedingsmiddelen dus uit het plantenrijk worden genomen.

Waren de offers in Israël typisch, de sacramenten zijn symbolisch. [Het verschil tusschen type en symbool is, dat in het type de werkingen van het antitype moeten gezien; terwijl in het symbool iets alius generis vergelijken-derwijs de zaak aanduidt, waarvan het symbool is. Als type van het koningschap van Christus kan alleen een koning dienst doen; maar het symbool van Christus' koningschap is een kroon, iets alius generis]. In de offeranden moet, wat type zal zijn, ook geslacht en het bloed vergoten; het moet het leven inboeten evenals Christus; maar als ik het symbolisch neem, dan is het breken van het brood en het vergieten van den wijn iets alius generis, dat bij vergelijking duidt op de zaak, die voorgesteld moet worden.

De vraag is nu: Hadden niet andere dingen het verbreken van het lichaam en het vergieten van het bloed kunnen voorstellen? Zeer zeker; maar dit alleen moet in dit sacrament niet worden voorgesteld, maar ook het feit, dat de geloovige zich dat lichaam en bloed toeigent, om er door gevoed te worden. Derhalve moet het lichaam en bloed van Christus, en de voeding van het lichaam van den mensch gelijkelijk worden voorgesteld.

Een hiermee saamhangende quaestie is de bespreking van Joh. 6 : 53—59, waar sprake is van 't eten van het vleesch van Christus en het drinken van zijn bloed. De Theologen, die de Con- en Transsubstantiatie willen verdedigen, beroepen zich hierop, alsof er van het avondmaal sprake was. Christus stelt zich hier den menschen voor als de vervulling hunner nooddruft; en dat wel, gelijk brood en water gegeten en gedronken worden, en geassimileerd, om er het leven door te onderhouden, dat zoo de mensch, om de ζωή te krijgen, zich de menschelijke natuur van Christus te assimileeren heeft. Christus noemt zich de ἄληθινὴ βρώσις en de ἄληθινὴ πόσις (cf. Joh. 1 : 17 en 15 : 1). Het leven op aarde is wisselend, den dood onderworpen; maar de Zoon heeft de ζωή in zich; en dit leven kan de mensch krijgen, zoo hij organisch met Christus wordt vereenigd. Alle aardsch voedsel vergaaf, straks prikkelt de maag weer, maar ἄληθινὴ is het voedsel, zoo men niet meer hongert, als men er eenmaal van gegeten heeft.

Nu hangt dit alles zeer zeker met het avondmaal samen; maar het mag niet tot het avondmaal worden beperkt. En dat doen de Roomsche en Lutherse kerken. Neen, een waarheid wordt hier uitgesproken, waarop het sacrament des avondmaals steunt; in het avondmaal heeft sensu speciali plaats, wat sensu generali hier wordt uitgesproken, dat wij door het geloof Christus moeten assimileeren, om het eeuwige leven te hebben.

Vervolgens moet worden opgemerkt, dat brood en wijn voorkomen, niet

van het lichaam van Christus op zich zelf, maar van het Corpus Crucifixum. Het brood kunnen wij niet in ons opnemen zonder het te kauwen, te verbreken. Maar nu is in het symbool de verbreking genomen in de 1<sup>e</sup>, niet in de 2<sup>e</sup> actie; de actie buiten, niet in ons; een breking in stukken, niet met de tanden. De eisch der aesthetiek sloot dit tweede buiten. Maar Rome mag daarom niet vrijgesproken, dat ze een klein ouweltje op de tong legt, en het voor iets bijzonders houdt, zoo de fractie met den mond geheel wordt vermeden. Jezus kan niet geassimileerd, vóór Hij verbroken is.

Nu is er ook geen sprake van, als zou het Corpus Glorificatum Christi worden geassimileerd. Dit moeten de Luthersche en Roomsche kerken wel leeren. Het lichaam, dat nu glorificatum is, heeft de eigenschappen der goddelijke natuur verkregen, en dit wordt nog steeds per os in stomachum opgenomen.

Wij daarentegen zeggen, dat het Corpus Crucifixum is gesymboliseerd, en dit komt uit: 1<sup>e</sup> in de *κλίσις*, 2<sup>e</sup> in het separaat optreden van brood en wijn. Bij het Corpus Glorificatum zou in het lichaam ook het bloed aanwezig zijn.

De wijn als zoodanig wordt in de Heilige Schrift niet eenvoudig als middel voor dorstlessching aangeduid; dit zou kunnen geschieden door water of door melk. Melk zou ook het begrip van voeding in zich hebben, want 't staat niet tegenover spijs, maar tegenover vaste spijs. Water is tot lessching van den dorst, melk ook tot voeding, maar wijn heeft deze qualiteit, dat hij de exaltatio vitae te weeg brengt. Gelijk het leven is in het bloed, zoo is er ook in den wijn geest, een spiritueel element. De overeenstemming tusschen bloed en wijn is dus niet, dat ze beide rood vocht zijn, maar dat ze spiritueel zijn. De Heilige Schrift wijst ons op dit eigenaardig karakter van den wijn o. a. Ps. 78 : 64; 104 : 15; Spr. 31 : 6; Pred. 10 : 19.

De wijn wijst daardoor eo ipso op het verband tusschen het heilig avondmaal en de opstanding in het Regnum Glorïae, waar de geest tot hoogere uiting gebracht is. En ook daarom heet Christus de ware wijnstok, niet de ware ceder of iets anders, wijl zijne leden als ranken uit Hem het hoogere, het spiritueele deelachtig worden. Naar dit leven der heerlijkheid wijst de Heere ook heen, als Hij zegt: Van nu aan zal ik niet drinken van deze vrucht des wijnstoks, tot op dien dag, wanneer Ik met u dezelve nieuw zal drinken in het koninkrijk mijns Vaders: welke bijvoeging niet oisf is, maar strekt om de beteekenis van τὸ ποτήριον in kracht te doen uitkomen.

III. Ook over de quaestie der *ξύμα* moet hier worden gesproken. Brood en wijn komen voor als natuurproducten tot voeding van 's menschen



lichaam; maar in bearbeidenden toestand, niet in natuurvorm. Geen druiven worden gegeten, maar wijn gedronken. Daartoe moeten de druiven worden getreden in de pers. Ook tarwe moet eerst tot meel worden gemalen voor men er brood van kan bakken. Dit wijst terug tot de ordinantie in het paradijs: „In het zweet uws aanschijns zult gij uw brood eten.” Voor zondaars, niet voor onzondigen is het avondmaal ingesteld.

En in het brood nu, èn in den wijn heeft een gistingsproces plaats. Bij den wijn is dit wel meer verborgen, maar toch niet minder van belang. Wijnen van soliden aard moeten eerst lang hebben gegist. En zoo wijn nog niet gegist heeft, is het geen wijn, maar druivensap. Twee stadiën heeft het gistingsproces hierbij, een om druivensap wijn te doen worden, en een secundaire, om de gisting te doen uitwerken. Met het eerste nu hebben wij hier alleen te doen. De  $\text{כֶּמֶץ}$  staan met druivensap en wijn met gedeesemd brood op één lijn, wat de Grieksche kerk zeer juist inziet, en in tegenstelling met Rome steeds gedeesemd brood gebruikt.

De  $\zeta\acute{\upsilon}\mu\eta$  komt voor als beeld van het koninkrijk Gods (Matth. 13). De Pharizeën doolden dus, wanneer zij in het gistingsproces op zich zelf kwaad zagen. De gisting is niet een verrotting, gelijk Roomsche theologen en de Ethischen zeggen. Anders kon dat beeld nooit gebruikt zijn. Maar het is beeld hiervan, dat door een commotie in de natuur die natuur tot hoogere ontplooiing kan worden gebracht.

Ondertusschen vertoonen brood en wijn ons die eigenschap op onderscheidene manier. De gisting van den wijn heeft plaats door inschuilende kracht, die van het brood, door er iets anders in te brengen.

Hierin ligt een heilige symboliek. Wij kunnen uit ons zelf niet meer tot hoogere ontplooiing en verrijking komen; een nieuw element moet worden ingedragen. Wat dit is, toont Matth. 13. Ons leven is het deeg, het koninkrijk der hemelen de zuurdeesem, wat van buiten inkomende tot verrijzenis en ontplooiing brengen moet. In Lev. 7 : 13 lezen wij dan ook, dat gedeesemd brood gebruikt werd als aanduiding van wat in het heilig avondmaal wordt gegeven.

Vaak trachtte men voor den wijn iets anders in de plaats te schuiven. Sommigen namen gewone druiven, anderen water (Aquarii, Ebionieten, Gnostieken, Manicheën). In het gebruik van wijn zag men een verzinsel van satan.

Een andere vraag is, of wij geen avondmaal kunnen vieren, als er geen brood of wijn is, of als de maag zoo zwak is, dat zij geen wijn kan verdragen? Als regel staat vast, dat brood en wijn bij het avondmaal moeten worden gebruikt.

Maar bij gebrek van de gewone elementen, mogen ook andere er voor in de plaats worden gesteld. Is er geen water om te doopen, neem dan olie; maar alleen in dat geval, zoo er beslist geen water te krijgen is.

Het is goed rooden wijn te nemen als symbool van het bloed. De Roomsche kerk neemt wijn met water vermengd, wijl bloed met water uit 's Heeren zijde

vloiede. Ook in het avondmaal wilde men de separatie voorstellen. Maar dan zou men water en wijn niet moeten mengen, maar ze afzonderlijk van elkander nemen. Daarbij moet het warme bloed worden voorgesteld, dat uitgegoten wordt, terwijl de walmadem van het leven er nog in is.

Kwam nu een karavaan in de woestijn, zonder brood en wijn bij een oase, welnu, waarom zou het vleesch en het sap van de cocosnoot de elementen niet mogen vervangen?

IV. De opvatting van het avondmaal als maal.

Door de bijeenvoeging der elementen is het avondmaal een maal. De wijze, waarop de זָבַח שְׁלָמִים werd geofferd, geeft ons ook het karakter van een maaltijd. (De eigenlijke beteekenis hiervan is niet lofoffer, maar duidt aan, dat het tusschen God en de ziel recht staat; שָׁלַם is integer. Ze vallen in tweeën uiteen: de lof- en de gelofteoffers (תּוֹרָה). De beschrijving er van, Lev. 7 : 12—21 doet ons zien, dat een maaltijd werd aangericht, waarbij behalve vleesch, ook ongezuurde koeken met olie gemengd, en ongezuurde viaden met olie bestreken, ook gedeesemd brood, voorgezet werd. Hoe alles werd toeberaid wordt niet gezegd, alleen door wie en hoe alles moest worden gegeten. Het is dus de beschrijving van een maaltijd in een bijzaal van den tabernakel, waar alles onder priesterlijke directie toeging. Men at van hetgeen men Gode had geofferd. Hij was de Gastheer, en Hij noodigde de gasten. In den vollen zin is het een maal Gods, een tafel des Heeren.

Als praefiguratie van het heilige maal moet dit alles worden opgevat, waarvan de Heilige Schrift op tal van plaatsen spreekt. De eeuwige gelukzaligheid wordt ons telkens als een maaltijd geschilderd.

Zoo bv. Jes. 25 : 6. Voor alle volken (de oecumenische kerk) zal de Heere een maaltijd van vettigheid en van wijnen aanrichten. Hierbij zij opgemerkt, dat het vet niet als het min bruikbare, maar als het edelste, het fijnste in Israel den Heere geofferd werd.

Eveneens Jer. 31 : 12; Spr. 9 : 1—5 waar een prachtzaal ons wordt geteekend, waar men maaltijd zal houden. De oproeping is als Jes. 25 : 1. Eindelijk Openb. 3 : 20, 19 : 9 en 17, de noodiging tot het avondmaal van de bruiloft des Lams, en tot het avondmaal des grooten Gods. Hiermede moet ook in verband worden gebracht, Luc. 14 : 22, de gelijkenis der\_wijze\_en dwaze maagden, van den man zonder bruiloftskleed enz.

Evenzoo nu is het heilig avondmaal een prototype der eeuwige zaligheid. Er ligt in, dat de Heere is de gastheer, die aan zijnen disch noodigt, en van het zijne zijn gasten verzadigt.

Eveneens ligt er in uitgedrukt de *communio sanctorum*; door familiebanden

zijn allen, die er komen, verbonden, wijl ze behooren tot het mystieke lichaam van Christus. Daarom zegt ook Paulus (1 Cor. 10 : 17): Want één brood is het, zoo zijn wij velen een lichaam, dewijl wij allen ééns broods deelachtig zijn." In Christus ligt de verbinding, die allen samenvoegt.

Ten slotte ligt er nog een derde in. In de wijze, waarop men aan den maaltijd deelneemt, ligt rust en vreugde uitgedrukt. 't Is de afspiegeling van den eeuwigen sabbath. Er is een volkomen rusten van den arbeid, een genieten van den vrede, door Christus verworven. Alle droefheid wordt daar ook geweerd, want met gejuich zal men tot Sion komen.

Het avondmaal moet dus een maaltijd zijn. De Luthersche, Roomsche en Episcopale kerk, die geen tafel aanrichten, gaan dus verkeerd. Niet als bedelaars ontvangt men iets. Maar Jezus noodt zijne vrienden aan tafel, als koning laat Hij zijn volk aanzitten.

---

## § 25. *De Actione in Sacra Coena.*

„De handeling in het sacrament des heiligen avondmaals is een actie van God Drieëenig, uitkomende in de scheppingsordinantie van brood en wijn, in de constitutio mediatoris, in de electio, in de ordinatio sacramenti en in de gratia sacramentalis.

Al wat Christus deed bij de instelling, doen nu zijn dienaars op zijn last, en naar zijn voorbeeld, zoodat Hij het door hen doet, en zij het doen namens Hem. De eigenlijke sacramenteele actie, die Christus door zijn dienaren doet, bestaat in de invitatio, benedictio, fractio, et datio panis, en evenzoo in de benedictio et datio poculi.

De actio, die Hij door zijn geloovigen doet, bestaat in de accessio, de acceptio, de esus en de potio.

En de actio, die Hij door den Heiligen Geest doet, is de gewerkte gratie, waarover in § 27 afzonderlijk zal worden gehandeld.

Met de actio is ook bij het sacrament des avondmaals de elocutio verborum verbonden. Op zich zelf zijn geen der gebruikelijke woorden formuleren, die iure divino gelden zouden. Dan toch zouden ze in elk der vier berichten stipt eensluidend moeten zijn. Nu dit niet zoo is, koos de kerk en wel in dien zin, dat ze zoo nauw mogelijk bij de Heilige Schrift bleef. De in onze kerken aangenomen formule is die van 1 Cor. 10, terwijl de Roomsche en Luthersche kerken de formule uit Mattheus bezigen. Overmits aldus verschil van formule insloop is het oecumenisch karakter, dat bij het sacrament des doops bewaard bleef, bij het sacrament des avondmaals te loor gegaan.

### **Toelichting.**

Het meerendeel van deze § is repetitie van wat wij bij het sacrament in genere, en bij den doop in specie reeds bespraken.

De actie bij dit sacrament moet opgevat als een actio Dei Triunius; tot de Persoonsonderscheiding van Vader, Zoon en Heilige Geest hebben wij hierbij terug te gaan; en hierbij wederom moet de aandacht gevestigd op de elementen zelve, gelijk ze in de natuurlijke schepping optreden met een levensordinantie, door God er in gelegd; op het verband dat tusschen brood en wijn en de aanzittende personen bestaat, eveneens voortvloeiende uit de schéppings-

ordinantie; en eveneens op de dubbele qualiteit, waarmede God den mensch schiep, nl. van assimilatie en sociabiliteit. De eerste is, dat de mensch het vermogen bezit om stoffen buiten zich, in eigen vleesch en bloed om te zetten, de tweede, dat God den mensch den karaktertrek van het gezellige inschiep. Deze beide zijn noodig tot het begrip van maaltijd.

Ook op de *res significata*, de genadezaak, moet de aandacht gevestigd. Ook deze is geheel een *actio Dei Triunius*; zoowel de *constitutio Mediatoris*, en de bepaling, dat die Middelaar sterven zal, als de *electio*, de bepaling, wie als gasten zullen genoodigd.

Wat de relatie tusschen het *signum* en de *gratie* betreft, hierbij moet op tweeërlei gelet: 1<sup>e</sup> op de symbolische verordineering in de schepping: d. w. z. dat er rapport bestaat tusschen de geestelijke en de stoffelijke wereld, dat het lichamelijk leven van den mensch afbeelding is van zijn geestelijk leven; en 2<sup>e</sup> dat de instelling van het avondmaal, die op deze symbolische ordinantie rust, niet door den Middelaar is verzonnen, maar krachtens den last Gods, tot uitvoering van Gods raad, door Hem is ingesteld.

Bij dit alles hebben wij tusschen de werking der Drie Personen te onderscheiden, hoewel het werk des Vaders op den voorgrond treedt.

Zoo wij nu tot het werk van den Middelaar komen, zoo treedt de Zoon op den voorgrond, en hebben wij te onderscheiden russen 1<sup>e</sup> de volbrenging van het zoenoffer, de eerste conditie om dit sacrament mogelijk te maken, en 2<sup>e</sup> de instelling van het sacrament op last en naar den wil des Vaders.

Behalve deze onmiddellijke daden, is er ook een middellijke actie des Middelaars door zijne dienaren en door de geloovigen. Door zijne dienaren, die krachtens zijn bevel en in zijn Naam het sacrament aanrichten, bedienen en uitdeelen. Hierbij is Christus alles, en zijn de dienaren slechts instrument. Hierbij hebben zij te inviteeren in Jezus' Naam, wat vanzelf de kerkelijke tucht in zich sluit, want in de noodiging ligt ook de weigering van toegang. Zij hebben den zegen uit te spreken (1 Tim. 4 : 5), d. i. de spijze Gode te offeren, om ze na het uitspreken van het Amen als eigendom des Heeren uit zijne hand te ontvangen. Bij het avondmaal nu is dit niet een magische tooverformule, waardoor brood en wijn in iets anders worden omgezet; maar het is de erkenning, dat God uit genade die spijze zegent en het effect aan brood en wijn geven kan, ze strekken doet tot den dienst, waartoe ze bij het avondmaal geordend zijn. Deze zegening is dus in principe dezelfde benedictio die bij het nemen van spijs plaats heeft; maar is het dan de bede om versterking van vleesch en bloed, hier is het de bede om versterking des geloofs. Vervolgens is de *actio Mediatoris per ministros de fractio*, en de *datio* (symbolische uitbanning van alle Arminianisme), en wel de *datio in manum*, niet

in os (uitbanning der dualistische lijdelijkheid. De wil wordt overgebogen, om het zelf aan te nemen.)

De actio Mediatoris per fideles bestaat in de accessio, corresponderende met de invitatio. Hierin ligt de zelftucht opgesloten; de receptio beantwoordende aan de datio; de mandicatio en potio, symbolische voorstelling van het geloof, dat zich Christus toeëigent en assimileert.

De actio Mediatoris, die uit den hemel plaats grijpt, is door den Heiligen Geest. En hiermede komen wij tot het werk van den Derden Persoon, welke actio gratiosa in § 27 zal worden besproken.

Ook bij dit sacrament accedit verbum, ut dirigatur mens in sacramento per verbum. Het woord geeft den regel aan de reflectie, om de door God gewilde symbolische beteekenis te verstaan. Daarom mag dit woord niet willekeurig zijn, maar de Heer zelf moet de beteekenis aangeven. De dienaar, die zijn eigen woord er bij brengen wil, zet Christus, die alles is, achteruit.

Kwam dit verbum sacramentale er niet bij, zoo zouden wij geen signum hebben. Het is niet een verbum magicum, maar explicativum; niet een scheppend woord, gelijk de Luthersche en Roomsche kerk willen. Ware het een tooverformule, zoo zouden precies de klanken bekend moeten zijn. Maar dit is het niet; de woorden in de vier berichten zijn niet eens notariëel gelijk-luidend. Wel de zin is aangegeven, maar de vaststelling der formule is aan de kerk overgelaten. Maar dan ook moet de formule iure ecclesiae, niet iure ministri vastgesteld; de dienaar mag er niets aan veranderen.

De formule van onze kerk is genomen uit 1 Cor. 10: 16, waarbij de vragende vorm in den bevestigenden veranderd is. Natuurlijk mag hieraan worden toegevoegd: Neemt dat, eet (drinkt) allen daarvan, doet het tot zijne gedachtenis; maar de formule der kerk mag hierdoor niet worden vervangen.

Nog rest een verklaring te geven van de woorden: τούτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου en, τούτο τὸ ποτήριον ἢ κληρὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου.

Er is een exegetisch verschil, of deze woorden sensu tropico of sensu proprio moeten worden verstaan. De Roomsche en Luthersche kerk willen het laatste, de Gereformeerde kerk het eerste. De Luthersche exegeten evenwel geven reeds al meer en meer toe, en verstaan het voor een deel nu ook sensu tropico.

Welke der 4 tropen is hier nu gebezigd: de metaphora, synecdoche, ironia of metonymia? De methaphora heeft men, zoo op een subject wordt overgebracht, wat aan een ander eigen is (b.v. „je bent een uil”); de synecdoche, zoo een pars pro tote of totum pro parte wordt gebruikt (b.v. „die perzik draagt veel vruchten”); de ironia is bekend; de metonymia als pro subiecto adiunctum of causa pro effectu genomen wordt.

De meesten nu nemen dezen tekst als een metonymia, sommigen als een synecdoche.

De gronden, waarop de Gereformeerden de Roomsche en Luthersche verklaring bestreden zijn :

1<sup>e</sup> *disparata non unificantur.* De wezenssoorten moeten onderscheiden blijven ; Gods ordinantiën mogen niet pantheïstisch worden uitgewischt.

2<sup>e</sup> *suum ipsius comedisset corpus.*

3<sup>e</sup> *esus carnis humanae et potio sanguinis humani scelus est.*

4<sup>e</sup> het lichaam des Heeren zou oneindig vermenigvuldigd worden, en de menschelijke natuur haar eigenschap van eindigheid verliezen.

5<sup>e</sup> het sterven van Christus zou oneindig gerepeteerd worden ; terwijl de Heilige Schrift leert, dat Hij maar eenmaal gestorven is.

6<sup>e</sup> geen wijn mag dan bij 't brood gebezigd, want in 't brood is de wijn al in.

7<sup>e</sup> de Roomsche en Luthersche kerk doen niet wat ze beweren : de transsubstantiatie heeft slechts in schijn plaats, want het brood blijft brood, en de Lutherschen voegen er een andere substantie aan toe, terwijl het brood onveranderd blijft.

8<sup>e</sup> 1 Cor. 10 : 3, 4 „de rotssteen was Christus”, en destijds had de incarnatie nog niet plaats gehad. De vraag is, wat wij hier onder de *βρώμα πνευματικόν* en de *πόμα πνευματικόν* hebben te verstaan ? Volgens Joh. 6 zou dit de Christus zijn, die eerst na eeuwen in het vleesch verscheen. Om dit te verklaren, houden wij in het oog, wat Calvijn zegt, dat Christus ook in den staat der rechtheid 's menschen Middelaar was. Niet, dat Christus ook zonder de zonde in het vleesch zou zijn gekomen, niet de Heilsmiddelaar, maar de Scheppingsmiddelaar, die aan alles den vorm gaf, het beginsel van alle organisch leven. Toen er nu een Heilsmiddelaar zou komen, kon niemand anders dit zijn dan de Scheppingsmiddelaar. En zoo nu hebben vóór de vleeschwording de geloovigen Hem als Middelaar bezeten, in Hem en door Hem als Middelaar geloofd en geleefd. Zoo nu hebben zij, door een mystieke werking van den Heiligen Geest dezelfde geestelijke spijs gegeten, en denzelfden geestelijken drank gedronken, welke ook nu de kerk in het avondmaal ontvangt.

## § 26. *De Re Significata.*

„Het heilig avondmaal beeldt af de mystieke gemeenschap van de geloovigen met Christus, als het Lam Gods, dat geslacht is, en in Hem met de zijnen, die Hij tot den prijs Zijns bloeds verworven heeft; en wel deze mystieke gemeenschap niet in haar ontstaan, maar in haar onderhouding. Christus als het Lam Gods ligt afgebeeld in het brood en in den wijn, als aanduiding Zijner vleeschwording. De breking van het brood duidde dit Lam aan als geslacht; weshalve de beker het bloed voorstelt als vergoten en van het lichaam afgescheiden.

De gemeenschap met dit geslachte Lam Gods ligt uitgesproken: 1<sup>e</sup> in het eten van dit gebroken brood en het drinken van dezen afgescheiden wijn; en 2<sup>e</sup> in het komen tot het avondmaal, dat Christus zijn bruid bereid heeft. Terwijl eindelijk de gemeenschap met de zijnen, als door zijn bloed gekochten, wordt afgebeeld door het zitten met allen aan éézelfde tafel, het eten van één brood, en het drinken uit éézelfden beker.

### Toelichting.

De *res significata* is de *res invisibilis*, quae per *visibilia* significatur. Om nu uit de *visibilia* tot de *res significata* op te klimmen, moeten wij het avondmaal in zijn geheel beschouwen, als *tableau vivant* in heiligen zin, en naar de hoofdgedachte vragen, die daaruit spreekt. Eerst daarna mogen wij de deelen afzonderlijk beschouwen.

De grondgedachte nu is de *unio mystica*, en wel deze met tweeërlei karakter: 1<sup>e</sup> *Unio cum Christo Capite*, 2<sup>e</sup> *Unio per Caput cum membris*.

Waarom nu wordt deze *unio mystica* genoemd?

Mystiek is iedere *unio*, die niet door ons wordt gelegd, niet door een samenstrengeling van den mensch ontstaat; maar die haar band heeft in het leven zelve. Ten deele zelfs is zoo ook de vereeniging van de ranken met den wijnstok mystiek, de *unio* van man en vrouw enz. Het goddelijke ver-toont zich steeds door het leggen van een band, waardoor iets nieuws geboren wordt. Zoo ontstaat door de *unio* van lichaam en ziel de persoon, door de *unio* van man en vrouw het huwelijk. Die band kan door ons niet worden ontleed, noch begrepen, is uiteraard mystiek.



Toch gebruiken wij den naam unio mystica alleen slechts in het geestelijke.

De eeuwige, ondoorgrondelijke synthesis ligt in de Drie Personen van het goddelijk Wezen zelf. Evenzoo is alle opus exeuns, waardoor God buiten zich een wereld in het leven roept, van Hem gescheiden, maar toch door Hem levende, een synthesis mystica. Deze synthesis, die van de transcendentie en immanentie, is de basis, waar alle andere synthesis op rust.

De unio mystica nu, waarvan hier gesproken wordt, wordt door twee feiten tweeegebracht: 1<sup>e</sup> doordat de Tweede Persoon de menschelijke natuur aanneemt, en 2<sup>e</sup> door de inwoning van den Heiligen Geest in het hart der geloovigen. Beide op zich zelf vormen deze weder een unio mystica. Maar saamgenomen vormen zij de unio fidelium cum Christo Capite. Deze unio heet dus mystiek, wijl ze niet gelegd wordt door iets van 's menschen zij, maar door God zelf in het leven gelegd is; ze is dus gegrond in het decreet, voorbereid in onze schepping naar den beelde Gods; gebroken door de zonde; hersteld in de incarnatie en de wedergeboorte, en wordt tot bewustheid uitgebracht in de bekeering door het geloof.

Deze unio mystica nu vindt in de wereld en in het hart een scheidend element, dat verwoestend op die unio poogt in te werken; daarom moet er tegen die ontbindende kracht een voortdurende versterking dier unio mystica ook voor het bewustzijn plaats hebben. En dit nu wordt afgebeeld en komt tot stand in het heilig avondmaal, wat ook Paulus betoogt, als hij 1 Cor. 10: 16—17, over de *κοινωνία τοῦ ἁίματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* spreekt.

Dit beeldt het avondmaal af als totum. Werd het paaschlam door den pater familias met zijn gezin, door den rabbi met zijn leerlingen gegeten, zoo ook eet Christus het met zijn discipelen als één saamhoorend geheel, als afbeeldende de kerk, gelijk duidelijk blijkt uit Joh. 14—16, waar de Heere steeds die unio mystica op den voorgrond stelt. Nog duidelijker komt dit uit in het hoogepriesterlijk gebed (Joh. 17): „dat zij allen één zijn, gelijk wij één zijn.”

De unio mystica nu is niet met Christus als Middelaar sensu generali, maar met Christus, als het Lam Gods, dat geslacht is. Dit blijkt: 1<sup>e</sup> uit den band van het avondmaal met het pascha; en 2<sup>e</sup> uit het gesepareerd optreden van brood en wijn. Dus niet een unio mystica met Christus incarnatus alleen, maar ook met den Christus mactatus.

Maar — en dit moet worden bedacht — Christus zelf biedt in het avondmaal het brood en den wijn aan. D. w. z. de Mactatus is ook Glorificatus. Ware het lichaam gebroken en het bloed vergoten gebleven, zoo zou dit niet kunnen plaats hebben. Op de mactatio moet dus de resurrectio en de glorificatio gevolgd zijn.

De mactatio van het Lam Gods komt in het heilig avondmaal vervolgens

voor, als voor ons hebbende een vrucht, welke Christus zelf in Zijn avondmaal exhibitief ons mededeelt. Het heilig avondmaal mag dus niet bloot als een symbool beschouwd, maar het heeft ook een vis exhibitiva.

Terwijl vervolgens het avondmaal niet genoten wordt door A. of B. met zijn Christus afzonderlijk, maar door de geloovigen saam, die door geestelijke banden verbonden, allen staan onder hun Heer als hun Hoofd.

Eindelijk, dit gansche tableau vivant is een *πρόληψις* van de toekomstige heerlijkheid. Het is voorbeeld van- en staat in genetisch verband met de bruiloft des Lams hierboven, het avondmaal des grooten Gods.

In 1 Cor. 10 : 17 drukt Paulus deze gemeenschap der geloovigen zoo uit : „Want één brood is het, zoo zijn wij velen één lichaam, dewijl wij allen ééns broods deelachtig zijn.” Het avondmaalsformulier vat deze eenheid van het brood niet alleen symbolisch, maar ook genetisch op. Immers het zegt : „Want gelijk uit vele graankorrels één meel gemalen, en één brood gebakken wordt, en uit vele beziën samengeperst zijnde, één wijn en drank vliet, en zich ondereen vermengt, alzoo zullen wij allen . . . . . te zamen één lichaam zijn . . . . .” De Apostel bedoelt dit niet, want hij zegt : „*ἅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.* De eenheid wordt dus niet hierin gezocht, dat het brood uit vele korrels tot één gebakken is ; maar er is één brood, dat gebroken wordt, waarvan allen een stukje krijgén.

Als exegese van deze plaats mag dus de uitdrukking in het formulier niet worden geaccepteerd ; maar wel mag het als poging gelden, om de mystieke unie met Christus aan te duiden uit den oorsprong van brood en wijn. Voor ons mogen wij die unio ook in de genesis van brood en wijn aanschouwelijk maken.

---

## § 27. *De Effectu Sacrae Coenae.*

„Alle werking in het sacrament van het heilig avondmaal gaat uit van den Christus. Niet het brood en de wijn als zoodanig, maar wat Hij was, en deed en leed, spreekt uit die elementen ons toe. Wat er ons in toespreekt, verstaan wij tengevolge van een geloof, dat Hij in ons wrocht, en dank zij de instelling, die Hij gaf. En evenzoo het besef van gemeenschap met de zijnen is gevolg van een band, dien Hij vlocht, en een werking der liefde, die Hij instortte. Reeds voorzoover de werking bij het heilig avondmaal tot stand komt door onze waarneming, onze herinnering en onze gevoelsbeweging is derhalve deze werking niet uit den mensch, maar uit den Christus. Maar behalve deze middellijke werking van den Christus, is er in het sacrament des heiligen avondmaals ten tweede een rechtstreeksche werking, die van den verheerlijkten Heiland door den Heiligen Geest op ons inwendig wezen uitgaat; en het is eerst deze tweede rechtstreeksche werking, die de symbolische acte tot wezenlijk sacrament maakt. Deze rechtstreeksche werking nu bestaat hierin, dat Christus uit den hemel door zijnen Heiligen Geest ons geloof sterkt en dat wel door onze zielen met zich zelve in de verzoening zijns bloeds zóó te vereenigen, dat ze Hem bezitten als het element, waaruit ze leven, en in Hem gemeenschap bezitten met zijn lichaam.

### **Toelichting.**

De eigenaardige genade van het sacrament is, dat het geloof er door wordt gesterkt. Dit onderstelt natuurlijk, dat zij, die er aanzitten, het geloof bezitten. Nu moet het geloof, evenals alle werkingen des geestelijken levens, organisch worden genomen, d. w. z. er moet onderscheiden tusschen een wortel en een bloem; een beginsel, waaruit het opkomt, en een volheid, waarin het zich ontplooit. Men neemt bij het geloof dezelfde verschijnselen waar, als bij het bewustzijn, op welks terrein ook het geloof werkt. De denkende mensch heeft eerst een flauw besef, een duistere gedachte. Maar allengs komt die gedachte meer tot helderheid en klaarheid. Vervolgens nemen wij waar, dat wij 's nachts in den slaap ons bewustzijn verliezen, maar dat den volgenden dag datgene, wat vóór den slaap in ons bewustzijn leefde, niet is weggegaan, maar vaak

in helderder vorm in ons opkomt. Ten derde, dat het helderder worden van een denkbeeld gevolg kan zijn van een tweeërlei werking, òf doordien ons uitwendig iets wordt aangebracht, men onderricht ons, wij lezen, houden gesprekken; òf doordien ons bewustzijn inwendig rijper wordt; voornamelijk is dit het geval bij menschen met een scheppend vermogen, die door innerlijke rijping hooger klimmen boven hetgeen zij hoorden en zagen. Ten slotte, dat bij kunstenaars en bij mannen met een profetischen geest deze ontwikkeling van bewustzijn van uit zich zelf zoo machtig is, dat er voor de verklaring van het door hen ontworpen beeld geen andere blijft, dan dat ze uit een kiem in eigen bewustzijn gerijpt is.

Op een kind nu, dat aanleg schijnt te bezitten, moet op tweeërlei wijze worden gewerkt: 1<sup>e</sup> moet men de kiem voeden en in kracht doen toenemen, 2<sup>e</sup> moet al wat ontkiemt, worden omstraald met licht en de verdere ontluijing bevorderd.

Dit nu doet ook Christus met de zijnen door de sacramenten. Ook het geloof, dat bestaat in kiem en in bloem, moet worden versterkt op tweeërlei wijze: door het versterken van de kiem, het besproeien van den korrel, en door hetgeen ontloek, naar de mate waarin het ontloek, te bestralen met licht en warmte. De versterking van het geloof in den wortel heeft plaats door den Heiligen Geest op verborgen, onzichtbare wijze, de verzorging van den bloemknop des geloofs heeft plaats door de symbolische acte. Eerst waar deze twee saamkomen, heeft die tweeërlei werking ten gevolge, dat het geloof in wortel en bloem wordt versterkt en bekrachtigd.

Maar nu wordt het geloof ook gesterkt door de prediking des Woords, door omgang met vromen, door de ervaring des levens; daarom moeten wij vragen: wat is de specifiek sacramentele sterking des geloofs? En het antwoord hierop is, dat die versterking door het sacrament in het centrum zelf wordt aangebracht. Ze is gelijk te stellen met de werking, die de regen op den wortel, de zonnestraal op den bloemknop uitoefent, welke geheel anders is, dan zoo de plant wordt gesnoeid, opgebonden of van ongedierte gezuiverd.

Nu heeft deze werking in den doop en in het avondmaal op onderscheidene wijze plaats. Door den doop per initiationem, door het avondmaal ad sustentationem. Vandaar dat de doop slechts eenmaal, het avondmaal gedurig wordt toegediend. In de lente wordt de bloempot slechts eenmaal naar buiten gedragen, om in de zon en den regen te worden gezet, maar daarop volgt de herhaalde besproeiing en bestraling door de wisseling van dag en nacht, van regen en droogte. De doop is het zetten in de gemeenschap, het avondmaal de onderhouding van den gemeenschapsband.

In de voetwassing, die aan het avondmaal voorafging, is die repetitie duidelijk gemaakt. Die gewasschen is, heeft niet van noode dan de voeten te

wasschen, maar is geheel rein. Telkens moet het stof der wereld worden afgespoeld; en dit geschiedt door het avondmaal; maar de wassing geschiedt slechts eenmaal, en dat geschiedt door den doop.

In het avondmaal heeft men dus twee werkingen, die een uitgaande van de teekenen, de andere van den Heere uit den hemel. Maar beide, zoowel de uitwendige, als de inwendige werking, zijn werkingen van Christus.

Zijn er nu aan het avondmaal twee personen, de een met-, de ander zonder geloof, dan ondergaat de eerste de inwendige bewerking van den Heiligen Geest, en ook de uitwendige werking op het geloofsbewustzijn door de symbolen, die staat onder den *φώτισμους* van den Heiligen Geest. Deze werkingen hangen innerlijk saam. De tweede ondergaat wel een werking op het bewustzijn, niet op het geloofsbewustzijn.

Op de vraag, hoe die geloofssterking in het sacrament toegaat, hebben de kerken een onderscheiden antwoord gegeven. De oorzaak hiervan ligt hierin, dat men de sterking gezocht heeft in de sacramenten. De Roomsche kerk b.v. metamorphoseert brood en wijn in het lichaam van Christus, dat men in de maag zou opnemen, van waar uit de hemelsche krachten in het bloed worden opgenomen, om zoo de ziel te bereiken. De Luthersche kerk leert niet deze metamorphose, maar dat deeltjes van Christus' lichaam in het brood insluipen, zoodat men met het brood ook Christus eet. Maar beide leeren per os in stomachum, en e stomacho per sanguinem in animam.

Ook was er een streven, in Zwitserland bij Zwingli, in ons land bij de Arminianen, om brood en wijn bloot als symbool op te vatten, en een verdere versterking door het avondmaal te ontkennen.

Deze voorstellingen nu hebben de Gereformeerde kerken unaniem verworpen. De Roomsche voorstellingen door de tegenstelling, dat Christus per os fidei, niet per os corporis genoten wordt.

Intusschen was de controvers met Rome een andere dan met Luther. De controvers met Rome is gevoerd op het punt der disparata, en over de almacht Gods, welke de Gereformeerden binden aan het wezen Gods, en de Roomschen absoluut nemen.

Met de Lutherschen liep de controvers over de *communicatio idiomatum*. Zij zeggen, dat de eigenschappen der goddelijke natuur zich aan de mensche lijke hebben medegedeeld; dus dat ook het bloed en vleesch van Christus omnipraesent geworden zijn. Het is de Eutychiaansche dwaling, het Pantheïsme ingeslagen in de Christologie. Wij blijven hiertegen handhaven de belijdenis, dat de mensche lijke natuur aan de perken van het creatuurlijke gebonden bleef; dat het lichaam van Christus in den hemel is, en niet op de aarde, maar dat Hij bij ons is met Zijne genade, majesteit en geest.

Vervolgens is de *gemeenschap cum Agno mactato*, niet *cum Christo glorificato*, wat de Lutherschen meenen.

Nu moet ook de vraag beantwoord: Is het eenvoudig een werking van den Heiligen Geest, die van Christus uitgaat, of een werking van den Heiligen Geest, waarin Christus zich zelf geeft?

Een element van waarheid in de Roomsche en Luthersche voorstelling verloren wij uit het oog, nl. deze, dat de geloofssterking bijzonderlijk hangt aan de menschelijke natuur van Christus. Christus treedt langs tweeërlei weg tot ons: door de Incarnatie en door ons den Heiligen Geest te geven. *Per viam carnis*, en *per viam Spiritus*. De Antichrist wil steeds deze twee banden, zoo mogelijk, doorsnijden. Tegen de eerste poging trad de apostel Johannes reeds op (1 Joh. 4). In het avondmaal nu is de *gemeenschap met Christus inzonderheid per viam carnis*. In ons vleesch, dat Christus aannam, is Hij nu in den hemel; en met Christus *incarnatus et mactatus* treden wij in *gemeenschap* aan het avondmaal. De Theosophen, die ook met den Christus *glorificatus* in *gemeenschap* willen treden, leeren, dat Christus iets van het verheerlijkte lichaam in ons doet overgaan, zoodat er nu reeds een nienw lichaam in ons wordt gevormd door het veelvuldig gebruik des avondmaals, dat de kiem vormt van het lichaam, dat eens opstaan zal.

De *gemeenschap* dan, die in de *mactatio agni Dei* moet worden gezocht, verklaart Calvijn op de volgende wijze: dat Christus aan het avondmaal onze ziel optrekt in den hemel, en nu daar met hem, als *incarnatus et mactatus* *gemeenschap* doet hebben. Deze uitdrukking is sterk, maar hebben wij niet te verstaan, alsof hier op aarde ontzielde lichamen overbleven. Bedoeld is door hem dit, dat de *omnipraesente Christus* met de ziel in *gemeenschap* treedt, zoodat de afstand tusschen hemel en aarde wordt opgeheven.

Op de vraag, of men alleen die werking aan het avondmaal ondergaat, die men bemerkt, dan wel of die werking ook van verderen omvang moet worden aangemerkt, moet geantwoord, dat nooit een geloovige zich ten volle de werking Gods in hem bewust is. Alleen verzwakt kan het bewustzijn de ingewerkte genade bespeuren. Het actueel geloof kan soms in het geheel niet versterkt worden, maar potentieel kan het tevens rijkelijk worden besproeid. Daarenboven, de geloofswerking verschilt naar den toestand waarin men tot het avondmaal toetreedt. Er is verschil in geestelijke ervaring, in roeping, in strijd, in kennis. Aan het avondmaal wordt soms iemand gewapend tegen den zwaren strijd, die hem wacht. De versterking geschiedt naar een vaste *ordinantie* Gods, die voor ons verborgen en onbekend is.

In de Formulieren van Eenigheid wordt op gelijke wijze over de geloofsversterking door het avondmaal gesproken. Men zie slechts vr. 75, 76, 79 van

den Catechismus. Zoowel op de gemeenschap per viam carnis, als per viam Spiritus wordt daarin gewezen, zoowel op de middellijke werking door de elementen, als op de onmiddellijke per Spiritum Sanctum.

Evenzoo art. 35 van de confessie, en in het formulier van het heilige avondmaal, waar dit zegt: „En opdat wij vast zouden gelooven, . . .” enz.; en waar Christus sprekende wordt ingevoerd: „dat Ik voor u, daar gij anders den eeuwigen dood hadt moeten sterven, mijn lichaam aan het hout des kruises in den dood geve, en mijn bloed vergiete, en uwe hongerige en dorstige zielen met dit mijn gekruiste (dus niet het verheerlijkte) lichaam en vergoten bloed tot het eeuwige leven spijsze en lave. . . .” In gelijken zin in het gebed, dat aan de bediening voorafgaat; en in de aanmaning, die daarop volgt: „laat ons onze harten opwaarts in den hemel verheffen, waar Christus Jezus is, . . .” In dit laatste is de invloed der formule van Calvijn merkbaar.

---

§ 28. *De Subjecto Sacrae Coenae.*

„De uitnoodiging voor het heilige avondmaal op aarde is in den grond geen andere, dan de uitnoodiging voor het avondmaal des grooten Gods daarboven, en alzoo voortkomende uit de electie, edoch met deze nadere bepaling, dat deze electi gedoopt moeten zijn, en tot diacrisis in staat, en voorts niet door censuur, hetzij de *censura conscientiae*, hetzij de *censura ecclesiae* van Gods wege gestuit. Aan niemand kan dus toegang tot het heilige avondmaal verleend, dan in de onderstelling, dat hij uitverkoren, wedergeboren, gedoopt, en tot *fides actualis* gekomen zij. Bezat nu de kerk het middel, om dit zonder feil te beoordeelen, zoo zou men kunnen waken, dat er nooit iemand anders, dan die gerechtigd was, kwam Dit echter is niet zoo, zelfs niet, wat de qualiteit van het gedoopt zijn betreft; en dientengevolge is even als de bediening van den doop, elke bediening van het avondmaal hypothetisch. Overmits echter deze onderstelling geacht worden moet niet zelden te falen, dient er derhalve onderscheiden te worden tusschen het inwendige en uitwendige genadeverbond, zijnde het inwendige genadeverbond de verbintenis met God in Christus van de waarlijk verkorenen, maar het uitwendige genadeverbond de vereeniging met God in Christus van wie als verkoren ondersteld zijn. In dit uitwendige genadeverbond zijn dus electi, en dezulken, die eens blijken zullen het niet te zijn; en alsnu is de plicht der tucht de laatsten zooveel doenlijk af te scheiden. Zoolang echter zulk een censuur niet heeft plaats gehad, moet de *invitatio* ook hun gelden, die dan wel de elementen ontvangen, maar niet de *gratia sacramentalis*, integendeel het *judicium sacramentale*.

Ook echter bij de wezenlijk verlost en kan een stuiting bestaan door verachtering van genade, of afval in ongelooft. Ook dan treedt de censuur tusschenbeide, een censuur, die God oefent, deels door den persoon zelf in zijn conscientie bij de zelfbeproeving, deels door de kerk. Deze censuur wordt echter terstond gestuit door boetvaardigheid, zoo bij eigen censuur, als bij de censuur der kerk.

De ouderdom der toelating verschilt naar sfeer en landstreek, maar moet eer te vroeg dan te laat genomen, om het intellectualisme tegen te gaan. Aan de openbare belijdenis mag geen ander karakter toegekend, dan van middel om tot het heilige avondmaal te komen.

---



**Toelichting.**

In § 25 is reeds gesproken over den samenhang tusschen het avondmaal hier beneden en de bruiloft des Lams. Alleen moet hieraan nog worden toegevoegd, dat er ook een uitnoodiging is voor de bruiloft des Lams, liggende in de electie. De uitdrukkingen: „verkoren te zijn” en „geroepen tot de bruiloft des Lams” zijn identisch. Waar nu het avondmaal en de bruiloft des Lams als type en antitype samenhangen, zoo moet de vraag, wie hier tot het avondmaal geroepen zijn, door de uitverkiezing worden uitgemaakt. Maar daar die roeping tot de bruiloft des Lams eerst ingaat bij de wederkomst des Heeren, en het dus niet absoluut kan aangewezen worden door de kerk, wie uitverkoren is en wie niet, zoo moet de roeping tot het avondmaal op aarde gebonden zijn aan zekere bepalingen, en die zijn: dat men gedoopt zij, tot *δικεριστις* in staat, en dat er geen stuiting zij voorgekomen.

Dat men gedoopt moet zijn sluit in, dat men als uitverkoren en wedergeboren moet kunnen beschouwd. Een ongedoopte heeft op geenerlei wijze toegang tot het avondmaal. Dit blijkt uit de instelling zelve van het avondmaal; de Heere stelde het in voor — en met zijn discipelen, en al wat bij dien disch werd gesproken en het gebed, dat daarop volgde (Joh. 17) beschouwde de aanzittenden als behoorende tot het koninkrijk der hemelen.

Een vraag, die bedenking inbrengt, is of ook Judas daarbij tegenwoordig is geweest? Uit de berichten van Mattheus en Marcus zou kunnen blijken, dat Judas vóór dien tijd was heengegaan. Immers Matth. 26 : 20—25 handelt over de ontdekking van den verrader, vs. 26 deelt ons de instelling mee. Evenzoo Marc. 14 : 17 v.v. vergeleken bij vs. 22—25. In omgekeerde volgorde stelt Lucas de zaak voor, (22 : 21 na de instelling). Bij Johannes (13 : 30) blijft de zaak onbeslist. Het is niet zeker te zeggen, dat *ψωμιον* de bete broods des avondmaals is. De opiniën hieromtrent loopen dan ook zeer uiteen. De Roomsche kerk voor het meerendeel, en alle Lutherschen zeggen, dat Lucas het juiste verloop ons geeft. Ook Augustinus meende, dat Judas aan het avondmaal had aangezeten. Eveneens verklaarden zich Calvijn en vele Gereformeerde theologen hiervoor. Toch hebben ook sommigen gemeend van deze opinie te moeten afwijken, o. a. Gomarus en Polyander, Hoornbeek en à Marck. Later is in toenemende mate het gevoelen verdedigd, dat het verhaal van Lukas niet als chronologisch het meest juiste kan worden aangemerkt. Hiertoe hellen ook reeds sommige Lutherschen over. Dit grondt zich op de vergelijking van Lucas met de andere synoptici, waaruit blijkt, dat het Lucas niet zoozeer om een chronologische, als wel om een zakelijke mededeeling te doen was. Met zekerheid zal de quaestie nooit op te lossen zijn. Artikel 35 der Confessie stelt ook, dat Judas het avondmaal gebruikt heeft, zeggen sommigen. Dit wordt hier evenwel niet uitgesproken. Naast Judas wordt Simon Magus genoemd, die wel het teeken des doops, maar niet het avondmaal ontvangen heeft. En eveneens heeft Judas wel het teeken der besnijdenis

ontvangen, en het pascha gegeten, en hierop schijnt de zin in dit Artikel te doelen.

De nadere bepaling der requisita vloeit voort uit 1 Cor. 11 : 29, waar Paulus gebied te *δικρινειν*, voor men tot het avondmaal zal toetreden. Hiertoe zijn natuurlijk een aetas competens en een geestelijke verlichting noodig. Wat den ouderdom betreft, deze werd oudtijds gesteld ongeveer in het 14<sup>e</sup> jaar (zoo ook Calvijn). Later stelde men dien op 18 à 20 jaren. Ten onrechte; het was door het opkomen van het intellectualisme, toen men de bevoegdheid om tot het avondmaal te worden toegelaten liet afhangen van het al of niet slagen voor een zeker examen. Wel mag het verschil van hemelstreek, wat op de vroegere of latere rijpheid invloed heeft, gelden.

Het derde requisiet is, dat men niet gecensureerd zij, positieve en negative op te vatten. Positive, doordien men niet mag toelopen, maar het recht van toegang moet verkregen hebben. Hiertoe doet men in het openbaar belijdenis, waardoor de deur, die toegang tot het avondmaal verleent, ontsloten wordt. Deze belijdenis heeft echter nooit een zelfstandige kracht; dit te meenen zou Collegiaal, Roomsch zijn, en tot het instituut van het vormsel leiden.

Wat nu de negatieve zijde der censuur betreft, zoo moet alle censuur worden verstaan als geoefend door God, die voor Zijn heiligheid waakt. Deze censuur is tweërlei, 1<sup>e</sup> van den Heiligen Geest in het hart der geloovigen, en 2<sup>e</sup> een, die uitgaat van den Heiligen Geest in de kerk. De zelfbeproeving is de persoonlijke censuur in de conscientie; dit moet goed in het oog gehouden, om ook tot de rechte opvatting van het tweede te geraken. Waar de tucht intreedt, daar treedt deze nooit in om der zonde of des ongeloofs wille, maar alleen, omdat men op het oogenblik zijn zonde handhaven wil, niet voor God wil breken, geen verzoening er over inroepen wil. Zoo iemand tot een gruwelijke zonde verviel, zoo mocht hij gerust nog dienzelfden dag aan het avondmaal, zoo er ware boetvaardigheid tusschenbeide is gekomen. De boetvaardigheid sluit alle censuur aanstonds uit, poenitentia tollit censuram. Iemand, die een klein leugentje deed, zonder daarover boetvaardig te zijn, zal zich een oordeel eten, maar een boetvaardig moordenaar den zegen des avondmaals wegdragen. Het is de vraag slechts, of de zonde, al is die nog zoo groot, op Christus gewenteld is.

De roeping der kerk is dus, naar 1 Cor. 11 : 27, 28 en 31 tweërlei: om de conscientie zoo sterk mogelijk wakker te sshudden, opdat de persoonlijke censuur scherp doorga, maar ook, om den boetvaardige, waar zijn geloof soms zwak is, in den naam van Christus tot het avondmaal te noodigen.

Zonde, waarover boetvaardigheid komen moet, is zoowel ongeloof als onzedelijkheid. Ook ongeloof en ketterij moeten boetvaardig beweend.

Wat nu de non-electi, sed externe foederati betreft, die moeten of uit de kerk uitgaan, of zich onder censuur laten stellen. Zoo dit niet is geschied, moeten zij ten avondmaal komen; maar steeds moet hun blijven gepredikt, dat zoo zij niet onderscheiden het lichaam des Heeren, zij zich dan een oordeel eten, d. w. z. niet een *κρίμα* generale, maar sacramentale. Nu is het *κρίμα* steeds antipode der genade. Sterkt dus de genade in het geloof, zoo is het oordeel dit, dat men in zijn ongeloof en vijandschap tegen Christus en tegen zijn volk verscherpt en verfiijnd wordt. Of, daar Christus en satan tegenover elkander staan, zoo maakt ieder maal lossen van den duivel en vaster aan Christus verbonden; of ook omgekeerd: die onwaardiglijk eet, maakt den band met satan sterker en verwijdert zich al verder van den Christus.

In de Heilige Schrift is de zaak niet beantwoord, of het avondmaal ook naar zieken en stervenden moet worden gebracht. Hierin is vrijheid gelaten. Sommige Gereformeerde theologen hebben er zich voor verklaard, o.a. Calvijn (Amst ed. Tom. IX, pag. 206 a) Oecolampadius en Zanchius, alsmede de Poolse, Hongaarsche en Engelsche kerken; terwijl Beza, Bullinger, en Musculus in Zwitserland, bij ons Trelcatius, alsook de Fransche, Schotsche en Nederlandsche kerken er zich tegen verklaard hebben. Zeer zeker moet het avondmaal gehouden in de vergadering der geloovigen; de vraag is maar hoe groot zulk een vergadering van geloovigen zijn moet? Veel strijd behoeft er niet om te worden gevoerd. Men doet best in dit punt elkanders opinie in liefde te verdragen.

## CAPUT IV. GESCHIEDENIS VAN HET DOGMA VAN HET SACRAMENT.

### § 1. *Vóór Augustinus.*

Allereerst zal over de geschiedenis van het dogma van het sacrament in het algemeen, daarna van den doop, ten slotte van het avondmaal worden gehandeld.

Wat hier zal worden behandeld, is niet de historie van het sacrament, maar de historie van het dogma van het sacrament. Wie de historie van het sacrament behandelt, moet alles bespreken, wat met het sacrament in betrekking staat, dus ook de liturgie, de culte enz. Oude liturgische formulieren zouden reeds een dik boek vormen. Maar ook de ketterijen, de schismata in zake het sacrament, het ingrijpen van het sacrament op den loop der zaken, tot zelfs op politieke gebeurtenissen, zou hij moeten bespreken. Daarom moet deze onderscheiding wel worden gevat. Alleen over de geschiedenis van het dogma der sacramenten, van de reflexe der sacramenten in het bewustzijn der kerk, zal hier worden gehandeld.

Wij hebben hiertoe te vragen, welke dogmata wij op dit oogenblik hebben, en op welke wijze die dogmatische formules tot ons gekomen zijn. Daarna hebben wij te letten op de idéé van dit verloop; of het verloop gelijkmatig is geweest, dan wel of sommige buigingen en stroomingen een nieuwe richting hebben gegeven, waardoor de geschiedenis in perioden uiteenvalt.

Hoewel de geschiedenis van het dogma der sacramenten ook gedeeld heeft in de geschiedenis van het corpus dogmatum, zoo heeft toch ook dit dogma iets eigenaardigs in zijn verloop, waardoor in dit proces meerdere perioden aan te wijzen zijn.

De eerste periode is die, waar de stroom der dogmatische ontwikkeling nog onder den grond liep. Wel was er dogmatisch besef, maar geen dogmatische formulering. Deze periode loopt tot op den tijd van Tertullianus en Cyprianus t 200.

In de 2<sup>e</sup> periode begon men over het sacrament na te denken, evenwel nog niet gedreven door de behoefte om het sacrament te begrijpen, maar om

het tegen vervorming te vrijwaren. Deze periode sluit Augustinus af. Na hem werd de formuleering nog wel voortgezet, maar deze mocht niet meer schepend heeten. Augustinus is de man geweest, die de formuleering greep, door Cyprianus en Tertullianus voorbereid. Deze periode loopt dus ongeveer van 200—450.

In de 3<sup>e</sup> periode treedt meer de historie der sacramenten dan de historie van het dogma op den voorgrond. Door de hierarchie wordt het sacrament tot eigen vorm vastgezet, totdat men ten slotte 7 sacramenten had aangenomen. Er is meer een uitbreiding van beteekenis in het leven der kerk, dus een practische ontwikkeling, dan dat men vroeg, wat het sacrament was, een dogmatische ontwikkeling. Deze zeer onvruchtbare periode eindigt met het opkomen der scholastiek, en loopt dus van 450 tot 1100.

Met de scholastiek treedt een vruchtbare periode in, gedeeltelijk door den arbeid van mystieke zijde (Hugo van St. Victor), gedeeltelijk van doctrinaire zijde (Lombardus, Th. Aquinas enz.). Het is niet om het sacrament tegen ketters te verdedigen, maar om het voorwerp van onderzoek te doen zijn; in het wezen van het sacrament wilde men indringen, door het denken het sacrament ontleden. Men neemt het sacrament, gelijk het bestond, dus ook het zevental. De scholastiek treedt in den dienst der hierarchie, om het werk op te nemen, waar Augustinus dat gestaakt had. Deze periode loopt tot de dagen der Hervorming, 1500.

Een geheel andere periode breekt nu aan. De kerk wordt zich bewust, dat de dogmatische ontwikkeling van het sacrament verkeerd is, treedt critisch op, en zoekt naar de zuivere lijn, die zij bij Augustinus terugvindt. Al het verkeerde neemt ze weg, en het gevaar, om in een zelfde fout als Rome te vervallen, weert zij af. Deze periode duurt, totdat het bruisende leven der reformatie te loor gaat (+ 1650). Op de felle inspanning der krachten, volgt een gevoel van afmatting. In de 2<sup>e</sup> helft der 17<sup>e</sup> eeuw is alle impetus verdwenen; het rationalisme wint in de volgende eeuw veld. Eerst door het Reveil komt er weder een nieuwe werking, die nog steeds haar kracht behield

Het sacramenteel dogma kwam eerst met Augustinus en in de scholastiek tot ontwikkeling. Vóór dien tijd had men wel ontwikkeling van het dogma van den doop en van het avondmaal, maar niet van het sacrament als zoodanig. Het generieke begrip had men nog niet gevat; dit kwam eerst later. Toch lag er in die eerste ontwikkeling het generieke begrip reeds in, dat door ons kan worden gevat, zoo wij uit de citaten over den doop en over het avondmaal er toe concludeeren, welk sacramenteel begrip onbewust aan hun beschouwing over die sacramenten afzonderlijk ten grondslag lag.

Het sacramentsbegrip in zijn eenheid nu kunnen wij eerst alleen antithetisch vatten. Een volk gevoelt zijn eenheid eerst recht, als het tegen het buitenland optreedt, m. a. w. de eenheid gevoelt men eerst als de concrete species van een genus gecoördineerd tegenover een ander genus komen te staan.

Een algemeen sacramentsbesef nu kwam antithetisch op. De oorsprong dier antithese lag in Jeruzalem zelf, in den tempel en in de synagoge. Deze representeeren twee onderscheidene zaken. In de synagoge werd alleen geleerd, het O. T. gelezen; daar had men het doctrinaire. In den tempel had men niets wat men hoorde, maar vertooning, de ceremoniën. Hier was het wezenlijke, de realiteit, de praesentia Numinis Divini; de offeranden waren slechts middel, om die praesentie te genieten. Maar naar de synagoge ging men, om, wat in den tempel vertoorned werd, te hooren uiteenzetten.

Hierin lag dus de tegenstelling der twee genademiddelen. De prediking des Woords had men in de synagoge, de sacramenten in den tempel. Daarom mocht in den tempel alleen de besnedene komen, die des Heeren was, in de synagoge ook de heidenen.

Ook in den eersten tijd der christelijke kerk heeft men dit dubbel kerkelijk leven: een synagogedienst en een tempeldienst, iets voor het oor, en iets voor het oog. De prediking des Woords, die middel tot propaganda was, was ook voor den heiden toegankelijk, maar tot het sacrament werd alleen de gedoopte toegelaten. Ook plaatselijk liepen deze beide uiteen. Voor de prediking had men een groot lokaal; maar het sacrament werd gewoonlijk in het verborgene, bij een broeder aan huis bediend.

Al had men dus nog niet het generieke begrip van Medium Gratiae, het besef er van lag reeds in de gemeente in. En ook, doop en avondmaal, die in een zelfde gebouw werden bediend, hadden een karakter ontvangen, wat de prediking des Woords niet had.

Deze tegenstelling is dezelfde, die wij terugvinden in het onderscheid tusschen τὸ κήρυγμα en τὸ μυστήριον. Het κήρυγμα misten de heidenen; men had alleen plaatsen van samenkomst in de scholen en op den Areopagus, waar een wereldbeschouwing gepredikt werd, de φιλοσοφία τοῦ κόσμου τούτου (I Cor. 1). Daarnaast had men τὰ μυστήρια in de tempels, waarop bijna alle nadruk viel.

Toen nu de christelijke kerk zich uitbreidde, en ook eenige rechtspositie verkreeg, kwam men er toe kerken te bouwen. En dit had op het sacramenteel besef invloed. De antithese werd daardoor verzwakt. In één gebouw predikte men, en bediende men ook de sacramenten. Hierdoor werd het besef van een dubbel genademiddel versterkt; dezelfde genade, waarover gehandeld werd in de prediking, werd toebediend in de sacramenten.

Hoe men destijds reeds tot de onderscheiding der beide genademiddelen

en tot het generieke begrip van het sacrament gekomen is, kunnen wij het duidelijkst nagaan uit de geschriften van Just. Martyr en de *διδάχχῃ τῶν δώδεκx ἀποστόλων*. Dit laatste werkje, sinds weinige jaren bekend, is een der oudste stukken der christelijke kerk en beslaat slechts weinige pagina's. De beste, van noten voorzien uitgave bezorgde Philoteus Briennius, Metropoliiaan van Nicodemië en Constantinopel. Het begint met de verklaring, dat er twee wegen zijn, een des doods en een des levens. Nadat het hierover gehandeld heeft, volgen er nog drie hoofdstukken: ζ' *περὶ τοῦ βαπτισματός, ἡ' περὶ τῶν υἱσταίων* en θ' *περὶ τῆς εὐχαριστίας*. Een *κῆρυγμα* gaat derhalve voorop, en daarna handelt het over de beide sacramenten. Hoofdstuk *η'* toch is een vervolg van hoofdstuk ζ', en handelt over het vasten, wat gewoonte was van hen, die den doop hadden ontvangen.

In hoofdstuk θ' wordt *πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου* gehandeld.

Doop en avondmaal waren dus toen reeds gecombineerd als de beide heilige handelingen. De tegenstelling tusschen deze en de *διδάχχῃ* stond reeds vast; van het bijwonen der plechtigheid der bediening werd geweerd, wie nog niet christen was; en ten slotte blijkt, dat er reeds formules waren vastgesteld. Ook beschouwde men de sacramenten niet als puur symbolische handelingen, maar men zocht rapport tusschen de genadezaak en het teeken van het sacrament. Rijk is het besef van het oecumenische der christelijke kerk.

Het tweede actestuk is de 1<sup>e</sup> apologie van Justinus Martyr of Justinus philosophus, eerst geleerd heiden, daarna pleitbezorger der christenen. Deze 1<sup>e</sup> apologie is de verdediging eener christenvrouw, die door haar heidenschen man op schrikkelijke wijze werd mishandeld en eindelijk aangeklaagd. Justinus greep deze gelegenheid aan om een beschrijving te geven van de leer en het leven der suspecte christenen, en nam ook iets over den doop en het avondmaal daarin op.

In § 61 bespreekt hij den doop, niet als sacrament, maar als middel om met Christus in gemeenschap te treden. Hierdoor bekomt men de *ὑδαγεουργία*. d. i. wordt men van heiden Christen; hij geschiedt in een stroom, onder de uitspreking der woorden: In den naam van den Vader, den Middelaar Jezus Christus, en den Heiligen Geest. Evenals de eerste geboorte heeft dus ook de *ὑδαγεουργία* plaats uit een zeker vocht, waarbij bij den doop de Vader van hemel en aarde een werking doet.

Bij Martyr vinden wij dus christelijke denkbeelden met heidensche philosophie vermengd. Een belangrijk moment springt aanstonds in het oog, dat het water maar niet slechts als symbool wordt genomen, maar dat er ook een actio e coelo plaats heeft. In § 62 zegt hij, dat de Heidenen ook wasschingen hebben. Dit komt wijl de daemonen vooruit den doop hebben ragebootst, toen

ze de profetie daaromtrent gehoord hadden (als profetie van den doop noemt hij o.a. Jes. 1 : 16).

In § 65 handelt hij over het avondmaal. Na den doop, die buiten de stad wordt bediend, wordt de gedoopte in de vergadering der christenen gebracht, om gemeenschappelijk te bidden. Hierop geeft men elkander den broederkus, Nu spreekt de voorganger over brood en een beker wijn met water „prijs en eerbieding” uit „voor den Vader van alle dingen, door den Naam van den Zoon en den Heiligen Geest.” De dankzegging, die hierop volgt, beantwoordt al het volk met een overluid Amen. De diakenen geven daarna het brood en den wijn den aanwezigen, alleen gedoopten, rond.

Nu gaat Justinus over tot de verklaring hiervan. Jezus Christus heeft ten behoeve van onze zaligheid vleesch en bloed aangenomen, en heeft ons geleerd dat het voedsel, dat door het woord des gebeds geëucharisteed wordt, en waardoor ons vleesch en bloed worden gespijzigd, vleesch en bloed is van den voor ons vleeschgeworden Jezus.

Ook bij hem dus de beide sacramenten, geen willekeur, maar kerkelijke regeling; eveneens het zoeken van een geheimzinnigen band, die tusschen water, brood en wijn en de genade bestaat. Om den doop te ontvangen, moet men onderwezen zijn, belijdenis hebben gedaan, en beloofd hebben te leven overeenkomstig het gebod. Aan het avondmaal mag alleen de gedoopte deelnemen.

De Roomsche kerk wil, dat hier reeds van een misinstelling zou sprake zijn. Dit is echter onjuist; van transsubstantiatie is geen sprake. Brood en wijn houden niet op brood en wijn te zijn, want door de stofwisseling gaat het over in het vleesch en bloed; en wel worden door het brood en den wijn het vleesch en bloed van Christus gegeven, maar door een werking van den Logos, en door die inwerking is het, „dat wij geleerd worden, het brood en den wijn het lichaam van Christus te noemen”.

Na J. Martyr vinden wij de eerste meer uitvoerige uitspraak over het sacrament bij *Tertullianus* en wel bepaaldelijk over den doop. Hij schreef een werkje „de Baptismo” naar aanleiding van de haeresis Caiana. Hij begint met te zeggen, dat het eerste, wat ons in den doop treft, is de simplicitas, en dit maakt, dat de mensch, die alles luister wil bijzetten, er niet aan wil. Maar God heeft het eenvoudige water uitverkoren, om de wijsheid der wereld te beschamen. Nu dringt hij in in de natuur van het water, dat van den beginne af een belangrijke plaats in de schepping innam. Want het bestond in chaotische gestalte, voor de aarde te voorschijn kwam; het is dus een der oudste elementen. Daarom werd het door den Heiligen Geest gezocht, want de Heilige Geest Gods zweefde over de wateren. En ook bij de schepping van den



mensch gebruikte God het water, want het bloed, drager van het leven, is een liquidum, uit het water genomen. Wanneer er nu twee stoffen zijn, zegt hij, die boven elkaar liggen, zoo dringt de bovenliggende in de onderste in, vooral als deze van stoffelijken, de bovenste van geestelijken aard is. Daarom heeft ook het water de kwaliteit van den Heiligen Geest ingedronken, is de natuur van het water geheiligd, en heeft het het vermogen ontvangen om ook anderen te heiligen. Alle water nu ontleent de sacramenteele kracht der heiliging aan dat oorspronkelijk praerogatief, mits met aanroeping van 's Heeren naam. Hierdoor komt ook nu nog de Heilige Geest op het water neer en krijgt het de vis sanctificandi.

Toch heeft ook de doop een symbolische beteekenis, wijl wij door de zonde als door vuil bezoedeld zijn, en het water van vuilheid reinigt. Maar de zonde woont niet in het vleesch, maar in den geest; het vleesch is slechts dienende, de geest heerschende; maar beide deelen aan elkander mee de schuld, de een om het bevel, de ander om het te doen. En zoo nu ook wordt de geest in het water door het lichaam afgewasschen, en het vleesch wordt op geestelijke wijze gezuiverd.

Hij onderscheidt dus de corporeele en de spiritueele actie van den doop. Ook komen zulke wasschingen onder de heidenen voor, zegt hij; maar zij komen bedrogen uit, wijl ze water zonder geest, leeg water, water dat niet door den Geest bezwangerd is, gebruiken (*vidua aqua*).

Daarna komt hij op het badwater te Bethesda, dat door een engel beroerd, genezing aanbracht. Hierin ziet hij een praefiguratie van den doop. Want ook het doopwater wordt als door een engel beroerd, en zoo voorbereid, om den Heiligen Geest te ontvangen.

In Cap. 7 zegt hij, dat op den doop een zalving volgde met gewijde olie, gelijk in Israel de priester gezalfd werd. Ook dit is een zinnebeeldige voorstelling van een geestelijke zaak. De zalving heeft plaats op de huid, maar ze doet ons geestelijk nut.

In een uitgebreid werkje „*de Resurrectione Carnis*” komt Tertullianus weder op den doop terug. Hierin treedt hij op tegen een valsch spiritualisme, als hadde het vleesch geen beteekenis. Immers ook Christus is vleesch geworden, met dat vleesch ten hemel gevaren, en ook ons vleesch zal eenmaal opstaan. Dit nu brengt hij op den doop over, en gaat hierbij uit van dezen stelregel: „*Caro salutis est cardo*”. De bekeering, zegt hij, is gebonden aan het vleesch, want na den dood is er geen bekeering meer. De ziel wordt met God verbonden, maar het vleesch is middel daartoe. Want ook op 't lichaam worden wij gedoopt, opdat de ziel van smet zou worden gezuiverd. Zoo ook eet het vleesch het lichaam en bloed van Christus, opdat ook de ziel door God worde vetgemaakt. „*Caro corpore et sanguine Christi vescitur*” (Cap. 8). In Cap. 48 komt hij

op de quaestie terug naar aanleiding van 1 Cor. 15 : 29, het gedoopt worden voor de dooden, wat hij opvat als „over de lijken gedoopt worden”. De plaats-bekleedende doop, aan het lichaam geschied, staat alzoo in verband met de opstanding der lichamen.

Vatten wij dit alles saam, zoo bevinden wij :

1<sup>e</sup> dat bij Tertulliaan de naam „sacrament” voorkomt ;

2<sup>e</sup> dat doop en avondmaal met elkander in verband worden gebracht ;

3<sup>e</sup> dat hij een bewuste poging waagt om het sacrament in het genadeverbond niet los naast het rijk der natuur te plaatsen, maar dat hij vraagt naar de scheppingsordinantie Gods van water, brood en wijn ;

4<sup>e</sup> dat er in het sacrament is een symbolische beteekenis, maar ook realiteit, een exhibitieve kracht.

5<sup>e</sup> dat die exhibitieve kracht niet wordt gezocht in een daad der kerk, maar uitsluitend is een werking van Gods zij, en wel met een tweeledig karakter : *a.* een actie van Christus in de ziel ; *b.* een actio Creatoris in creaturam, een werking op water, brood en wijn. Justinus verklaarde dit als een inwerking van den Logos, Tertullianus laat het effect plaats hebben door de aanroeping van den naam des Heeren.

#### *Cyprianus.*

In zijn tijd kwam de tegenstelling tusschen de katholieke kerk en de haeresie sterker aan het licht dan ooit te voren. Wyl het Manicheïsme als eenheid optrad, moest ook de katholieke kerk noodzakelijk een eenheid vormen. Ook het Manicheïsme toch richtte altaren op, had sacramenten en een prediking des Woords. Maar bij de organisatie der katholieke kerk moest de vraag naar den doop op den voorgrond treden, wyl bijna uitsluitend ouderen van dagen den doop ontvingen. Het bedrog van wispelturigen, die voetstoots den doop hadden ontvangen, maar weer tot het heidendom terugkeerden, had de instelling van het catechumenaat noodzakelijk gemaakt. Men werd leerling, kreeg privaat onderricht, en mocht eerst na een jaar op een aparte plaats de vergadering der Christenen bijwonen, en gekniel deelnemen aan het gebed. Eerst in de derde klasse kwam men in aanmerking om gedoopt te worden. Van audiens werd men dus genu flectens en daarna competens. Gevolg was, dat de doop aan meerderen gelijk, voornamelijk op Pinksteren en Paschen werd toegediend. En wyl men in den doop zag een vergeving alleen der zonden, die te voren geschied waren, wachtte men vaak tot het eind zijns levens vóór men den doop begeerde. Om de zwakheid van vele zieke doopelingen kwam zoo het eerst de besprenging, de z.g.n. „baptismus clinicorum” in gebruik. Ook de abrenunciatio en het exorcisme kwamen in dezen tijd in zwang. Ook stond men er sterk op, dat de doop met de unctio en de handoplegging

gepaard zou gaan. Wat de doop nl. negatief bewerkte, zou door de zalving positief worden teweeggebracht. Hieruit ontstond mettertijd het sacrament der vorming, waartoe alleen de bisschop bevoegd was.

Onder dezen stand van zaken kwam de strijd over den ketterdoop op. Eerst had men gemeend, dat de ketterdoop geen doop was. Zoo was de opinie in het Oosten, in Afrika, en ook in Egypte. Maar de kerk van Rome was een andere meening toegedaan, en met name bisschop Stephanus (3<sup>e</sup> eeuw) beijverde zich om deze meening ingang te doen vinden. Tirmilianus, bisschop van Caesarea, en Cyprianus, bisschop van Carthago, bestreden hem heftig met de pen. De bisschop van Rome brak de kerkgemeenschap met de Aziatische kerken, en ook de verhouding met de Africaansche kerken was zeer gespannen. Keer op keer kwam men daar in synoden saam, en eenparig werd er door de bisschoppen de ketterdoop verworpen. Reeds vóór Cyprianus had men op een synode onder Agrippinus een besluit in dien zin genomen. Cyprianus verdedigde nu zijn standpunt, en herhaaldelijk werd hem door verschillende kerken om advies gevraagd, wat hij uitvoerig gaf, deels met een officieel karakter (op last van de synode te Carthago) deels als persoonlijke raadgeving (aan sommige bisschoppen in Italië en Spanje). Van het advies op last der synode gegeven, liet hij afschriften maken, die hij bij ieder particulier advies insloot. Nu was Cyprianus in veel hooger eere dan Stephanus; maar dit kon niet beletten, dat de opinie van Rome's bisschop meer en meer ingang vond, en die van Cyprianus gaandeweg afnam. Gevolg was, dat in 325 op het concilie te Nicea Rome in het gelijk werd gesteld, en de ketterdoop alzoo kerkelijk erkend werd; intusschen met eenige beperking, nl. dat de doop der Marcionieten, en natuurlijk ook die der Manicheënen, welke als pagani werden gerekend, niet geldend mocht worden verklaard. In 381 werd nogmaals een besluit in dien zin genomen, en tevens de doop door Montanisten, Sabbellianen, en ten deele ook van Eunomianen toegediend, uitgesloten.

De adviezen van Cyprianus nu, „Epistolae” geheeten, zijn uit kerkrechtelijk en liturgisch oogpunt, van niet geringe waarde. Het officieele advies wordt ons in N<sup>o</sup>. 70 dier Epistolae meegedeeld. De bisschoppen, die tot de vaststelling er van hun stem gegeven hadden, worden aan het hoofd genoemd. De formule, waar het op aankomt, is deze: „Pro certo tenentes, neminem foris baptizari extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum.” Hoe kan iemand, zegt hij, die zelf niet rein, maar onheilig is, het water heiligen? Ditzelfde geldt ook van de unctio. „Ita fit, ut cum omnia apud eos (haereticos) falsa sint et inania, nihil ab iis factum probari debeat.

In N<sup>o</sup> 71, 73, 74 der Epistolae komen ook adviezen voor. „Nos autem dicimus,” zegt hij in de eerste „eos, qui inde veniunt non rebaptizari aqua nos, sed

baptizari." Een ketter, die dood is, geeft niet meer dan een „sordida et profana tinctio." Nu werpt men wel tegen, dat het toch gewoonte was, dat zij die de kerk verlieten, maar later terugkwamen, niet wederom gedoopt werden. Natuurlijk! zegt hij, dat zijn verdoolde schapen, die weder terugkeeren tot de schaapskooi.

In Cap. III geeft hij den bisschop van Rome een tik, die toen reeds zijn gezag als opvolger van Petrus poneeren wilde. Maar, zegt hij, zulk een gezag heeft Petrus zich nooit aangematigd, dat hij als primaat zeggenschap had; ook niet, toen hij met Paulus over de besnijdenis twistte.

In Epistola N<sup>o</sup> 73 zegt hij, dat weer op een concilie te Carthago door 71 bisschoppen vastgesteld was: „unum baptisma esse, quod sit in ecclesia catholica constitutum ac per hoc non rebaptizari sed baptizari a nobis, quicumque ab adultera et profana aqua veniunt abluendi."

Ook spreekt hij over de volgelingen van Novatianus, die met gelijke munt betaalde, en herdoopte wie uit de katholieke kerk tot hem overkwam.

Caput VII doet zien, dat voor Cyprianus de beteekenis van den doop is: de „ablutio peccatorum." Hij is de eerste, die den doop bindt aan het ambt. De ambtsdragers hebben, gelijk Petrus, macht om te binden en te ontbinden, „unde intelligimus non nisi in ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare."

In Caput XIX voegt hij nog sterkere uitdrukkingen toe om den ketterdoop te bestrijden; wie vader of moeder zal gevloekt hebben, zegt hij, zal sterven, hoe veel nu niet te meer, die door ketterij zijn hemelschen Vader en zijne moeder, de kerk, vervloekt? Zou zoo iemand den doop bedienen, ja, hij maakt zich veeleer schuldig aan de zonde tegen den Heiligen Geest.

### *De Oostersche kerk.*

De Westersche kerk heeft steeds klaar haar belijdenis geformuleerd; maar de Grieken hebben meer een ingewikkelde inkleeding voor hun gedachte. Vandaar dat de Oostersche kerk veel minder weerstandsvermogen heeft gehad, en de ketterij er een veel vruchtbaarder bodem heeft gevonden.

### *Origenes.*

Hoewel zijn pantheïstische neiging gevaarlijk was, was hij toch een man van het hoogste gewicht. Zijn aesthetische vorming gaf hem rijker besef van het symbolisch karakter van het sacrament. Dit was oorzaak, dat hij een greep van duurzame waarde deed. Hij toch stelde bij het sacrament een praerequisitum. Het was juist Augustinus' fout, dat hij dit uit het oog verloor, en eerst de Gereformeerden hebben na vele eeuwen deze zijn fout hersteld.

Nu heeft ook Origenes in den doopeling vereischt: geloof, dat dus niet door den doop wordt gewerkt, maar door den doop wordt bezegeld.

Toch verwierp Origenes niet geheel de realistische opvatting, die in het Westen werd gehuldigd, dat nl. de genade door de elementen zelf werd gewerkt. Maar zijn opvatting ging dieper, en had een kern van waarheid. Hij leidde nl. de realistische beteekenis af uit den Logos. Het water, en de energie van het water, is, zeide hij, uit den Logos, die op het water inwerkt. Van den Christus incarnatus ging hij alzoo op den Christus nondum incarnatus terug.

Het onware in deze voorstelling is: dat iemand zoo vaak zou worden gedoopt, als hij zich in water baadde, want alle water bestaat door den Logos. In de 2<sup>e</sup> plaats is de Logos non incarnatus (hypostaticus) niet de Zaligmaker, terwijl het sacrament juist de redding van den zondaar op het oog heeft.

Juist daarentegen is, dat het genaderijk met het rijk der natuur in verband wordt gebræht. Het water is in den doop maar niet toevallig gekozen, maar heeft in de schepping de gedachte van reiniging ontvangen. Als dan ook Origenes den doop ἕρξη καὶ πηγή, θείω χρισμῶν noemt, zoo moet dit niet letterlijk verstaan, want de realistische opvatting had hij niet geheel en al. Dit blijkt o.a. hieruit, dat hij het bloed van Christus de energie van het Woord noemt, wat evenmin realistisch mag opgevat, daar hij anders moest stellen, dat de Logos nondum incarnatus zonder energie zou zijn geweest. Het beteekent, dat de vergieting van zijn bloed de uiting is geweest van zijn hoogste liefde.

Bij Origenes hebben wij dus een symbolische opvatting en een pantheïstische vermenging van de gratie en het water.

#### *Cyrellus.*

Hij zegt: De mensch bestaat uit ziel en lichaam. De zonde schuilt in beide. Beide moeten dus gereinigd. Welnu, het doopwater strekt om het lichaam, de Heilige Geest om de ziel te reinigen. Het tweeledig bestaan van den mensch wordt dus niet onaardig met het tweërlei bestanddeel van het sacrament, nl. het signum en de res signata in verband gebracht. — Maar onjuist is, dat Cyrellus, in plaats van dit te verklaren uit het bewustzijn, het uit de zonde verklaart, die met water afgewassen kan worden. Dit is Manicheïsme; de zonde is niet iets lichamelijks, maar gaat uit van de ziel. Dit gevoelde hij zelf, en daarom kwam hij tot de vermenging van de genade en het water, die tot stand zou komen door de benedictio sacerdotalis. Bij Gregorius van Nazianze en Gregorius van Nyssa is het verloop zuiverder, minder diep, en meer mechanisch.

*Gregorius Nazianzenus* noemde de unio een σύντηξις, een saamlooping van 2 werkingen, één door het element en èèn door den Heiligen Geest. De eerste lichamenlijk en zichtbaar, de laatste onlicamenlijk en onzichtbaar, de eerste

Θεωρητῶς καὶ σωματικῶς, de andere ἀθεωρητῶς καὶ ἀσωματικῶς ; de eene actio typica de andere vera.

*Gregorius Nyssenus* zocht een hoogere unio. Hij zegt dat water water blijft, maar gelijk God macht heeft per viam Spiritus Sancti genade in het hart te werken, zoo geeft Hij nu aan het water een gelijke energie. Hij sprong over de moeilijkheid heen.

*Theodoretus* spreekt het eerst uit, dat de φύσις van het water wordt veranderd (ἀγιάζεται τοῦ ὕδατος ἡ φύσις). Allengs nadert men dus meer de realistische opvatting.

*Cyrellus van Alexandrië* neemt reeds aan, dat de substantie verandert. Door het aannemen van Gods Naam μεταστοιχείουται τὸ ὕδωρ πρὸς θεῖον τινὰ δύναμιν.

De Oostersche kerk heeft intusschen deze quaestie dogmatisch niet zoo geformuleerd. — *Johannes Damascenus* heeft de symbolische opvatting nog naast elkaar. Σύμβολα τῶν νοιμένων noemt hij de elementen, maar ook τὸ Πνεῦμα Ἅγιον is ἐπιφοιτῶν τῷ ὕδατι (genetisch inwerkende op het water) zegt hij. Het symbolische en het realistische dus. Los kwam men niet van de gedachte, dat het doopwater iets anders zou zijn dan alle ander water.

In de Westersche kerk wordt de doop dus meer van practische zijde opgevat, waardoor de symbolische beteekenis schier geheel te loor gaat, en de realistische meer en meer veld wint.

In de Oostersche kerk wordt de zaak meer theoretisch gezien, maar door den invloed van het Pantheïsme gaat men het zichtbare en onzichtbare vermengen.

Beide zeggen, dat er een unio bestaat tusschen de res visibilis et invisibilis, maar de vraag wordt niet beantwoord, hoe die unio moet worden verstaan. (Mechanisch, organisch, physisch of substantieel). In de Westersche kerk dacht men meer concreet aan een vermenging van den Heiligen Geest met het water ; in de Oostersche kerk meer aan een vermenging van het doopwater met den Logos.

## § 2. *Augustinus.*

Logisch doordacht deze groote dogmaticus, die ook met name op de ontwikkeling van het dogma der sacramenten grooten invloed had, de quaestie der unio tusschen het signum en de res significata. Zijne beschouwing, die op vele practische vragen een antwoord gaf, is veel omvattender dan die van een zijner voorgangers. Zijn tractaten over den doop begon hij met zijn „*Libri VII de Baptismo contra Donatistas*”, waarin hij bijna uitsluitend de quaestie van den ketterdoop bespreekt. Eveneens hebben op dit punt betrekking zijn: „*Libri III contra Petiliani litteras*”, „*de Unico Baptismo contra Petilianum*”, „*Epistola ad Catholicos contra Donatistas, sive de Unitate Ecclesiae*”, en zijn „*Sermo de Rusticiano subdiacono a Donatistis rebaptizato.*”

Zijn gevoelen omtrent den ketterdoop stond lijnrecht tegenover dat van Cyprianus. In zijn „*Libri VII de Baptismo c. D.*” heeft hij de *Epistolae* van Cyprianus van woord tot woord weerlegd. Met de meest verbazende scherphheid van denken heeft hij hierin de verschilpunten beredeneert. Hij gaat daarbij uit van concessiën, die Cyprianus zelf gedaan had. Hij zegt nl. dat Cyprianus één ding toegeeft, dat, zoo een gedoopte tot de ketters overgaat, maar later terugkeert, herdoop in zulk een geval niet noodig is. Dus onder de ketters kan er doop zijn. Maar zoo het waar is, *baptismus inter hereticos haberi posse, etiam dari potest!* „*Si foris haberi potest, cur etiam non dari potest?*”

Vervolgens vraagt hij: Wie kan den doop geven? Een priester. Welnu, wij hebben hier dus twee sacramenten, nl. „den doop”, en het sacrament „*dandi baptismatis*”. Een priester heeft het *sacramentum ordinationis*. Zoo nu een priester afvalt, maar weer terugkeert, zoo heeft hij ook de *ordinatio* gehouden, want die is *indelebilis*. Ook buiten de kerk heeft men dus het *ius dandi baptismatis*.

Saamgenomen is er dus buiten de kerk al wat noodig is, een dans en een accipiëns.

Zoo nu iemand mocht beweren, dat die beide in kranken toestand zijn, zoo moet geantwoord, dat dit er niet toe doet, wijl de doop van God, en niet van menschen komt. Wanneer iemand woont in een kettersch dorp, zoo mag hij ook van een schismatisch priester den doop ontvangen, indien hij dat aanstonds noodig oordeelt, maar in geen geval mag hij zich bij de ketters aansluiten, maar bij de Catholieke kerk.

Om dit vol te houden moest Augustinus dringen naar de objectiviteit van

het sacrament, en het losmaken van alle subjectieve conditiën. Dit spreekt hij dan ook uit [Boek IV Benedictijner editie, uitgegeven te Venetië bij Bassanus, 1799, Deel XII, pag. 168<sup>a</sup>.] „Quantum arbitror, iam claret et liquet in ista quaestione de baptismo non esse cogitandum, quis det, sed quid det, aut quis accipiat, sed quid accipiat, aut quis habeat, sed quid habeat”, want dan zou men nooit zeker kunnen weten, of iemand gedoopt is of niet. Maar naar de objectieve kenmerken moet gezien, of de toediening van het water, en de aanroeping van God Drieëinig plaats heeft, met wezenlijke bedoeling om in de kerk in te lijven. En daarbij doen onopzettelijke errores aan de objectiviteit van den doop ook niets af, want dan zouden de boni fratres evenmin als de mali fratres den doop kunnen bedienen.

Die objectiviteit van het sacrament bepaalt zich intusschen tot het sacrament in se, en strekt zich niet uit tot de sacramenteele werking op den gedoopte, of op hem, die het avondmaal ontvangt. Het sacrament toch komt niet allen ten goede, die het ontvangen, maar alleen den uitverkorenen.

Wat nu zijn verhouding tot Cyprianus betreft, zegt hij, dat het Concilie van Nicaea hooger staat dan de Synodes van Carthago, en op het Concilie is de ketterdoop geldend verklaart. En God houdt vaak zijn waarheid voor doctores verborgen, opdat blijken zou, dat zij de genade van een nederige liefde bezitten, wijl zij de unitas der kerk niet hebben verbroken, en hun eigen gevoelen gevangen geven om de waarheid hulde te brengen.

In zijn denkbeelden werd Augustinus versterkt door het vast geloof aan de vrijmachtige uitverkiezing Gods. Zoo zegt hij „de Baptismo Lib. V §§ 38” : „In illa ineffabili praesentia Dei multi, qui foris videntur intus sunt, et multi qui intus videntur, foris sunt.” Het Corpus Mysticum Christi en de ecclesia visibilis dekken elkander dus niet. Onder de kettters zijn vele kinderen Gods, die den doop moeten ontvangen, en dientengevolge mogen ook de kettters den doop bedienen.

Evenwel is er toch een lacune in zijne redeneering overgebleven. Wanneer hij zegt, dat ook de mali het sacrament ontvangen, maar niet de gratia, zoo moet ook het sacrament zonder gratie sacrament zijn.

Bij Augustinus vindt men van de andere zijde toch weer een beschouwing omtrent het sacrament, die op de rechte lijn brengt. Hij bespreekt namelijk den finis sacramenti, en zegt dat dit quod ad finem moet beschouwd als vinculum societatis ecclesiae; het geloof van den enkele wordt in gemeenschap gebracht met de fides societatis. Maar nu zegt hij, dat dit moet onderscheiden van het sacrament quod ad essentiam. Dit is juist; maar hij laat die onderscheiding niet genoeg tot haar recht komen. Om een doel te bereiken, moet er iets in het wezen zelf aanwezig zijn. En in de essentie zelf vindt hij niet helder terug, dat de finis er van, vinculum societatis zijn moest.



Wat nu de verhouding tusschen het element en de gratia sacramenti betreft, zoo heeft Augustinus met groote kracht het denkbeeld van het signum ontwikkeld. Bij alles, zegt hij in de Doctr. Christ., moet worden onderscheiden tusschen signum et res. Signum est quod significat, res quod significatum est. Het sacrament is signum, dat een bepaalde gedachte bij ons opwekt; de gedachte zelf is res sacramenti. Daaruit volgt, dat Augustinus niet kan leeren een reële inhaerentie van de res in het signum. De res sacramenti is in God, het sacrament het *φαινόμενον*, dat er aan denken doet. Er is dus transcendentie van de gratie boven het sacrament, en niet immanentie. „Aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae” (Ep. 98, Cap. 2); en elders: „Sacerdos dat signum, Spiritus dat gratiam.”

Bij het bespreken van de wijze, waarop de Heilige Geest de gratia geeft, komt Augustinus op den finis sacramenti terug. Hij zegt, dat de Heilige Geest de gratia sacramenti niet geeft op zichzelf, maar in *communione sanctorum*. Het sacrament is dus alleen mogelijk, waar sancti zijn. Hij zet nu ook uiteen, hoe de Heilige Geest moet gedacht als inwonende in het Corpus Mysticum Christi, en gaande in hem, die in het lichaam van Christus wordt ingebracht.

Nu komt Augustinus ook tot de vraag, of God aan het sacrament is gebonden, of ook buiten het sacrament om diezelfde genade kan bewijzen. En hier antwoordt hij: Ongetwijfeld! God heeft voor zijn genadewerk bepalingen gemaakt, maar staat er zelf boven. Het sacrament is dus niet absoluut noodig tot zaligheid. Maar de mensch is wel gebonden aan den regel, door God gesteld. Waar het sacrament kan verkregen, maar niet wordt gezocht, daar is dit een bewijs, dat zoo iemand geen uitverkorene is. Maar kinderen, en verafwonende menschen, die ongedoopt sterven, gaan daarom niet verloren.

Hiermede glijdt Augustinus evenwel ongemerkt den verkeerden weg op. Hij stelt het eenigszins voor, als werd door den doop de wedergeboorte gewerkt, en de genade zelf toebedeeld. De doopsgenade wordt niet genoeg door hem gepreciseerd. Hij vergeet, dat de doop de wedergeboorte onderstelt. Nu eischt hij beslist het prae-requisiet des geloofs. Maar bij den kinderdoop geraakte hij in gelijke moeilijkheid, als later sommige Gereformeerden tegenover de Anabaptisten. Want bij de kinderen, meende hij, kon van geloof geen sprake zijn. „Parvulus, qui etsi fidem nondum habet in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, sacramentum salubriter participat (Epist. 98, Cap. 9). Door dezen misstap werd hij oorzaak, dat de Roomsche kerk nog verder afweek, dan hij zelf. Parvulus non habet fidem in cogitatione! Goed! Maar de antithese had moeten zijn: sed potest habere in potentia. Als hij zegt, dat het kind geen verkeerde cogitatio heeft, leidt hij ons in de verkeerde anthropologie der pura naturalia. Het kind wordt neutraal, noch goed, noch kwaad. Het sacrament verliest alle geestelijk karakter, wordt opus operatum.

In de Roomsche- en Luthersche kerk hield men aan dit verkeerde Schlagwort vast. Zoo er maar geen verzet in het bewustzijn van den mensch plaats heeft, zoo mag de doop bediend. Het sacrament wordt dus aan de cogitatio gehouden.

Een tweede beroemde formule van Augustinus, die ingang vond, is: „Contemptus, non delectus sacramentorum damnat.” Het *κρίμα* van 1 Cor. 11 neemt hij dus ook absoluut als eeuwig oordeel, niet als crisis sacramentalis. Dit kan natuurlijk niet. Oneerbiedigheid jegens het sacrament zou met zonde tegen den Heiligen Geest gelijk staan. Wel is de gedachte dezer uitdrukking waar, dat God niet aan het sacrament is gebonden, maar de mensch wel.

Een derde Schlagwort van Augustinus is: „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum:” of negatief „Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua?” Het element is τὸ φινόμενον, in God is de res, τὸ νοούμενον. De schakel tusschen die beide is de *λόγος*, het Verbum, dat scheppend optreedt in de creatie, in Christus vleesch werd, en nu in het sacrament optreedt. Dit heeft geen magisch effect, maar de priester is instrument. Zijn woord is het geven van een klank aan het Woord Gods. Als de priester spreekt, brengt het scheppende Woord Gods uit den hemel de actie teweeg. Luther had deze zelfde beschouwing als Augustijnner monnik.

De sacramenten van het O. V. stelde Augustinus niet op gelijke lijn met die van het N. V. De uitdrukking „sacramenta praevia” vindt men in begrip bij Augustinus terug.

„Sacramenta N. T. dant, salutem, et V. T. promiserunt Salvatore.” Maar dan staan die sacramenta praevia met de offeranden op ééne lijn, en komen dus niet tot hun recht. Dat voelde hij later, en daarom zei hij: als die sacramenten van het O. V. cum fide werden gebruikt, zoo gaven zij ook de gratia. Maar dan zijn de sacramenta praevia afhankelijk van de fides, en de sacramenten van het N. V. zouden op zichzelf sacrament zijn, afgescheiden van de fides dantis aut recipientis. Dan echter wordt het feitelijk verschil weggenomen.

Het sacrament van het O. V. doet hij dus niet tot zijn recht komen, of hij heft het verschil met de sacramenten des N. V. op.

Als resultaat van dit onderzoek krijgen wij dus, dat Augustinus de eerste is geweest, die het sacrament principieel heeft ontleed. De lijnen vindt men bij hem terug, die tot een goede beschouwing leiden kunnen, maar door sommige practische concessiën heeft hij de zuivere lijn omgebogen. Dit maakte, dat de Kerk de goede lijn losliet, en de ombuiging als regel aannam. De Hervorming moest de afwijkingen nagaan, de rechte lijnen opsporen, en wijl zij die doortrok, kwam ze tot een sacramentsbeschouwing, die hooger staat dan die van Augustinus. Trekt men de lijn, die van Augustinus tot de Reformatie loopt, door, zoo zal men niet licht van de goede opvatting afwijken.

### § 3. *De Middeleeuwen.*

Voor de Middeleeuwen is de hoofdquaestie voor het sacramenteel dogma een tweeledige :

1<sup>e</sup> de quaestie van de realistische opvatting der elementen.

2<sup>e</sup> de quaestie van het getal.

De Scholastieken begonnen weer in het begrip in te dringen, maar tot P. Lombardus treden deze twee momenten het sterkst op den voorgrond.

Wat nu de realistische opvatting der elementen betreft, zoo heeft Augustinus die opvatting wel teruggedrongen, maar niet krachtig genoeg om de realistische opvatting de kerk uit te helpen. Zijn zwakke punt was de kinderdoop, dien hij niet op de fides potentialis baseerde, maar op het „obicem non ponere.”

Reeds bij Tertullianus kwamen er al realistische uitdrukkingen voor, eveneens bij Cyprianus; en Optatus van Mileve was met bewustheid de realistische opvatting toegedaan. En hoewel er weinig schrijvers van invloed meer opstaan, toch heeft de practijk van de kerk, de neiging der volkeren, en de zin der gemeente de realistische opvatting meer door doen dringen. Dit kan voornamelijk worden verklaard door het overbrengen van de kerk uit het Oosten naar de realistische Romeinsche wereld. De zendelingen togen het eerst naar de castra Romanorum en hierdoor kreeg het christendom een Romeinsch karakter. Daarbij leidde de bekeering der Germaansche volken tot het stichten van tallooze kerken, wier ontwikkeling zeer laag stond. Men hechtte aan het uitwendige; en de realistische opvatting won veld.

De eerste van de kerkvaders, die met klem en bewustzijn dit gevoelen durfde doorzetten, was een monnik uit de 9<sup>e</sup> eeuw, Radbertus Paschasius. Voornamelijk van de monniken ging in dien tijd de ontwikkeling der wetenschap uit; de reguliere geestelijkheid had het veel te druk, om zich met de studiën in te laten. Gevolg hiervan was, dat niet de studiën het leven der kerk beheerschten, maar omgekeerd, de practische keuze der gemeente besliste voor de verdere ontwikkeling der wetenschap.

Paschasius nu was abt van het klooster van Corbie. Aan Karel den Kalen reikte hij een handschrift over, waarin hij de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus' vleesch en bloed in brood en wijn uiteenzette en verdedigde. Dit was een moedige daad; de formules van Augustinus had men nog steeds in het klooster nageschreven, en hiertegen trad nu Paschasius openlijk op. Tegen-

spraak bleef dan ook niet uit. Rabanus Maurus, Scotus Erigena en Ratramnus traden met ernst tegen hem op ter verdediging der Augustiniaansche uiteenzetting. „De Sanguine et Corpore Christi ad Carolum Calvum” werd tegen hem geschreven.

Maar steun vond Paschasius o. a. bij Hinkmar van Rheims, Haimo en Walafrid Strabo. En weinig tijd duurde het, of de opvatting van Augustinus was vergeten, de tegenstand gebroken en de leer der transsubstantiatie had gezegevierd. De realistische opvatting, die allengs verder gedrongen was, werd nu ook de opvatting der kerk.

De tweede quaestie, die van het getal der sacramenten, is niet minder van belang geweest. Ook hierin besliste de practijk der kerk. De geestelijkheid bekleedde allerlei postjes tegelijk, was factotum geworden; en daardoor was het maatschappelijk leven door een kerkelijk net overtrokken. Alle groote evenementen moesten opzettelijk kerkelijk worden geijkt. De vermeerdering van het getal der sacramenten ontstond dan ook niet uit dogmatisch besef, maar uit behoefte. Men had een kerkelijke acte in den doop, wilde er ook een als mensch mondig was, (confirmatio), bij het huwelijk, een om elk jaar het leven in te zetten (biecht), en een sacrament om het leven te besluiten (laatste oliesel).

Hoezeer de practijk heerschte, blijkt hieruit, dat men de monniks-, nonnen-, kluzenaars- en koningswijding ook tot een sacrament maakte. Het sacrament was niet anders dan de kerkelijke wijding van groote gebeurtenissen in het leven.

Leeft men nu in een onkerkelijken tijd, dan is het gevaar voor uitbreiding der sacramenten niet zoo groot; maar toen had men een overkerkelijken tijd, en de geestelijkheid moedigde dit aan krachtens haar hiërarchisch beginsel. Want de priester moest iets meer zijn dan een gewoon mensch; welnu, dit geschiedde door het sacrament der ordinatio. Gelijk men van heiden christen werd door den doop, zoo werd men van christen priester door de ordinatio.

Een tweede sacrament, even consequent uit het hiërarchisch beginsel afgeleid, was de confirmatio. Cyprianus had de eenheid der kerk gebaseerd in het episcopaat. Alle bisschoppen staan onder een, die *ἡ ἐπίσκοπος* is; en die is maar één, overal tegenwoordig, gerepresenteerd in de bisschoppen. De Roomsche kerk maakte hiervan gretig gebruik, wijl zij pretendeerde, dat de bisschop van Rome de eigenlijke *ἐπίσκοπος* was.

Om nu die eenheid te vindiceeren, moest de gansche kerk met den bisschop in verband worden gebracht. Nu kon een bisschop onmogelijk alle kinderen doopen, wijl de doop, noodig ad salutem, aanstonds plaats moest hebben. Daarom werd de doop in tweeën gesplitst. De priester diende den doop toe

in de *tinctio*, de bisschop moest de *unctio* en de *impositio manuum* doen plaats hebben. Deze taak van den bisschop nu werd later beschouwd als een afzonderlijk sacrament, de *confirmatio*.

Op gelijke wijze ontstond het sacrament van de biecht, oorspronkelijk uitsluitend bij apostaten in gebruik. De afvalligen werden niet op 'eenmaal weer in den schoot der kerk opgenomen, maar moesten zekere *gradus poenitentiae* doorloopen. Toen nu de vervolgingen ophielden, en de apostasie daarmede zich niet meer in den ouden vorm voordeed, breidde het begrip der biecht zich uit over allen. Ieder mensch deed wel eens iets, wat hem van de genade deed vervallen. Daarom gaf de priester op één grooten dag verzoening, waardoor men weder in vrede met de kerk kwam. De groote verzoendag in Israël werd het type, waarnaar men dit alles inrichtte.

Dit maakte het ontstaan van het sacrament van het laatste oliesel noodzakelijk. Na de biecht op pascha had men ook zonden bedreven, die verzoening vragden. Daarom moest vóór den dood de vergeving worden geschonken. Een *repetita confessio*, de herhaling van de biecht vóór het sterven trad met noodzakelijkheid hiermede het kerkelijk leven in.

Het sacrament des huwelijks is op logische wijze uit de *ordinatio* ontstaan. Toen men eenmaal de wijding der reguliere geestelijken had, vroegen ook de monniken en nonnen om een wijding. Maar nu kwam het burgerlijk leven en het huwelijk in een kwaden reuk, alsof het een oneerlijke zaak voor God was. Daarom werd ook het huwelijk in het heilige terrein opgenomen, en een sacramenteel karakter er aan gegeven.

Langs logischen weg is dus het zevental sacramenten in de Roomsche kerk opgekomen, alle uit het sacrament des doops, niet een enkel uit dat des avondmaals.

Nu is de vraag, hoe deze ontwikkeling van het getal sacramenten historisch is toegegaan? In het Oosten was die een andere dan in het Westen. Bij Joh. Damascenus heeft men nog een tweetal; maar vóór hem had zich de neiging al doen zien om het getal te vermeerderen. Het eerst in het werk, dat valschelijk den naam van Dionysius den Areopagiet aan het voorhoofd draagt, maar waarschijnlijk niet ouder is dan uit de 6<sup>e</sup> eeuw. Als sacramenten worden hierin genoemd: doop, avondmaal, vormsel, priesterwijding, monnikenwijding en lijkstatie (niet het laatste oliesel, maar de dienst op het graf). Later is diezelfde neiging voorgestaan door Theodorus Studita. Bij Hiob (13<sup>e</sup> eeuw) treft men het eerst een zevental aan. Toch is dit zevental bij hem nog niet identisch met dat der Roomsche kerk. De monnikenwijding treedt in de plaats van het laatste oliesel. (In het Oosten, waar de mystiek praedomineert, staan de monniken in hooger eere dan in het Westen. Vele Russen trekken zich eenigen tijd in

de kloosters terug, om in stille afzondering de gemeenschap met God te zoeken.)

In de Westersche kerk treden er sacramenten op *sensu speciali* en *sensu generali*. Maar uit de laatste schoven allengs eenige naar die van den eersten rang over. Toch bleef de onderscheiding tusschen *sacramenta praecipua* (doop en avondmaal) en de sacramenten *minora* langen tijd bestaan.

Nog in de 12<sup>e</sup> eeuw vinden wij doop en avondmaal als de twee voornaamste sacramenten genoemd. De synode van Aras (1025) zegt, dat er wel meerdere zijn, maar deze twee zijn de voornaamste. Evenzoo Lanfranc.

Intusschen heeft het hiërarchisch stelsel hierin een kentering gebracht, zoodat de sacramenten, die op de hiërarchie betrekking hadden, op den voorgrond werden gesteld. Het eerst komt dit streven bij Petrus Damiani aan het woord, die 12 sacramenten optelt. Maar het begrip sacrament is zeer zwevend bij hem. Het avondmaal noemt hij niet eens. Het karakter der hiërarchie woog veel zwaarder dan het heil van de ziel.

De eerste poging om het getal te fixeeren vindt men bij Hildebert van Tours, die negen sacramenten geeft, welke hij in twee classen van vijf en vier indeelt. De bisschop mocht ze alle bedienen, de priester slechts vier, nl. doop, avondmaal, laatste oliesel en de biecht (*vulgaria*). De vijf *episcopalia* (*ordinatio*, vormsel, kerkwijding, altaarwijding en de wijding der monniken) hadden geestelijk juist het minste belang, maar stonden veel hooger, wijl ze op het hiërarchisch systeem betrekking hadden.

Nu eenmaal het begrip van het sacrament zoozeer was verzwakt, dreigde het ook geheel te loor te gaan. De godvruchtige Hugo van St. Victor breidde het getal uit tot dertig, welke hij in drie classen indeelde, nl. in *sacramenta salutis*, *exercitationis* en *praeparationis*. De *sacramenta salutis* staan bij hem nog voorop, nl. doop, vormsel, avondmaal, kerkwijding (wjl de wereld in het booze ligt, moeten de daemonische krachten eerst verdreven, en het plekje grond voor den kerkbouw *sanctus* worden gemaakt). Tot de derde klasse rekende hij de priester- en altaarwijding enz. Onder de *sacramenta exercitationis* noemde hij o. a. het knielen, loopen met de kaars enz.

Zelf begreep hij, dat dit moeilijk stand houden kon. Daarom heeft hij in een later werkje, „*Summa sententiarum*,” het aantal teruggebracht tot vijf, nl. doop, vormsel, avondmaal, laatste oliesel en huwelijk. Dit vond zooveel bijval, dat dit denkbeeld langen tijd stand hield. Maar nu ontstond er een conflict tusschen het geestelijk en het hiërarchisch element. Door de *ordinatio* en *poenitentia* er bij op te nemen, wilde men de sacramentologie binden aan de hiërarchie. Daarom kwam men er toe een tweede reeks van vijf vast te stellen, nl. doop, vormsel, avondmaal, biecht en *ordinatio*. Zoo deed o. a. Kardinaal Robb. Pulleyn.

Het geestelijk en hierarchisch element werden tot verzoening gebracht door P. Lombardus, die het getal tot zeven bracht, nl. doop, vormsel, avondmaal, ordinatio, biecht, laatste oliesel en huwelijk. Intusschen bleef dit niet anders dan een dogmatische stelling, zonder kerkelijke autoriteit. Op de Lateraansynode in 1179 is de bepaling van een aantal nog zoo onzeker, dat de consecratio episcoporum als afzonderlijk sacrament werd aangenomen, en de sepultura naast het laatste oliesel werd gesteld.

Maar de ongekende invloed van P. Lombardus' „Liber Sententiarum”, en de autoriteit van Thomas van Aquino, die dit zevental sacramenten ook overnam, werd oorzaak, dat ook de kerk dit zevental overnam, en op het Concilie te Trente vaststelde.

Thomas Aquinas nam het getal zeven het eerst als gefixeerd en geeft daarvoor een bijzondere reden op. Hij toch brengt het getal zeven in verband met de zeven geesten voor Gods troon. (Summa Theol. Qu. 65, art. 1.)

De sacramenten, zegt hij, zijn ingesteld met een tweeledig doel, ter eere Gods en tot heiliging van den mensch. Van welk standpunt men ze ook beschouwt, zoo moet men beiderzijds tot het getal zeven komen.

Wanneer men den mensch als individu beschouwt, zoo krijgt men allereerst het sacrament des doops, direct na de geboorte. Komt hij tot mannelijke kracht, zoo heeft hij noodig het vormsel. Tot onderhouding dier krachten dient het avondmaal. Maar op den mensch werken verschillende invloeden van buiten; omdat hij zondaar is, heeft hij ter afwering van het kwade noodig de sanatio; welnu, hiertoe is hem gegeven de biecht; en om al het kwaad uit te bannen tegen de ure des doods dient het laatste oliesel.

Maar de mensch moet ook worden aangemerkt in samenhang met de maatschappij en met de kerk. En daarom zijn de beide andere sacramenten ingesteld, nl. huwelijk en ordinatio.

Keeren wij nu tot P. Lombardus terug, hij handelt over het sacrament in het 3<sup>e</sup> boek van zijn „Libri Sententiarum”, om daarna in het 4<sup>e</sup> boek meer nauwkeurig, eerst in genere, dan elk afzonderlijk, de sacramenten te bespreken. Bij het aangeven van het karakter, zegt hij, dat ze antidota zijn tegen de zonden, zoowel originale als actualia.

Op de vraag: quid sit sacramentum? antwoordt hij: sacrae rei signum, invisibilis gratiae, visibilis forma. Signum is, wat in onze gedachten een denkbeeld opwekt. Signorum vero alia sunt naturalia, alia data. Nu is elk sacrament wel signum, maar niet elk signum een sacrament. Het speciaal karakter van het sacrament is dit: „sacramentum nempe proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, et ipsius imaginem gerat et causa existat”.

Drie redenen geeft hij op, waarom er sacramenten zijn moeten. (In de confessie, die op dit punt iets te wenschen overlaat, vinden wij hiervan een zwakken naklank).

Ze zijn gegeven: 1<sup>e</sup> propter humiliationem. De mensch krijgt door een aardsch middel het geestelijke terug. Hij moet zich nu vernederen om door water en brood iets te ontvangen. „Etsi non ab illis, sed per illa a Deo”. De tegenwoordige Roomsche opvatting heeft hij dus niet.

2<sup>e</sup> propter eruditionem. God moet beginnen den mensch in zijn lagen staat te naderen, met zinnelijke dingen aanvangen, om hem het geestelijke te schenken. Geestelijk ingeleiden zouden dus het sacrament kunnen missen!

3<sup>e</sup> propter exercitationem. Wijn de mensch het liefst met uitwendige dingen bezig is, is het goed dat hij het sacrament ontvangt; zoo kan hij iets goeds doen, waar hij anders kwaad deed.

Het verschil tusschen de sacramenten van O. en N. V. geeft hij, in een breede verhandeling zoo aan: V. T. significat salutem, N. T. dat salutem. —

Van veel meer belang voor de idee der sacramenten is *Th. Aquinas*. Na de behandeling van het *Mysterium Verbi Incarnati* handelt hij over het sacrament in de 60<sup>e</sup> quaestio.

In „de sacramento in communi” beantwoordt hij de vragen: *Quid sit?* De *Necessitate*, de *Effectibus*, de *Causa* en de *Numero*.

Bij het „*Quid sit sacramentum?*” stelt hij weder 8 vragen; 1<sup>e</sup> of het een signum is? waarop hij bevestigend antwoordt.

Ten tweede: *utrum omne signum sacrum sit sacramentum?* Neen, de sacramenten hebben bepaald op den mensch betrekking, en wel ut eum sanctificent. Zon, maan en sterren zijn ook wel *signa sacra*, maar deze hebben niet betrekking op den mensch, maar op God.

Derde vraag: *Utrum sacramentum sit signum unius rei?* Hierop antwoordt hij, dat er drie dingen zich in deze *signa* afspiegelen; *a.* de *causa* (*Passio Christi*), *b.* *forma nostrae sanctificationis* (het water is symbool van het bloed van Christus, maar ook van de reinheid), *c.* *Ultima finis sanctificationis* (*vita aeterna*. Het water is beeld van den stroom des Levens, het avondmaal van de bruiloft des Lams).

Vervolgens vraagt hij, of het sacrament altijd een tastbaar element hebben moet? Dit eischt de aard van het sacrament, wijn iets geestelijks door het zinnelijke moet worden aangeduid.

Dan, of de res in het sacrament *determinata* moet zijn of willekeurig mag genomen? Hij antwoordt dat bij het sacrament in aanmerking komen de *cultus Dei*, waarbij wij ons moeten schikken naar God, en de *sanctificatio hominis*, waarbij God zich schikt naar ons. Nu staat het niet in onze macht,



hoe wij zullen geheiligd worden, maar in Gods macht. Daarom hebben wij de determinatie van God ontvangen.

Zijn zesde vraag is, of er woorden noodig zijn, die de beteekenis van het sacrament uitspreken? Ter beantwoording dezer vraag moet het sacrament weer worden beschouwd a parte Dei et a parte hominis. Wat het eerste betreft, zoo wijst het signum op het Verbum Incarnatum, en daarom moet ook het Verbum bij het sacrament uitgesproken. Wat het tweede aangaat, zoo bestaat de mensch uit ziel en lichaam. Het lichaam wordt aangedaan door den tastzin, de ziel door het gesproken woord.

Deze woorden, vervolgens, moeten zijn verba determinata, om de gissing en eigendunkelijkheid van den mensch te voorkomen.

Ten laatste vraagt hij, of men hier niets aan toevoegen mag. Hij antwoordt hierop onderscheidenlijk. Men moet onderscheiden 1<sup>e</sup> de bedoeling van hem, die de woorden uitspreekt, en 2<sup>e</sup> de beteekenis van die woorden. De bedienaar moet bedoelen orgaan van de kerk te zijn; doet hij dus opzettelijk er iets bij, om een anderen kerkelijken ritus in te voeren, zoo vernietigt bij het sacrament. Wat het tweede betreft, men moet zien of de wijziging der formule ook de beteekenis verandert. Indien er iets weggelaten wordt, dan ontbreekt de vereischte zin van het sacrament en heeft er geen sacramentsbediening plaats. Als b. v. een Ariaan doopt „in Nomine Patris Maioris et Filii minoris” zoo heft zulk een bijvoeging het wezen van het sacrament op. Maar geeft de bijvoeging geen verandering in den zin, zoo doet dat aan het sacrament niets te kort. Derhalve mag niets toegevoegd quod ad sensum, wel iets quod ad expositionem. —

Hierna komt hij op de necessitas sacramenti, welke hij behandelt in de beantwoording van vier vragen:

1 utrum sacramenta necessaria sint ad salutem humanam?

2 „ „ „ fuerint in statu rectitudinis?

3 „ „ „ fuerint in statu peccatoris ante Christum?

4 „ „ „ fuerint in statu peccatoris post Christum?

De eerste vraag beantwoordt hij bevestigend, en wel om drieërlei reden.

a. Sumenda sunt ex natura humana. Het is onze natuur eigen te beginnen met het zichtbare, om tot het geestelijke op te klimmen. Zoo is het ook der goddelijke Voorzienigheid waardig, om deze behoefte in de menschelijke natuur te bevredigen.

b. Door de zonde is de mensch gebracht onder de macht van het zinnelijke. Nu moet het geneesmiddel worden aangebracht daar, waar de kwaal zit; dus moeten er zichtbare geneesmiddelen zijn.

c. Ex studio actionis humanae. De mensch, die in het zweet werkt, houdt

zich bezig met het corporeele. Nu zou hij zich geheel hieraan moeten ontrukken, zoo hij alleen geestelijke toespraak ontving.

*Gratia Dei sufficiens est causa salutis humanae.* De sacramenten zijn dus niet absoluut noodig, maar God geeft de genade op een wijs, die het betaamt. Daarom zijn ze noodzakelijk van 's menschen zij, maar niet van Gods zijde.

In de tweede plaats: *passio Christi sufficiens causa est humanae salutis*; maar daaruit volgt niet, dat de sacramenten niet noodzakelijk zouden zijn, omdat de werking van het sacrament niet een nieuwe is, maar alleen kracht oefent tengevolge van de *passio Christi*.

Op de tweede vraag zegt hij, dat de medicijn alleen voor den zieke is; welnu, het sacrament is een medicijn; dus was het in den staat der rechtheid niet noodig. Maar het huwelijk, ook een sacrament, was reeds vóór den val ingesteld. Dit was toen evenwel nog niet een sacrament, maar een natuurlijke zaak. Zijn conclusie is, dat er voor den val geen sacramenten waren. Hierin spreekt hij zich zelf tegen, wijl hij gezegd heeft, dat de menschelijke natuur het sacrament vereischt.

Op de derde vraag is zijn antwoord eveneens bevestigend. Maar, vraagt hij waaraan ontleenden de sacramenten toen hun kracht, daar toch Christus nog niet gestorven was. Nu onderscheidt hij tusschen de *causa causans* en de *causa finalis*. Onder het O. V. had men alleen de *causa finalis*, welke was de afschaduwing van de *passio Christi*. Ook de geloovigen van den ouden dag zijn gerechtvaardigd gelijk wij, door het geloof in Christus, die toen komen zou. Hij stelt, dat de zonde steeds meer uitgebroken is. Daarom was eerst de wet op Sinaï noodig. Vóór dien tijd hadden de sacramenten nog niet een bepaald voorschrift, maar na dien tijd zijn ze scherper gefixeerd.

In Qu. 62 bespreekt hij het effect van het sacrament, waarbij hij zes vragen stelt:

1<sup>e</sup> of de sacramenten *causae gratiae* zijn?

2<sup>e</sup> of de sacramenteele genade iets aan de grondgenade bijvoegt?

3<sup>e</sup> of het sacrament zelf de genade in zich besluit?

4<sup>e</sup> of er in de sacramenten een zekere *virtus* is, om zelf de genade te veroorzaken?

4<sup>e</sup> of deze *virtus* vloeit uit de *passio Christi*?

6<sup>e</sup> of gelijke kracht ook kan toegekend aan de sacramenten van het O. V.?

Zeer juist stelt hij deze gedachte voorop: Wat Gode alleen eigen is, mag niet aan een schepsel worden toegekend. *Causare gratiam est proprium Dei*, dus de sacramenten veroorzaken op zich zelf de genade niet.

Nu zegt Augustinus: *sacramentum cor abluit, igitur gratiam causat*. Maar anderen, zegt hij, willen, dat ze geen *causa gratiae* zijn, maar dat God, onder

het gebruik van het sacrament, de genade in het hart werkt. Daarom onderscheidt hij tusschen de *causa principalis* en de *causa instrumentalis*. Nu zijn de sacramenten *causae gratiae*, sed *instrumentales*. De *causa principalis* geeft de genade, maar door het door Hem daartoe ingesteld instrument.

Ter beantwoording der 2<sup>e</sup> vraag, zegt hij, dat de genade in haar wezen zich richt op de essentie der ziel; maar het sacrament richt zich op eenige vermogens, die tot het leven van den christen behooren. Gelijk de *charismata* aan de grondgenade nog iets toevoegen, om een heilige actie teweeg te brengen, zoo voegt de sacramentsgenade ook iets toe aan de grondgenade en aan de *charismata*, om het doel van het sacrament te bereiken.

Nu stelt hij de vraag of de genade besloten is in de elementen? Hugo van St. Victor had gezegd, dat God de arts is, de *gratia* het medicijn, de priester de ziekenverpleger, het sacrament het glas, waarin de medicijn zich bevindt. Hij neemt dus geen organisch verband tusschen de elementen en de genade, evenmin als dit is tusschen het fleschje en de medicijn.

Th. Aquinas zegt, dat de genade op tweeërlei wijze in het sacrament is, 1<sup>e</sup> bij wijze van teeken, 2<sup>e</sup> zooals het gevolg in de oorzaak besloten ligt. Maar deze *virtus* is niet in het sacrament als zoodanig, maar wordt er expresselijk ingebracht. De werker is God. Gelijk de houthakker door de kracht van zijn arm met de bijl het hout klooft, waarbij de arm *instrumentum animatum*, de bijl *instrumentum inanimatum* is, zoo is ook Christus als het ware de arm Gods door wien Hij het sacrament als de bijl het doel doet bereiken. Door de *passio Christi* krijgen de sacramenten hun effect.

In Qu. 63 vraagt hij, of de sacramenten een karakter meedeelen? De Roomsche kerk leert, dat de doop en de *ordinatio* een *character indelebilis* meedeelen. Evenals een muntstuk waarde heeft door het stempel, zoo krijgt de christen van Christus ook een *character*, met een dubbele zijde: *recipiens* en *tradens*. De doop is het stempel, dat recht geeft om de genade te ontvangen, de *ordinatio* om anderen de genade mee te deelen. Omdat dit *character* voor ieder zichtbaar zijn moet, bestaat het in het uitwendige. De genade kan men verliezen, maar dit *character* nooit. Een geordend priester kan worden ontzet, maar zijn *ordinatio* nimmer verliezen. Hierin ligt deze waarheid, dat het oordeel over een gedoopte anders zal zijn, dan over een, die den doop niet ontving.

Op de vraag nu, of het sacrament een onderscheidend merk van Christus is, zegt Aquinas: Ja, het doet het veldteeken van Christus dragen (cf. *confessie*).

Deze *quaestie*, die niet zoo gemakkelijk was op te lossen, was de verhouding van de sacramenten tot het geloof. De Roomsche kerk en de scholastiek hebben steeds het sacrament willen voorstellen als *opus operatum*, wat destijds beteekende, dat God alleen de Werker is, en de mensch er niets af- of toedoet. Hiermede

is de quaestie van de verhouding tot de fides zeer na verwant. Zoo men leert, dat men door het geloof iets aan het sacrament toedoet, zoo reikt men Pelagius de hand. Een andere vraag is, of de fides niet geprepareerd wordt? Ware Rome er bij gebleven, dat het geloof eene gave Gods is, zoo zou ze niet op den doolweg geraakt zijn. Maar het geloof werd voorgesteld als de daad van een mensch, gelijk hij actualiter in het geloof opereert. Het stellen van de geloofsconditie, het geloof, dat de mensch zelf werkt, maakte de sacramentsgenade van den mensch onafhankelijk. Rome maakte de fides los van het sacrament. De scholastiek wierp zich op een, door Augustinus zeer ongelukkig gekozen woord (*obicem non ponere*) en maakte hiermede het sacrament los van het *praerequisitum* des geloofs.

Daarbij openbaarden zich twee richtingen; de eene bleef bij de volwassenen het geloof nog *praerequisiteeren* (Th. Aquinas b.v.). Maar nu kwam het er op aan, wat men onder geloof verstond? Men maakt dit onderscheid: *infans obicem non ponit, adultus obicem removet*. Het geloof werd dus een daad van den natuurlijke mensch.

De Scotisten en Biel gingen nog verder. Ze maakten het sacrament los van alle dispositie der ziel; het sacrament werd puur *opus operatum*.

Deze twee meeningen bleven stand houden tot het concilie van Trente. In de dagen der Reformatie stonden de Roomsche doctoren in twee groepen nog tegen elkander over. En de oorspronkelijke bedoeling bij de uitdrukking *opus operatum* liet men glippen, door practisch te zeggen: De priester doet het: hij heeft een brevet om op magische wijze de sacramentsgenade toe te dienen.

Bij Bellarminus vinden wij een laatste poging, om het ideëele en spiritueele karakter te handhaven. Hij eischt het geloof in *adultis, non in infantibus*. Maar, zegt hij er bij: „er wordt wel fides geëischt, maar niet de fides salvifica.”

Deze stand van de sacramentele quaestie is van Roomsche zij het eerst behandeld op het concilie van Florence; maar eerst op het concilie van Trente in 1547 zijn er eenige bepalingen kerkelijk gesanctioneerd.

Ze zijn: 1<sup>e</sup> Geanathematiseerd wordt een iegelijk, die loochent, dat er zeven sacramenten zijn.

2<sup>e</sup> Deze sacramenten zijn niet alle van gelijke waarde, maar *diversa in dignitate*.

3<sup>e</sup> De sacramenten zijn noodzakelijk. Evenwel staat het sacrament in *voto* met het sacrament zelf gelijk.

4<sup>e</sup> *Sacramenta continent et exhibent gratiam ei, qui obicem non ponit.*

5<sup>e</sup> *Per ea Deus dat gratiam omnibus, qui digniter accipiunt.*

6<sup>e</sup> De sacramenten werken *ex opere operato*.

7<sup>e</sup> Doop, vormsel en *ordinatio* geven een *character indelebilis*.

8<sup>e</sup> Het recht van de bediening der sacramenten is onderscheiden naar hun aard.

9<sup>e</sup> De inwendige gesteldheid van den bedienaar doet aan de geldigheid van het sacrament niet af.

10<sup>e</sup> De bedienaar moet de intentie hebben orgaan van de kerk te zijn.

11<sup>e</sup> Per sacramenta omnis vera iustitia incipit vel augetur, vel reperatur.

In het laatst van de Middeleeuwen is er toch een reformatische oppositie gekomen, eenerzijds van mannen als Gerson, Clemangis e. a.; anderzijds van Wickleffe, Huss, Wessel Gansfort e. a., die minder nadruk legden op het zuiver houden der kerkelijke positie. Gerson en de Mystieken, die het discursieve missen, getuigden wel tegen misbruiken, drongen aan op het heilig houden der sacramenten, maar hadden geen sacramentsbeschouwing. De oppositie, door Wickleffe en Hus tegen de bestaande sacramentsleer gevoerd, is bevreemdend. Wickleffe leerde uitdrukkelijk een zevental, eveneens Huss, die ook voor de transsubstantiatie pleitte. Wel leggen ze nadruk op het praerequisiet des geloofs, maar niet meer dan Th. Aquinas dit had gedaan. De strijd van Huss liep meer bepaald over het onthouden van den beker aan de leeken. Ook Wessel Gansfort gelukte het niet, het vitium originis aan te tasten; toch is er bij hem een praeludium van den strijd, dien Luther voeren zou. Hij verzette zich tegen de Scotistische opvatting van het opus operatum, en ook tegen de voorstelling der manducatio oralis, alsof men Christus door den mond naar binnen slikken zou.

Zelfs bij Luther vinden wij in den eersten tijd nog geen omverwerping van de bestaande sacramentsidee. Zijne uitlatingen komen vrij wel met die van Th. Aquinas overeen. De biecht, ordinatio, het sacrament der stervenden handhaaft hij nog. De Augustana zelfs houdt nog vast aan drie sacramenten, ja gebruikt zelfs nog het woord „mis”. Luther brak met Rome, wjl hij inzag, dat de kerk niet zalig maakt; maar stond hij in het centrum als reformator, in de peripherie was hij aanvankelijk nog op Roomsche standpunt.

Vandaar dat het optreden van Calvijn enorm van dat van Luther verschilt. Maar vergeten wij niet, dat toen de eerste worsteling reeds tot het verleden behoorde, en er een drang was ontstaan, om van uit het centrum het gansche theologisch terrein te reformeeren. Luther, die minder dogmaticus was, moest van stap tot stap voortschrijden; en toen de bres was gemaakt, trad Calvijn eerst op, staande op Luthers schouders. Een meten van beiden met een zelfde maat zou zeer onbillijk zijn.

#### § 4. *De Reformatie.*

Het centraal verschil tusschen de Reformatie en de traditioneele kerk van toen lag in de beschouwing der verhouding, waarin de ziel tot God staat. Elke doling in de kerk moet van uit dit oogpunt worden beschouwd. Wat dan ook in de Reformatie plaats greep, was het inzien van een fout, die in deze beschouwing was ingeslopen, en een poging om die te herstellen. Wij zullen zien, hoe dit den Gereformeerden verreweg het best is gelukt.

De samenhang, die er tusschen de sacramentsleer en de belijdenis aangaande de verhouding van den mensch tegenover God is, is niet rechtstreeksch, maar door de schakel van de kerk gaande. Nu is de vraag, hoe die nexus in de traditioneele kerk geweest was, en hoe die door de Reformatie werd gesteld. De foutieve voorstelling, die toen in de kerk heerschende was, was aan Augustinus ontleend, welke hierin feil ging, dat alle nexus tusschen God en de ziel door middel van de kerk tot stand kwam. De kerk werd, als een geleidraad, tusschen God en de ziel ingeschoven. Hieruit vloeide reeds voort, dat het kerkbegrip genomen werd buiten de individuën om; de kerk moest onafhankelijk van de fideles kunnen bestaan. Logisch gevolg was, dat de kerk werd beschouwd als *ecclesia representativa* in haar hierarchie; en zou nu die kerk, die in haar priesterschap handelend optrad, het heil aanbrengen aan de ziel, dan moest de hierarchie den noodigen voorraad heilsmiddelen van God ontvangen hebben, en de praescripten, hoe die moesten aangewend. Het sacrament werd door deze voorstelling iets, wat tusschen den priester en de enkele personen werd afgehandeld, zoodat de persoon alleen door middel van den sacerdos met het heilige in gemeenschap kwam.

Zoo ontstond de behoefte, om alle willekeur van den sacerdos weg te nemen. Hij mocht alleen hand van de kerk zijn, aangesloten aan de geestelijke batterij der kerk, en ook aan de personen. Alzoo moest het sacrament zuiver objectief worden opgevat, moest het alleen in het zichtbare worden gezocht, en zoo kwam men er toe om te zeggen, dat in die elementen de geestelijke zaak inzate.

Een volkomen consequent stelsel heeft Rome dus. In den hemel woont God met zijn heilschat, op aarde menschen. Om met hen relatie te hebben sticht God de kerk, als intermedium. Om handelend op te treden heeft de kerk haar sacerdotium, om de schatten der kerk aan de menschen mee te deelen. En

wijl die priesters in de kerk moeten geïncorporeerd, ontvangen zij de ordinatio, waardoor zij orgaan van de kerk worden. Het sacrament is de 'geleid-draad tusschen den priester en de personen, genomen in den meest objectieven zin van water, brood en wijn. Maar om niet tot fetischisme te vervallen, is transsubstantiatie dier elementen noodzakelijk. In die uitwendige zaken wordt de res coelestis medegeedeeld.

Zoo is er een relatie tot stand gekomen, maar geen plaats voor de rechtstreeksche werking van God op de ziel overgelaten.

Onzinnig is het dus allesbehalve. Maar alles hangt nu af van de vraag, of het goed gezien is, dat de kerk als intermedium moet genomen en er geen rechtstreeksche werking Gods op de ziel buiten de kerk is?

De Reformatie heeft haar standpunt genomen, door de juistheid van die stelling te loochenen. De gemeenschap Gods met de ziel is niet alleen mediaat, maar ook immediaat. „Tum immediata, tum mediis interpositis Deus cum anima agit” zegt Calvijn (Inst. Lib. IV).

Een geheel andere sacramentsbeschouwing is hiervan het gevolg.

#### A. Luther.

Luther heeft den strijd doorgemaakt, wijl hij een antwoord heeft gevonden op de vraag: Hoe word ik rechtvaardig voor God? Wijl de kerk hem niet helpen kon, heeft hij haar veroordeeld. Experimentaliter heeft hij toen gevonden, dat alleen het geloof den vrede met God teruggaf.

Aan het sacrament dacht hij toen nog niet; maar toen hij eenmaal tot de overtuiging was gekomen, dat de kerk niet het orgaan is, om met God in gemeenschap te komen, moest hij ook wel tot eene andere opvatting van het sacrament geraken.

Drie perioden zijn er bij Luther waar te nemen in zijne beschouwing van het sacrament.

In de eerste stond hij nog tamelijk op Roomsche standpunt. Maar het besef kwam bij hem tot helderheid, dat ook hierin verandering moest gebracht. In deze periode, die loopt tot 1520, bestaat alle hervorming hierin, dat hij het geloof op den voorgrond stelt.

In de tweede periode, tot 1524, herneemt het verbum bij hem zijn plaats in het sacrament. Door het optreden der Zwickausche profeten, kwam hij tot het aannemen der ordinatio, om weer een band met de kerk te krijgen.

Zijn eerste standpunt was sacramentvernietigend. Door zijn thesis: „iustificatio sola fide”; ik als persoon sta rechtstreeks met God in gemeenschap, had hij moeten komen tot de dwaling der Kwakers en Spiritualisten, die alleen den

Heiligen Geest als mediator nemen, en al het andere verwerpen. Het sacrament is volkomen nutteloos.

Nu wierp Luther, die als monnik jaren lang streng plichtmatig geweest was, daarom het sacrament niet ter zijde. Dit deden later de Zwickauer profeten, die de lijn, door Luther eerst getrokken, consequent hebben doorgetrokken. Nu en dan had hij zich op gelijke wijze als deze dwaalgeesten uitgelaten. Zoo had hij bijvoorbeeld geschreven: „Wer nicht getauft sein will, der lasse es anstehen.” „Wer nicht das Sacrament empfangen will, der hat seine Macht von Gott, und wer es empfangen will, hat auch seine Macht von Gott.” Het sacrament maakte hij dus afhankelijk van 's menschen wil. En zoo iemand, die het sacrament niet noodig heeft, hooger staat dan de zwakke broeder, die het ontvangen wil, zoo moet deze leer wel op volkomen sacramentsvernietiging uitloopen.

Toch heeft Luther een poging gewaagd, om zijn standpunt van het sola fide in overeenstemming te brengen met de sacramenten. Hij zei namelijk, dat het sacrament een mysterie is, niet wijl er op zich zelf iets geestelijks in zijn zou, maar wijl men het gelooft. „Dasz ist im Sacramente, wasz das Glaube im Sacramente deutet.” En aan Cajetanus schreef hij: „Ecce, baptismus abluit non quia fit, sed quia creditur abluere.” Maar ook deze poging is mislukt. Niet God doet een actie in het sacrament, maar de mensch door zijn geloof. En ook kan ik zoo op mijn kamer het sacrament bedienen, en hetzelfde gelooven.

[Men houde in het oog, dat er in deze periode bij Luther een groote verwarring plaats had tusschen het zaligmakend- en het wondergeloof, gelijk nog bij vele Ethischen. Zoo men waarachtig in het geloof staat, zoo geschiedt wat men in het geloof beveelt. Gelooft men in de werking van den doop, dan ook wordt de berg der zonden van het kind opgenomen en in de zee geworpen.]

In deze 1<sup>e</sup> periode heeft Luther geen hoogere voorstelling van doop en avondmaal dan deze: de kerk is als een stad met burgers, wier namen zijn geschreven in het poorterboek. Welnu, de doop is de inschrijving, het avondmaal een bijeenkomst der poorters, waar hunne rechten worden erkend en uitgeoefend.

Reeds in 1520 kwam er in deze beschouwing een groote ommekeer. Het geloof werd voorwerp van zijn denken; het wondergeloof ging hij van het zaligmakende onderscheiden. Het geloof was nu voor hem een „iurare in Verbum”, „das Wort zu glauben”. Hij legde dus de copula tusschen het geloof en het woord. Maar ook dit moest uitloopen op de vernietiging van het sacrament. Als het „iustificari per fidem in sacram scripturam” een en al wordt, zoo blijft er voor het tweede genademiddel, het sacrament, geen plaats meer over. Daarom heeft Luther het sacrament met het woord willen verbinden



door te zeggen, dat ook het sacrament het Woord Gods was „per figuram”, gelijk de Heilige Schrift dit „per scripturam” is.

Het sacrament was dus goddelijke beeldspraak, iets wat God ons vertoont, om ons daardoor toe te spreken. Het Verbum Dei ligt er in, wat in de Heilige Schrift geschreven staat, en zoo iemand dit gelooft, ontvangt hij het sacrament.

Wanneer ik preek, zegt hij, komt Christus door mijn woord in uw hart; mijn woord is vehikel om Christus nach Leib und Seele zu haben. Eveneens komt Christus in u door het gebruik der sacramenten. (De consubstantiatieleer verschilt hier nog veel van).

Door deze voorstelling was een element ingedragen, waarmee te vorderen was. Hij naderde tot het „mediis interpositis”. De Neo-Kohlbruggianen gaan uit van een gelijke stelling, als Luther hier poneerde; namelijk dat de relatie per Verbum wordt vermittelt, gelijk Rome zegt: per ecclesiam. Op mystieke wijze heeft dit plaats. Christus sluipt in het woord, en komt daardoor in de geloovigen.

Een poging waagde Luther dus om van uit het „sola fide” het sacrament te redden. Daartoe determineerde hij de fides nader als fides in Verbum, en gaf hij aan het Verbum een sacramenteele beteekenis.

Zijn fout was, dat het Woord en het sacrament hierdoor eiusdem generis waren gemaakt. Het sacrament was woord, en het woord was sacrament; en wyl het Woord hooger werd gesteld, verviel het sacrament vanzelf. Wanneer twee dingen hetzelfde effect hebben, heb ik maar een van beide noodig. Daarom komt het er ook zoo op aan, duidelijk te maken, dat men door het sacrament een genade ontvangt, die men niet per medium Verbi kan verkrijgen. Dat Luther hierin misging, komt onder anderen uit in de woorden: „Men kan ons de sacramenten ontnemen, maar de kracht en genade ervan moeten ze ons geheel laten.” Geheel het spiritualistische stundpunt.

Wat nu de laatste periode betreft, zoo zien wij, dat tweeërlei op Luther van invloed is geweest: 1<sup>e</sup> dat hij persoonlijk veel waarde hechtte aan de sacramenten, en zijn natuur tegen het spiritualistische zich aankantte; 2<sup>o</sup> de booze consequentie, door Schwenckfeldt en de Zwickausche geestdrijvers uit zijn eigen principiën afgeleid.

Nu Luther op het standpunt stond, dat het sacrament goddelijke beeldspraak was, moest het hem ook duidelijk worden, dat het Woord en het sacrament niet op gelijke lijn liggen. Volgens zijn voorstelling zou een bijbel met platen hetzelfde effect hebben als het sacrament. Maar nu leefde in Luther de overtuiging, dat het Woord als een actieve gedachte tot den mensch kwam, als een kogel met buskruitdruk. Zoo nu ook, meende hij, gaat er van het sacrament geen actie uit, of de Heilige Geest moet met stuwkracht die beeldspraak tot onze ziel brengen.

Gesteld dat het zoo ware, zoo deed het sacrament nog hetzelfde als het Woord.

Is het Woord volmaakt, zoo is er geen ratio sufficiens voor het sacrament; is het sacrament wel noodig, dan is de Schrift non sufficiens.

Dit gaf Luther de overtuiging, dat er een ratio sufficiens voor het sacrament zijn moet; dat het sacrament doet, wat het Woord niet doet; met andere woorden, dat het een gratia specialis is. Ook Calvijn heeft deze gedachte tot een zuivere voorstelling gebracht; in de latere uitgaven zijner Institutie komt dit denkbeeld al meer en meer op den voorgrond te staan.

Luther nu ging zich bewegen op het standpunt van Th. Aquinas. Gelijk de Heilige Geest door het Woord werkt, werkt Hij ook door het sacrament. Deze beide heeft hij gecombineerd; het pantheïsme, dat in de transsubstantiatie van Rome zijn triumpf had gevoerd, drong ook de Luthersche kerk binnen. Het stoffelijke werd met het geestelijke vermengd. De geestelijke genade zou zich vermengen met water, brood en wijn. Ja zelfs gaat Luther tot achter Aquinas, tot op Hugo van St. Victor terug. Had Thomas geleerd, dat de genade door het sacrament stroomt, gelijk de electriciteit door den draad. Hugo meende, dat ze in de elementen in was, gelijk medicijn in een fleschje. Deze theorie nam Luther over. De gratia zit in de elementen zelve. Wel blijft wijn wijn, brood brood en water water; maar dan toch in, sub et cum. In elementis gratia inest. Door mijn mond komt Christus in mijne ziel. Manducatio oralis!

Luther vond dus een ratio sufficiens voor het sacrament, maar toch zag hij nooit in, hoe het sacrament een bijzondere genade meedeelen kan, of hij moest aan het Woord hebben te kort gedaan.

Dit neemt niet weg, dat ook in deze nieuwe phase Luther steeds bleef vasthouden aan het denkbeeld van de obsignatio, van het onderpand en zegel, dat de sacramenten zijn „zegelen”. Maar deze voorstellingen kwamen bij hem in conflict. Het Woord Gods is een diploma, dat geldigheid krijgt door het zegel, dat er wordt aangehecht. Maar dit moet de Koning doen, want een zegel, dat ik er zelf aanhang, geeft mij niets. Dit drong en Luther en Calvijn er toe, om het zegel te nemen als een Zegel Gods, wat Zwingli nooit heeft ingezien. Luther stelde dus ook de actio Dei in het sacrament op den voorgrond; maar, — en dit was zijn fout, — de actio, die hij stelt, superabundat. Want, wordt het een magisch middel om genade te doen toestroomen, zoo is het niet een zegel meer, maar een middel om te geven. In plaats van een bewijs, het zegel te geven, dat er een som gelds gedeponeed ligt, laat hij de som uitbetalen.

De poging, door hem aangewend, om de gratia sacramentalis te specialiseeren bestond hierin, dat hij zeide: „Wij bestaan uit ziel en lichaam; daaraan beantwoorden het woord en het sacrament; het woord voor de ziel, het sacrament voor het lichaam. Het sacrament is er dus om in ons lichaam de

mogelijkheid van de wederopstanding des vleesches voor te bereiden". Diep gevaarlijk is deze leer, nog door vele Ethischen voorgestaan. Luther laat dan ook bij het avondmaal geen gemeenschap oefenen met den Christus crucifixus, maar met het corpus glorificatum, dat omnipraesent in het lichaam van ons zou ingaan, om onze glorificatie voor te bereiden.

Het voert naar de Apocalyptische, Theosophische Vermittlungsleer, vroeger door Böhme, nu door Gunning e. a. vertegenwoordigd.

De officiële stukken der Luthersche kerk laten zich op de volgende wijze over de quaestie uit :

*Apologia Confessionis Augustanae. Art XIII.* „Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae." Derhalve nemen ze drie sacramenten aan. Verder wordt hier geheel het standpunt van Luther in zijn tweede periode ingenomen: „Et corda simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem, sicut ait Paulus: Fides ex auditu est. Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus. . . .

*Articuli Smalcaldici. Pars III. Art. V.* „Baptismus nihil est aliud, quam verbum Dei cum mersione in aquam, secundum etc."

En in de transsubstantiatie wordt alleen dit veroordeeld, dat de Roomsche kerk leert, dat brood en wijn ophouden dit te zijn. Art. VI: „De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, quae fingunt panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam, et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere".

*Catechismus Minor. IV.* De doop werkt de wedergeboorte, nl. het verbum Dei in et sub aqua. Qui potest aqua tum magnas res efficere? Aqua certe tantas res non efficit, sed verbum Dei, quod in et cum aqua est, et fides, quae verbo Dei aquae addito credit. Quia aqua sine verbo Dei est simpliciter aqua et non est baptismus, sed addito verbo Dei est baptismus, hoc est, salutaris aqua gratiae et vitae et lavacrum regenerationis in Spiritu Sancto".

En over het Sacramentum altaris, VI. „Sacramentum altaris est verum corpus et verus sanguis Domini nostri Jesu Christi, sub pane et vino, nobis Christianis ad manducandum ac libendum ab ipso Christo institutum".

*Formula Concordiae, II. Pars VII. 63.* „Altera vero manducatio corporis Christi est sacramentalis, et ore fit, quando in sacra coena verum et substantiale corpus et sanguis Christi ore accipiuntur atque participantur ab omnibus, qui panem illum benedictum et vinum in coena dominica edunt et bibunt." . . . „Impii vero idem corpus et eundem sanguinem Christi etiam suo ore, sed ad

iudicium et damnationem sumunt." En 69. „Quare tota erudita et pia antiquitas (secundum haec verba institutionis Christi et explicationem Pauli) expresse at cum tota catholica ecclesia magno consensu docuit, quod corpus Christi non tantum spiritualiter fide (quod etiam extra usum sacramenti fieri potest), verum etiam ore non modo a credentibus, sed et ab indignis, infidelibus hyprocritis, nomine duntaxat christianis, accipiatur". De meest ongeloofige eet dus het ware lichaam en bloed van Christus. —

### B. Zwingli.

Wijl de ontwikkeling bij Zwingli ook geheel zelfstandig was, ligt het voor de hand, dat hij gemakkelijk doolwegen opging.

Ook nu moet gevraagd: Hoe dacht Zwingli zich de verhouding tusschen God en den mensch? Het ligt voor de hand, dat de reformatorische beweging, die reageerde tegen de kerkelijke traditie, eerst alle media overbodig achtte. Bij Zwingli zien wij dan ook hetzelfde als bij Luther in zijne eerste periode, dat hij de verhouding tusschen God en den mensch alleen immediaat neemt, maar kwam Luther van dit standpunt terug, Zwingli bleef er bij volharden en trok de lijn consequent door. Daarbij deed zijn eigen gemoedsstemming hem weinig waarde hechten aan het sacrament. Zwingli moest worden of rationalist, of geestdrijver. Het verschil toch tusschen deze beide is alleen dit; de rationalist zegt, dat de gemeenschap tusschen God en den mensch naturaliter gaat, de geestdrijver supranaturaliter. Nu was Zwingli krachtens zijn aanleg rationalistisch, en dit hield hem van geestdrijverij terug.

Zijn standpunt was streng deterministisch, monistisch. God had bepaald, wie Hij zaligen zou; en aan die personen deelde God aan ieder op zijn tijd de kennis daarvan mee, en wrocht in hen de werkzaamheid, dat ze daaraan geloofden. Het geloof was voor hem dus alleen de geloofsverzekering, dat men uitverkoren is. Het Woord liet hij er ook wel bij komen, maar dit was niet beslist noodig. Plato en Socrates waren zoowel uitverkorenen als Augustinus. Ze hadden een directe gemeenschap met God, waartoe geen middelen noodig zijn; ze hadden de verzekering, en dit was al wat zij behoefden.

Nu spreekt het vanzelf, dat Zwingli aan het sacrament niet de minste kracht toekende. Alle genade ging buiten het sacrament om. Een verzekering daarin van Gods zijde zou dwaasheid zijn, wijl men die verzekering reeds bezat; het dient alleen als getuigenis van 's menschen zij tegenover anderen.

Drieërlei standpunt kan men dienaangaande innemen.

Daarvan koos Luther dit: dat God alleen betuigt en verzekert in het sacrament.

Calvijn: dat er in het sacrament een betuiging is van God en van ons.

Terwijl Zwingli alleen een betuiging wilde van 's menschen zij.

In zijn „*de falsa et vera Religione.*” Zürich 1832. Dl 3 pag. 228 zet Zwinli in een kort stukje zijn sacramentsopvatting uiteen. Het woord „sacrament” wil hij geheel weg hebben, omdat men daarin iets mystieks zou willen zoeken, terwijl het toch iets zeer gewoons is. De reden, die hij hiervoor opgeeft, is deze: de sacramenten kunnen onmogelijk de zonde vergeven, want dit alleen kan God doen (tegenover Rome). Anderen, zegt hij, willen er teekenen in zien, die den mensch moeten verzekeren „*quae interius fiunt*”, alsof iemand verzekering krijgen moest van wat in hem geschied is, op het oogenblik, dat hij met water wordt overgoten. Zulke menschen weten niet, wat geloof is; het is geen scientie, noch imaginatio, maar een verzekering, die medegedeeld wordt; zoo men die eenmaal heeft, zoo kunnen geen woorden, en geen doopwater meer baten, al werd daar de gansche Jordaan toe gebruikt. Wanneer er een geestelijke werking plaats had, op het oogenblik, dat men het sacrament ontvangt, zoo zou de actie van den Heiligen Geest zijn gebonden aan het sacrament, en God gedwongen worden die geestelijke zaak te geven, als wij het uitwendige teeken gebruiken. Hij vergeet, dat God zelf het sacrament heeft ingesteld. Wij binden God niet, maar God heeft zichzelf daaraan willen binden; en de ongeloovigen ontvangen niet de genade, maar het teeken ter verzwaring van hun oordeel.

Dan, zegt hij, wil men, dat de sacramenten niet verzeld gaan van een speciale werking van den Heiligen Geest, maar teekenen zijn van een genade, die te voren is meegedeeld. Hier tast hij het gevoelen der Anabaptisten aan. Immers, zegt Zwingli, dan is de doop niet meer noodig. Als men eenmaal van zijn geloof verzekerd is, heeft men geen nieuwe geloofsverzekering meer noodig.

Derhalve zijn de sacramenten slechts *ceremoniae, sive neotericorum, sive veterum, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi.*”

Deze sacramenten zijn twee in getal. Door den doop worden wij ingelijfd in het corpus, door het avondmaal betuigen wij leden van het lichaam van Christus te zijn.

Zijn geheele stelsel is dus, dat God immediaat op het hart werkt door den Heiligen Geest; daardoor krijgen wij de verzekering, dat wij werkelijk uitverkoren zijn, en deze overtuiging kan nooit door iets uitwendigs worden bevestigd. Maar wel vloeit er de verplichting uit voort, om naar den regel van Christus te leven, d. i. de eisch der goede werken; en daarom moeten wij ook de sacramenten gebruiken, om daarmede te betuigen, dat men krijgsknecht van Christus wil worden, en ook zijn krijgsknecht blijven wil.

In zijn *Fidei ratio.* Zürich 1530 (Niemeyer, *Collectio Confessionum.* Leipzig 1840. pag. 24) laat hij zich aldus uit: „*Credo, imo scio omnia sacramenta, tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent.*” . . .

„nam gratia ut a spiritu divino fit aut datur, . . . ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus et latio qua cuncta feruntur, non qui ferri opus habeat.” De werking van den Heiligen Geest is dus geheel onafhankelijk van alle middelen. „Non conferunt sacramenta gratiam” is een uitdrukking tegen Rome gebruikt, die belijdt „conferunt gratiam.” „Non adferunt neque dispensant gratiam” tegen de Lutherschen. Met gratia bedoelt hij niet de gratia dans, maar gratia data, gratuitum beneficium.

Daarentegen kent hij aan de sacramenten een tegenovergestelde werking toe, dat zij nl. middelen zijn, waardoor wij aan de kerk de genade Gods betuigen. Geen speciale genadewerking geschiedt er dus bij het gebruik der sacramenten, die heeft alleen vóór dien tijd plaats, en bestaat in de gratia indulgentiae. Een andere genadewerking kent hij niet.

Van de voorstelling, alsof God eerst het geloofsvermogen zou geven, dan weer genade om dit te doen ontkiemen, en een genade, die de bloem doet uitknoppen, zoodat God steeds de Werker der genade blijft en verscheidene gratiae speciales verleent, wil Zwingli dus niets weten. Evenmin van een gratia praeveniens in de kinderen; de kinderdoop is dan ook niet gratiae factae signum, maar factae promissionis signum.

Natuurlijk geraakt Zwingli in moeielijkheid, hoe hij het sacrament zal kunnen handhaven, evenals later de Arminianen en Socinianen. Daarom heeft hij in de *Expositio Christianae Fidei* getracht een antwoord te geven op de vraag: Quae sacramentorum virtus? Multam omnino virtutem habent, zegt hij, en nu geeft hij zeven redenen op, waarin die virtus wel zou bestaan.

1<sup>e</sup> „Res sanctae et venerandae sunt, utpote a summo sacerdote Christo institutae et susceptae.” Maar dit mag niet als een virtus worden beschouwd; hij moet juist de reden opgeven, waarom dit al is geschied.

2<sup>e</sup> „Testimonium rei gestae habent.” Maar al verkondigen doop en avondmaal den dood en de opstanding van Christus, zoo is dit ook nog niet een virtus sacramentorum. Zoo ik dit uit de Heilige Schrift niet wist, zoo zouden de sacramenten het mij niet verkondigen.

3<sup>e</sup> „Transitus aut praeteritio, qua Deus filiis Israelis pepercit, ante oculos poni non potest, sed agnus eius rei symbolum vice illius proponitur. Sic et corpus Christi omniaque in illo gesta eum oculis subiici nequeant, panis et vinum eius loco edenda proponuntur.” Ze zouden dus hebben een virtus commemorationis. Maar de Heilige Schrift geeft mij dit veel rijker en intensiever. Een schilderij der kruisiging zou meer kracht hebben dan het sacrament.

4<sup>e</sup> „Res arduas significant. Ascendit autem cuiusque signi pretium cum aestimatione rei cuius est signum.” . . . „Annulus Leonorae Augustae, uxoris

tuae, quo eam despondit tua maiestas, illi non auri pretio aestimatur, sed pretium omne superat, quantumvis, si substantiam reputes, aurum sit. Quia symbolum est mariti regis." Deze redeneering beduidt niets. Als de Heere Jezus in eigen persoon tot ons kwam en met tastbare hand iets gaf en zei: Dit is een teeken van mijn verbond met u, zoo zou het iets zeggen. Maar wij dragen zelf het brood aan. De quaestie is juist, of de Heere iets bij het sacrament doet, en dit loochent Zwingli.

5<sup>e</sup> „Analogia symbolorum et rei significatae." Wel is dit waar, maar het is iets, wat van alle symbolen geldt; een virtus sacramentorum is hiermede niet aangegeven.

6<sup>e</sup> „Auxilium opemque adferunt fidei. Et hoc prae omnibus facit eucharistia." Hiertoe heb ik echter geen sacrament noodig, want alles wat mij Christus herinnert, strekt hiertoe. Alle paraenese.

7<sup>e</sup> „Quod vice iurisiurandi sunt." Het sacrament bindt mij telkens weer aan mijn koning en mijn corps. Wie dien eed nu breekt, is periurus. Maar ook dit is slechts een virtus, die in de toetreding ligt, niet een virtus sacramenti.

Men gevoelt, dat dit alles te zaam niets geeft; al die dingen gaan buiten het sacrament om, en worden ons veel duidelijker door het Woord te verstaan gegeven.

### C. Calvijn.

Bij Calvijn moet men onderscheiden tusschen een eerste en een tweede periode. Eerst in later dagen toch is Calvijn met heldere bewustheid gekomen tot het rechte inzicht van het sacrament. Uit reactie tegen Rome declineerde hij eerst de waarde van het sacrament.

Dit verschil zal men duidelijk inzien bij het opslaan der Institutie, men vergelijkte de editie van 1539 met die van 1559. In de laatste is cursief gedrukt, wat eerst in latere edities is toegevoegd, en juist dit bijgevoegde preciseert het sacramentsbegrip (Cfr. L. IV. Cap. 14 de sacramento in genere, 15, 16 de baptismo, 17 de coena Domini et missa.)

In Cap. 14 § 9 is cursief gedrukt: „Christus autem praeter naturae modum speciali gratia idem in animis nostris agit." In deze woorden heeft men Calvijns sacramentsbegrip; 1<sup>e</sup> dat Christus in het sacrament werkt, 2<sup>e</sup> praeter naturae modum, niet door symboliek, maar speciali gratia. De elementen kunnen niets doen buiten den Heiligen Geest, evenmin als iets door het oog kan gezien, zonder licht. „At si verum est, quod semel inter nos definitum esse convenit, quod in oculis nostris visus efficit ad lucem conspiciendam, quod in auribus auditus ad perspiciendam vocem: id esse in cordibus nostris

Spiritus Sancti opus, ad fidem et conspiciendam et sustinendam et fovendam et stabiliendam utrumque perinde consequitur. Neque sacramenta hilum proficere sine Spiritus Sancti virtute, et nihil obstare quominus in cordibus iam ante a praeceptore illo edoctis, fidem et robustiorem et auctiorem reddant. Hoc tantum interest, quod audiendi videndique facultas naturaliter auribus et oculis indita est: Christus autem praeter naturae modum speciali gratia idem in animis nostris agit." Van een bijna Zwingliaansch standpunt, alsof de sacramenten waren signa gratiae prius factae, komt hij door deze bijvoeging tot een zuivere opvatting.

In § 17 is toegevoegd: „Praestat igitur vere Deus quidquid signis promittit ac figurat: nec effectu suo carent signa, ut verax et fidelis probetur eorum auctor." Hij had laten voorafgaan, dat God praestantissima Spiritus virtute bij het sacrament tegenwoordig is. Door deze toevoeging nu wordt dit nader geëxpliceerd en komt de actio in sacramento beter tot zijn recht.

Bij Zwingli heeft men dus, dat de mensch in gehoorzaamheid het sacrament gebruikt, en hierin een teeken ontvangt van de gratia prius facta. Het eerste standpunt van Calvijn komt hiermede overeen, schoon hij er dit bijvoegt, dat Gods Geest bij het sacrament tegenwoordig is en het geloof zoo versterkt, als dit versterkt worden moet. Derhalve een signum gratiae prius factae, maar ook een actio Spiritus sancti in, sub et cum.

Het verschil tusschen Calvijns eerste en tweede standpunt is dit, dat hij eerst aanneemt een praestantissima Dei virtus, die haar werking doet, evenals bij het gebed, de meditatie, de prediking enz. en hierin staat hij hooger dan Zwingli, maar in zijn tweede periode legt hij nadruk op de actio Spiritus Sancti, die speciali gratia de versterking des geloofs in ons teweeg brengt. De sacramenten zijn dus slechts organen, media, die de kracht voortplanten, maar niet alzoo, alsof daardoor de primaria operatio werd afgesneden; die blijft altijd.

In deze § is ook nog toegevoegd: „Hic quoque notandum est, quod externa actione figurat ac testatur minister, Deum intus peragere: ne ad hominem mortalem trahatur quod Deus sibi uni vendicat. Id etiam prudenter admonet Augustinus: Quomodo, inquit, et Moses sanctificat et Deus? non Moses pro Deo: sed Moses visibilibus Sacramentis per ministerium suum, Deus autem invisibili gratia per Spiritum Sanctum: ubi totus etiam fructus est visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae, visibilia ista sacramenta quid prosunt?"

In Cap. 15 „de baptismo" vinden wij eveneens zulke bijvoegingen. Zoo b.v. § 14 „Neque tantum nudo spectaculo pascit oculos: sed in rem praesentem nos adducit, et quod figurat, efficaciter simul implet." In de eerste editie wijst hij alleen op wat Christus te voren gedaan heeft, hier wijst hij



ook op de unio mystica, die door Christus in het sacrament wordt gewerkt.

Deze progressie vinden wij dus in Calvijns sacramentsontwikkeling. Van meet af ging hij van Zwingli af, door te zeggen, dat er een testificatio Dei plaats heeft, door te wijzen op de alomtegenwoordige praestantissima Dei virtus. Zijn teedere godsvrucht en nauwe omgang met God bracht hem hiertoe. Maar hij gevoelde, dat dit niet een speciaal karakter geeft aan het sacrament. Daarom zeide hij, dat Christus door den Heiligen Geest op het oogenblik van de sacramentsbediening speciali gratia in het hart der geloovigen werkt.

Dit rijkere begrip kreeg Calvijn voornamelijk door de beschouwing van het avondmaal. Hij kwam tot de conclusie, dat Christus hierbij de ziel van den geloovige tot zich optrekt in den hemel, om haar daar met zijne genade te voeden. (*Coelitus subvecta anima pascitur corpore et sanguine Christi.*)

De Lutherschen gevoelden het noodzakelijke dier unio ook, maar zij stelden, dat Christus om deze tot stand te brengen, uit den hemel neerkwam, aan Zijn lichaam en bloed alomtegenwoordigheid verleende en nu dit uitdeelde aan den avondmaalsganger. Neen, zeide Calvijn, *natura Christi humana loco circumscripta est, manens in coelo.* Daarom is een *subvectio animae in coelum* noodzakelijk.

Zoo men nu de Belijdenisschriften, van Calvijns hand, nagaat, zoo vinden we niet altijd zijn sacramentsbegrip daarin terug. In zijn Catechismus Genevensis o. a. (Niemeijer pag. 160) helt hij iets over tot het Zwingliaansche standpunt.

Op de vraag: „*Quid est sacramentum?*” antwoordt hij: „*Externa divinae erga nos benevolentiae testificatio, quae visibili signo spirituales gratias figurat, ad obsignandas cordibus nostris Dei promissiones, quo earum veritas melius confirmetur.*” Toch spreekt hij van een *testificatio Dei*, en van *spiritualis gratiae* (m. v.) „*Quum propriae sint Spiritus Sancti partes, Dei, promissiones in animis nostris obsignare, hoc tu sacramentis quo modo tribuis? Longum est inter illum et haec discrimen. Movere enim et afficere corda, illuminare mentes, conscientias reddere certas ac tranquillas, solius re vera Spiritus est, ut id totum censeri proprium ipsius opus debeat, illique acceptum referri, ne laus allo transferatur: minime tamen hoc obstat, quominus sacramentis Deus citatur, tanquam secundis organis, eaque in usum adhibeat, prout visum fuerit; idque sic faciat, ne quid Spiritus virtuti derogetur.*” Hij spreekt van de sacramenten als *secunda organa*, wat Zwingli niet doen zou.

Over de noodzakelijkheid der sacramenten vraagt hij: „*Si verum est, ideo instituta esse a Deo sacramenta, ut subsidia necessitatis nostrae forent, annon arrogantiae damnari merito deberet, si quis iudicaret, illis se, tanquam non necessariis posse carere?*” En hierop antwoordt hij voorzichtig, doch tevens zeer scherp: „*Omnino. Atque adeo si quis illorum usu sponte abstineat, acsi*

opus non haberet, Christum contemnit, ipsius respuit gratiam, et Spiritum extinguit.”

„Cur illic quaerendum esse Christum dicis? Intellego non esse visibilibus signis inhaerendum, ut salutem inde petamus, vel affixam illic conferendae gratiae virtutem imaginemur ac inclusam: quin potius adminiculi loco habendum esse signum, quo recta ad Christum dirigamur, salutem ab ipso et solidam felicitatem petituri.”

Van belang is deze vraag: „Quum ad eorum usum requiratur fides: qui nobis in fidei confirmationem data esse dicis, ut nos de promissionibus Dei reddant certiores?” Waarop hij antwoordt: „Fidem in nobis semel inchoatam esse nequaquam sufficit, nisi continenter alatur, et magis in dies magisque aurescat. Ad eam ergo tum alendam tum roborandam tum provehendam sacramenta a instituit Dominus. Quod quidem significat Paulus (Rom. 4, 11) quum ad obsignandas Dei promissiones valere tradit.”

Hier gaat Calvijn verder dan in zijn Institutie. Zijn beschouwing over het geloof is zeer juist, maar hem ontbreekt nog de aanwijzing van de speciale genade, die het sacrament werkt.

Nu vraagt hij, of het geloof dan wel goed is, als het nog moet worden gesterkt? Blijkbaar stelt hij deze vraag met het oog op Zwingli. Maar zijn antwoord is niet voldoende. De necessitas sacramenti vloeit uit het antwoord, dat het geloof tot den dood toe onvolkomen is, en de beste kinderen Gods tegen het ongeloof steeds te strijden hebben, niet voort.

---

Ook moet worden nagegaan het proces, dat in de Confessioneele Actestukken der Gereformeerde kerken op te merken valt.

De *Basileensis prior confessio fidei* is nog geheel Zwingliaansch. (Niemeyer pag. 81). In „Von dem Nachtmal unsers Herren” luidt ze:

„Bekennend wir, das der Herr Jesus, sin heyligs Nachtmal yngesetzt hat, sin heyligs lyden, mit dancksagung zubetrachten und sinen tod zueerkunden, ouch Christenliche liebe und einikeyt, mit waren glouben zu bezugen. Und glych wie in dem Touff, darinn uns die abweschung von den sunden, die doch allein der Vater, Son und heilig Geist, uszrichten muszend, durch den diener der kilchen, angeboten, blybt war wasser. Also ouch, in des Herren Nachtmal, in dem uns, mit des Herren brot und tranck, sampt den worten des Nachtmals, der war lyb, und das war blut Christi, durch den diener der kylchen furbildet, und angeboten wurdet, blybt brot und win. Wir gloubend aber vestigklich, das Christus selbs zyge die spysz der gloubigen Seelen zum ewigen läben, und das unsere Seelen, durch den waren glouben, in den

crutsigtum Christum, mit pem fleysch und blut Christi gespysset, und getrenckt werden, also das wir sines lybs, als unsers einigen houbts, glider, in im, und er in uns läbe, damit wir am jungsten tag, durch in, und in im, in die ewigen fröwd und seligkeyt ufferstan werdend." Men heeft dus gemeenschap met Jezus, en daarvan is men zich bewust. Maar de subjectieve daad der geloovigen staat geheel op den voorgrond, alle objectieve actie ontbreekt.

In de *Articuli confessionis Basileensis* handelt Disputatio 12 de Sacramentis Ecclesiae. Deze is ook geheel subjectief, Zwingliaansch. In hac Ecclesia usurpantur eadem sacramenta, videlicet Baptismus, in introitu ad Ecclesiam; et Coena Dominica, suo tempore insequentis vitae, ad testificandum fidem, et fraternam charitatem; sicut in Baptismo promissum est." Verband wordt gezocht tusschen doop en avondmaal. In den doop was door de ouders beloofd, dat het kind zich aan de kerk aansluiten zou, bij het avondmaal zegt het kind: Hier ben ik, om mijn doop te bevestigen. Evenzoo disputatio 14.

De *Confessio Gallicana* komt bijna geheel met onze Confessie overeen.

De *Confessio Scotica* 1. (Niemeyer pag. 352), zegt (21. de Sacramentis) „Atque Sacramenta illa tam veteris quam Novi Testamenti nunc a Deo instituta, non tantum visibiliter inter populum eius et eos qui extra foedus sunt distinguere, sed etiam fidem suorum filiorum exerceere, et participationem eorundem Sacramentorum in illorum cordibus, certitudinem promissionis eius, et felicissimae illius coniunctionis, unionis et societatis, quam electi cum capite suo Jesu Christo habent, obsignare."

De sacramenten zijn dus veldteekenen, excercent fidem, (minder zuiver dan alent fidem, wijl het is, alsof de kracht niet tevens wordt medegedeeld) en zij verzegelen de zekerheid der belofte Gods, en van de mystieke unie, welke de uitverkorenen hebben met Christus. Het essentiele van het sacrament drukt zij beter uit, tegen Zwingli kiest zij partij, en zij komt overeen met het gevoelen, dat Calvijn in zijn laatste periode had. „Sed unio haec et coniunctio, quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto Sacramenti usu, operatione Spiritus Sancti efficitur, qui nos vera fide, supra omnia quae videntur, quaeque carnalia et terrestria sunt, vehit, et ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti, efficit, quodque nunc est in coelo, et in praesentia Patris pro nobis apparet". Verkeerd is de uitdrukking: „certo credimus, per baptismum, nos in Christo Jesu inseri," want deze inplanting geschiedt bij de wedergeboorte. Ze onderscheidt niet het ingeplant worden in Christus quod ad fidem et quod ad vitam.

Het karakter der genade is evenwel niet voldoende gespecialiseerd. Wel spreekt ze van een genieten van Christus, van een fructus mysticae actionis Spiritus Sancti maar ze zegt niet, waarin dit eigenlijk bestaat.

In de *Confessio Scotica II* vinden wij geen uiteenzetting over de sacramenten. De *Confessio Belgica* is bekend.

Wel van belang is nog de *Confessio Helvetica posterior*, de laatste en meest uitvoerige Gereformeerde belijdenis. De Sacramentis in genere handelt Art. XIX (Niemeyer, pag. 512). Hare definitie is: „Sunt autem sacramenta symbola mystica, vel, ritus sancti aut sacrae actiones, a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia, homini exhibita, retinet in memoria, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quae ipse nobis interius praestat, exterius representat, ac veluti oculis contemplanda subiicit, adeoque fidem nostram, Spiritu Dei in cordibus nostris operante, roberat et auget; quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat, sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat.”

Als doeleinden der sacramenten geeft zij dus op:

- 1<sup>e</sup> om de feiten van het Evangelie in ons geheugen terug te roepen;
- 2<sup>e</sup> de obsignatio promissionum;
- 3<sup>e</sup> de representatio exterius, quae interius praestat;
- 4<sup>e</sup> de fidei corroboratie, en wel Spiritu Dei in cordibus nostris operante;
- 5<sup>e</sup> om veldteekenen te zijn, waardoor wij van de niet-geloovigen onderscheiden worden.

„Et ut Deus sacramentorum Author est, ita perpetuo operatur in ecclesia, in qua rite peraguntur sacramenta.”

De confessie kenschetst beter dan Calvijn de verhouding tusschen de sacramenten van Oud- en Nieuw Verbond. Het verschil is vierderlei. „Et quidem constituimus etiam in his ampliozem differentiam. Nostra enim firmiora et magis durabilia sunt, utpote quae in finem usque seculi numquam mutantur. Sed et rem et promissionem completam vel perfectam in Christo testantur, quam complendam illa significabant. Simpliciora item sunt nostra et minus operosa, minus item sumptuosa et caeremoniis involuta. Pertinent praeterea ad ampliozem populum, per totum terrarum orbem dispersum; cumque etiam illustriora sint, et maiorem per Spiritum Sanctum excitent fidem, insequitur etiam uberior Spiritus copia.”

Niet geheel juist is het omschreven, maar hier en daar het verschil toch scherp geaccentueerd.

Ook in het Oosten van Europa zijn bij de Bohemers, Polen en Hongaren confessies opgesteld, welke over het algemeen het Calvinistisch karakter dragen, maar hier en daar Sociniaansch getint zijn. Uit gebrek aan warmte en bezieling vervallen ze soms ook tot het Zwingliaansche standpunt.

De *Confessio Czengerina* zegt de Veris Sacramentis in een wonderlijken stijl,

en een dorre redeneering onder anderen dit: „Scriptura sacra haec quatuor in omnibus signis novi foederis proponit. Primo foedus seu pactum ipsum, quod est Dei gratia, reconciliatio cum hominibus propter Christum . . . secundo materia rei ex qua sacramentum instituitur . . . Tertio, causa formalis . . . Quarto causa finalis quae respicit Deum et homines, hinc dicta sunt signa foederis, memoria pacti aut Novi Testamenti inter Deum et homines . . .” De sacramenten zijn dus teekenen voor de herinnering.

Onwaardig is ook de taal in prop. 44 de baptismo infantium. „Infantes omnes Ecclesiae oblatos, qui canes et porci non sunt, in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti baptismo baptizandos esse monemus.”

De *Confessio Tetrapolitana* (Niemeyer pag. 759) is over de sacramenten schrikkelijk oppervlakkig. „Porro quod Ecclesia his in carne, et si non secundum carnem agit, visum est Domino, illam externo quoque verbo docere, monere, et hortari, quoque id commodius fieret, voluit suos externam etiam inter se societatem colere. Qua de causa et sacra Symbola, quae sacramenta vocamus, illis dedit. Inter quae praecipua sunt Baptisma et Eucharistia. Haec credimus veteribus sacramenta dicta, non solum quod sunt invisibilis gratiae visibilia signa (ut divi Augustini verba habent), sed etiam quod his quasi fidei professio fiat.” Dit is al, koud en koel.

De *Confessio Bohemica* is beter. Daar heeft om de zaak van Christus het bloed gevloeid. (Niemeyer pag. 801). „Docent imprimis, Sacramenta per Christum instituta, ad salutem necessaria esse, quorum beneficio fideles, meritorum Christi participes redduntur consortesque fiunt” . . . „Docent praeterea hic nostri, Sacramenta ex Christi instituto, suam perpetuo retinere efficaciam, testificandi videlicet et confirmandi: Dignis quidem praesentem gratiam et salutem, indignis autem peccatum et condemnationem, seu illa per bonos, seu per indignos et malos hypocritas, et occulte impios administrantur.” Het Calvinistische ligt in het „praesentem gratiam” en niet factam. Ook is zeer goed, dat ze de werking van het sacrament ten opzichte van de ongelooften even actueel neemt, als die ten opzichte der geloofden.

Van de *Confessiones Anglicanae* handelen de Articuli 42 Eduardi 6, onder opzicht van Bullinger en à Lasco opgesteld over de sacramenten in Art. 26. Van de Articuli 39 luidt Art. 25 bijna in gelijke woorden: „Sacramenta a Christo instituta, non tantum sunt notae professionis Christianorum, sed certa quaedam potius testimonia, et efficacia signa gratiae atque bonae in nos voluntatis Dei, per quae invisibiliter ipse in nos operatur, nostramque fidem in se non solum excitat, verum etiam confirmat.”

Uitvoeriger en strenger is de omschrijving, die voorkomt in de geloofsbelijdenis der Puriteinen, uit het jaar 1645, dus uit veel later tijd.

Bullinger stond tusschen Calvijn en Zwingli in, en laat dus de realiteit der sacramentsgenade niet tot haar recht komen. Ze zijn volgens hem, *sacra signa et sigilla*, die dienen om ons recht op het heil te bevestigen, en om de kerk van wat niet de kerk is te onderscheiden. Wel spreekt hij, gelijk Calvijn, van een *operatio Spiritus in sacramento*, maar bedoelt hiermede niets dan de alomtegenwoordige werking van den Heiligen Geest.

---

## § 5. *De Wederdoopers.*

Bij de behandeling hunner sacramentsbeschouwing is het voldoende zich te bepalen tot Menno Simons en hun geloofsbelijdenissen. (*Opera Omnia Theologica*, of al de *Godgeleerde Werken van Menno Simons*, bij J. van Veen, Amsterdam, 1681). Menno is geen dogmaticus, maar een populair, boeiend schrijver. Zijn meeste geschriften zijn gelegenheidsschriften in strijdvoeringen. Zijn „Fundamentboek” heeft een meer positief karakter; evenzoo „het rechte Christengeloove”, en „van het kruyse Christi”.

In het fundamentboek staat geen artikel over de sacramenten, maar wel over den doop, en iets over het avondmaal. Op den voorgrond stelt hij, dat het geloof aan den doop moet voorafgaan. Dit is oppositie tegen de Roomsche kerk, tegen welke Menno voornamelijk den strijd aanbond. Uit een eenzijdige reactie tegen Rome's objectief standpunt is M. Simons geboren. Hij zet daarom, gelijk in het begin ook Luther, alle middelen ter zijde. Maar dit subjectief standpunt kan men naar gelang van verschillende omstandigheden innemen. Luther kwam door aard en aanleg weldra er van terug. Zwingli heeft ook de subjectiviteit niet op de spits gedreven. Maar een ander kon ook tot deze conclusie komen: God handelt rechtstreeks met mij; daarvan ben ik mij bewust; en nu is ook alle macht, die mij dit beduiden wil of zich tusschen God en mij poneert, aangematigd. Zoo iemand moet de kerk als instituut geheel verwerpen, de sleutelmacht loochenen en zich aansluiten bij een gezellige vereeniging van gelijkdenkende broeders. Hier gekomen kan men nog verder gaan en zeggen: Met den staat heb ik ook niet van doen; ik heb het licht Gods in de ziel, een overheid is dus niet noodig om mij te regeeren. Eerst verwerpt men dus de genademiddelen, dan de kerk als instituut, en ten slotte de gansche overheid. Deze laatste consequentie trok Jan van Leyden, terwijl Menno meende wel boven de staatsregeling verheven te zijn, maar zij moest blijven bestaan, als dienstig voor andere menschen.

Op dit standpunt moest men natuurlijk het eerst den doop attaqueeren. Zoolang toch de kinderdoop er is, is er een macht in de kerkelijke samenstelling onafhankelijk van mijn wil. Dit objectieve, dat een teugel legt aan mijn vrijen wil, dat men zou gedoopt worden door Gods bestel, zonder eigen goedvinden, moet ook ter zijde.

Wordt men nu subjectief, zoo kan het begin der genadewerking nooit geno-

men worden achter mijn geboorte of voor mijn doop, maar eerst waar men zelf vrij handelen gaat. Gevolg is, dat de doop dan ook niet plaats mag hebben, dan op het moment, waarop men verkiest gedoopt te worden, en het geloof bewust tot uiting is gekomen. Dit stond bij Menno steeds op den voorgrond.

Dit standpunt is dat van het geestelijk dualisme. Het geestelijke staat los van het natuurlijke. Zoo kreeg Christus nieuw vleesch en bloed; het Christendom staat buiten rapport met het heidendom; de nieuwe mensch heeft niets te maken met den ouden mensch, de opvoeding doet er niet toe.

Dit dualisme vindt zijn oorsprong in de poging om aan de objectieve macht van Rome te ontkomen, en met het Eeuwige Wezen alleen subjectief in rapport te staan.

De aanhangers van Menno nu zijn radicale dualisten. Hun naam is nu eens doopsgezind; maar dit is een onmogelijk woord, dan weer: wederdoopers; maar deze naam is hatelijk. De naam „bekeerdendoopers” zou goed zijn, maar is wat lang. Zoodat het best is ze met een vreemd woord „anabaptisten” te noemen. Een deel van hen was, wat nu de Socialisten zijn. Met geweld wilden ze revolutie, omkeering van den bestaanden toestand. In tijden van krachtige roering treft men juist deze verschijnselen aan. Naast de breede strooming, die zuivering wilde van de Roomsche dwalingen, liep een andere, ook godsdienstige beweging met een analoog karakter. Zij waren ontevreden met het kerkelijke en het politieke. Beide hebben één wortel in het menschenhart; maar ze staan tegenover elkander, wijl de actie op politiek gebied voortvloeit uit atheïsme, op kerkelijk gebied uit de begeerte, om weer naar Gods Woord te leven.

In de eeuw der hervorming hadden ze een trek van innerlijke verwantschap, wijl in die dagen het gansche leven met een kerkelijk net was overtrokken. Het radicalisme trad op met een godsdienstig waas.

Hierbij komt nog, dat de kerkelijk-religieuze actie vaak neigt zich te vermengen met een vleeschelijk-politieke actie. De historie heeft geleerd, dat alle richtingen, die spiritualistisch willen ageeren, d. w. z. de drijving van den geest boven het Woord stellen, in het vleesch verloopen. Indien men het godsdienstig leven te veel gaat zoeken in het gevoel, zoo wekt de eene hartstocht den anderen op.

Toen nu de toenmalige kerkelijke beweging weer dat spiritualistisch karakter aannam, moest het ook uitloopen op een vleeschelijke actie: wellust, roofzucht, moordlust.

Deze anabaptistische actie is in Saksen opgekomen, niet dus op Calvinistisch terrein, maar toch daar, waar een krachtig religieus leven geweest was. In



Thomas Münzer treedt ze het eerst op; de bestaande toestand der kerk deugt niet; die moet herschapen (niet hervormd); en ik moet dat doen, wijl ik er de macht toe heb door een openbaring Gods.

De reformatie stelde zich onmiddellijk daar tegenover. Luther sprak met al de kracht van zijn geest er tegen, en wapengeweld deed op één dag 5000 hunner sneuvelen. Daarop trokken ze naar Zuid-Duitschland, naar Mühlhausen, Orlamunde enz., en gingen onder Blaurock en Stumpf naar Zwitserland. Voornamelijk in Zürich spelen zij hun tweede rol. Nu was hier reeds verzet van een dergelijke secte geweest tegen Zwingli, wat wij goed moeten keuren. Zwingli toch stelde, dat kerk en staat geheel gehuwd moesten zijn. Toen nu de Sakers daar aankwamen, werd hun richting een andere. Op een samenkomst liet Blaurock zich door Stumpf doopen, wijl hij beweerde nog niet wedergeboren te zijn. Anderen volgden zijn voorbeeld. De politieke raddraaiers gingen onder; een geestelijk element dreef nu boven. Hierop trok het Anabaptisme weder Duitschland in, en nestelde zich in Nürnberg, Augsburg en Straatsburg. Van dit oogenblik af hebben alle reformatoren lijnrecht zich tegenover hen verklaard. De doopsgezinden mogen dan ook eigenlijk niet den naam van protestanten dragen. Ze hebben een geheel eigen levensbeschouwing, wat uitkomt in hun christologie en in hunne verhouding tegenover de Schrift. Hun doel was niet hervorming, maar herschepping.

Ze zeiden, dat er in geen 1300 jaar een kerk van Christus geweest was.

Het Anabaptisme is behandeld door G. de Bray, in: „de oorsprong, wortel of fundament van de Wederdoopers van onzen tijd.” Hierin geeft hij eerst een historisch overzicht, behandelt dan hnn christologie en komt in het 3<sup>e</sup> boek op de doopsquaestie, het zweren, de overheid enz. Het zuiverst en zaakrijkst is de dooperij hierin beoordeeld.

M. Simons heeft, wat de quaestie der christologie betreft, zijn belijdenis gegeven aan Maarten Micron. „Ons geloof is, dat de heele Christus de eerstgeboren eigen Zoon van God is, zienlijk en onzienlijk, van binnen en van buiten, sterfelijk en onsterfelijk”. „Dat onbevindelijke (ontastbare) eeuwige Woord is in onbevindelijke (ontastbare) wijze van den hemel her gekomen.”

Dit nu zegt hij van den Christus, zienlijk en onzienlijk, dus ook zijn lichaam is uit den hemel gekomen, „en boven alle menschelijke begrip *in* Maria mensch geworden, naar dat zelve vleesch in haar gegeneerd, gewassen en te zijner tijd uit haar geboren.”

Het is een belangrijk punt, wijl toch Johannes zegt (1 Joh. 4): „die niet geloofft dat Jezus in het vleesch gekomen is, deze is de antichrist.”

Zoo God den mensch redden kon, door een nieuwen Christus uit den hemel te doen nederdalen, zoo had dit ook in het paradijs kunnen gebeuren.

Als Christus niet aansluit aan het bestaande, zoo is Hij ook niet aangesloten

aan ons menschelijk geslacht, kan dus nooit plaatsbekleeder zijn, en de grond der verzoening vervalt.

Is Christus wel aangesloten aan ons geslacht, zoo is het verbond der genade geënt op den wilden stam (hervorming); maar gaat Christus door de moederschoot van Maria heen zonder organisch verband met haar, zoo blijft het bestaande wat het is, en is slechts enveloppe, waar iets nieuws in komt. Meen ik aansluiting, dan heb ik een factor van boven en van beneden; maar voor M. Simons heeft al wat van beneden is niet de minste waarde.

Het anabaptisme is dus een loochening der historie, van den factor der natuur. Het neemt alleen een nieuwe schepping aan, buiten eenig verband met de bestaande.

Al spoedig openbaarden zich de Anabaptisten in Holland, en voornamelijk hier is de strijd gevoerd. Evenwel moet worden onderscheiden tusschen drie-erlei groep. Vele vromen willen het ook nu nog buiten de kerk om doen, willen liever niet een kerkelijk ambt, en verwerpen het Woord niet, maar hoogste openbaring voor hen is toch de bevinding, welke zij zelf hebben ervaren.

Anderen zijn de geuzen, die een socialistisch element vertoonen.

In de 3<sup>e</sup> plaats kwam daarbij, dat er zendelingen, zich apostelen noemende, naar Holland kwamen. Zij traden op als profeten, met fanatieke bezieling, zoodat geheele dorpen hen achterna gingen, voornamelijk in Noord-Holland en Friesland.

Het anabaptisme heeft twee fasen doorloopen, een schriftuurlijke fase, en een, waarin het zich boven de Heilige Schrift stelde.

Zij traden op met de bewering, dat de christenen, zooals ze daar leefden, niet beantwoordden aan het ideaal der Schrift. Om nu te beoordeelen, hoe de kerk dan wel zijn moest, ging men het dualisme van kerk en wereld tot het uiterste drijven. De christenheid, uit den hemel afkomstig, heeft met de wereld, haar enveloppe, niets gemeen. Aanvankelijk was dit ernst. Maar als de band tusschen de kerk en de wereld absoluut is doorgesneden, zoo mag ook de kerk in niets op de wereld gelijken. De wereldling dekt zich met een kleed, welnu, zij moesten als een engelenkring, ongekleed te midden der wereld verkeeren. Alle ordeningen voor het burgerlijk leven waren door en voor de wereld gegeven. In Munster besloot men daarom tot veelwijverij.

In de eerste periode ontwikkelde het zich schoon. Letterlijk vatte men bv. op: Verkoop al uwe goederen, enz. Maar die band werd hun weldra te eng. De Schrift, welke men vaak verkeerd verstond, verloor haar waardij. Daarom zei men: Weg met de Schrift, ze is goed voor eerstbeginnenden, maar wij worden van God geleerd.

Hun belijdenis omtrent het sacrament is moeilijk na te gaan. In het eerst

waren ze een woeste massa zonder confessie; later werden de vrije denkbeelden wat getemperd, en ontstond er een kerkelijke formatie. De Duitsche anabaptisten gingen gemeentelijke vergaderingen houden te Keulen; in Vlaanderen had men de vergadering van „de Olijftak”; bij ons kwamen ook de Waterlanders en Friezen in vereenigingen saam. De vier groepen wilden ze vereenigen tot ééne societas, wyl ze de kerk beschouwen niet als instituut, maar als vrije vergadering. De confessies nu dier verschillende afdeelingen zijn in een bundel in het licht gegeven te Rotterdam, „om aan te toonen het nietig verschil”. Deze uitgave was officieel, op last van de dienaren.

Allereerst worden meegedeeld de artikelen in het concept van Keulen (opgemaakt 1 Mei 1591, maar toen nog niet uitgegeven). Volgens een request, ingediend aan de Staten van Holland en West-Friesland in 1626, toen hun staatsrechtelijke positie moest worden geregeld. Daarna de belijdenis van de Olijftak, gedrukt in 1629; dan de confessie der vereenigde Friesche en Hoog-Duitsche gemeenten, gedrukt 1630.

In 1633 werd te Dordrecht de eerste poging gedaan, om tot vereeniging dier onderscheiden belijdenissen te komen. In 1660 zijn die pogingen hervat te Leiden. Daarom vergaderden te Utrecht allen, die zich met de besluiten van Leiden niet konden vereenigen. In 1664 hield men te Utrecht de definitieve vergadering.

In het voorbericht leggen zij er nadruk op, dat het een algemeene belijdenis is, 2<sup>e</sup> wyl ze door velen gemaakt is; 2<sup>e</sup> om de stof, 3<sup>e</sup> om haar aanneming.

Wat Keulen aangaat, vinden wij een kort stuk over de christologie, maar geen karakteristieke uitdrukking omtrent de sacramenten. Alleen, dat de bekeerde uit eigen aanzoek moet gedoopt worden, dat de gedoopten het avondmaal zullen gebruiken, en dat wederdoop niet geoorloofd is.

In de missieve van 1626 aan de Staten staat niets over de sacramenten, en over de menschwording Christi „dat Maria geen ander, maar Denzelve gebaard heeft, zoodat Christus God en mensch uit den hemel nedergedaald is”.

De belijdenis van de Olijftak geeft omtrent de sacramenten een meer uitvoerig gevoelen. Zij beschouwt ze als zienlijke teekenen, om voor te dragen een historische zaak, deels om de consciëntie te verzekeren, deels om de societas te verbinden. De doop wordt beschouwd als een testificatio onzerzijds; God betuigt alleen de heilige schatten, in het Evangelie aangeboden. Het avondmaal is een daad van ’s menschen zij, om ons het lijden van Christus in gedachte te brengen, wat meer plaats vindt door de verkondiging, die er bij geschiedt, dan door brood en wijn.

De confessie der Friezen en Hoogduitschen is meer breedvoerig in de christologie. Ze heeft geheel het gevoelen van Menno Simons, dat Christus geen

vleesch aangenomen heeft, maar vleesch en bloed is geworden (dus niet uit Maria geboren, maar in Maria gevormd). Bij het avondmaal, „de christelijke eenigheid” genoemd, heeft alleen een betuiging van den mensch plaats. De voetwassching wordt genomen als appendix der twee sacramenten, en moest plaats hebben, als vreemde geloofsgenooten hen bezochten.

In de vergadering van Dordrecht in 1632 beleden ze omtrent de christologie „dat Hij zich een lichaam bereid heeft”. De eigenaardigheden lieten ze schier geheel zoo, terwijl zij zich bepaalden tot uitdrukkingen uit de Heilige Schrift.

Er ontstond strijd tusschen de in 1624 geapprobeerde en in 1632 veranderde belijdenis. Telkens werden deze confessies naast elkander gevoegd, en een beoordeeling er aan toegevoegd om het verschil weg te nemen. Omtrent de christologie liet men Menno's gevoelen varen, en men hield vast aan een zeker Eutychnisme.

In 1740 kwam te Rotterdam uit een „korte belijdenis des geloofs” door Hans de Rijs en Lubbertus Gerrits, uit naam van een dominéskrans. Hierin begint het Arminianisme den boventoon te voeren, „dat God geen gepraedestineerd heeft om verdoemd te worden; Hij heeft ze allen geschikt en geschapen tot behoudenis, en Christus is voor allen ter verzoening overgegeven. Maar alzoo Hij voorzag, dat niet elk die aannemen zou, zoo heeft Hij verordend, dat alleen, die het zouden aannemen, uitverkoren waren.”

Ook is er nog een stuk in vragen en antwoorden, een soort catechismus, en hierin werpen zij formeel hun eigen karakter af. Het christologisch verschilpunt wordt er niet in aangeroerd, de sacramenten heeten er verbonds-teekenen of zegelen. Van de voetwassching wordt er gezegd, dat het geen sacrament is. Alleen wordt de kinderdoop bestreden.

Ten slotte is er nog een korte schets van onderwijs, zooals ons kort begrip.

Terwijl dus het Socinianisme en Arminianisme insloep, hielden ze slechts aan eenige eigenaardigheden vast. En nu zijn er alleen onder hen modernen, tusschenmannen en reveilmannen.

Keeren wij nog met een enkel woord tot Menno Simons terug. Hij antwoordde uitvoerig op een werkje, dat à Lasco tegen hem geschreven had. à Lasco had hem gevraagd, of Christus niet uit Abraham was, waarop hij antwoordde, dat Christus is hergekomen uit den hemel door den Heiligen Geest, en dat Hij alleen uit den zede Abrahams verschenen, voortgetreden is. Eveneens had à Lasco gezegd, dat zoo Christus een vrucht van Maria is, Hij dan ook uit haar vleesch en bloed moet voortgekomen zijn, waarop Menno antwoordt: „naar de natuur hebt gij gelijk, naar de Schrift niet. Want er staat, dat Maria het door het geloof heeft ontvangen; het is een vrucht niet van haar lichaam, maar in haar lichaam. Aldus blijft Christus Jezus de eeuwige en gebenedijde

vrucht des lichaams van Maria naar den woerde Elisabeths, welke ze niet van haar lichaam, maar in haar lichaam door den geloove, werkende in haar de Heilige Geest, uit God den almogenden Vader, van boven uit den hoogen hemel heeft ontvangen, gelijk wij dikwijls bewezen hebben." (pag. 531).

Telkens moeten wij in den strijd tegen hen tot de christologie terug. Altijd geldt het: eerst het natuurlijke, dan het geestelijke, geen nieuwe schepping. Wat vergoten moest worden, was Adams bloed, want Adam had gezondigd. Het bloed uit den hemel kan niet verzoenen.

Hun oordeel over de kerk is, dat deze drijft als een oliedrop op de wereldzee. Aan de reformatie konden ze daarom niet medewerken, maar tegen al het bestaande, als van de wereld, hebben zij gereageerd. Hierdoor werden ze revolutionair. Het anabaptisme is dan ook formeel de voorlooper van de Fransche Revolutie, die eveneens op de vernietiging van al het historische bedacht was. Daarom moest het ook uitloopen op de verwerping van den kinderdoop, wyl hierin de aaneenschakeling der geslachten ligt. Wie de historie wil vernietigen, moet op het kerkelijk terrein den kinderdoop als groote zonde verklaren. Steeds moet het dan zijn; „aliquid novum creare.”

---

## § 6. *Van de Reformatie tot op onzen tijd.*

In deze periode heeft er geen ontwikkeling van het dogma der sacramenten plaats gehad; wel is er een historie, maar niet een proces. Eerst in den laatsten tijd heeft men weer van Luthersche en Gereformeerde zijde pogingen gewaagd, om den draad voort te spinnen.

De geschiedenis van het dogma vertoont in dezen tijd een drieërlei karakter :

1<sup>e</sup> van terugval in een eens overwonnen standpunt.

2<sup>e</sup> van uitholling van het sacrament.

3<sup>e</sup> van naturaliseering van het sacrament.

Wat het eerste betreft, zoo heeft men in ons land kunnen waarnemen :

a. een terugval van het Calvinistische in het Zwingliaansche standpunt.

b. een terugval van het Calvinistische in het Anabaptistische standpunt.

De uitholling der sacramenten was gevolg van het rationalisme, dat wel den vorm behield, maar de geestelijke beteekenis er aan ontnam.

De naturaliseering dagteekent ten deele reeds van de Theosophische scholen, maar zoekt eerst wetenschappelijk in te dringen met het optreden van Schleiermacher. Hij ontdeed het sacrament van zijn supranatureel karakter en naturaliseerde het.

Toen het opgewekt godsdienstig leven afnam, het centrale leven verzwakte, kwam er ook een versterving in de peripherie. Wel bleef het sacrament bestaan, maar de kerk oefende er geen zeggenschap meer over uit.

Nu kwam er in de 2<sup>e</sup> helft der 17<sup>e</sup> eeuw een innerlijk schisma in de kerk tot stand; zoowel in Duitschland als bij ons kreeg men een *ecclesiola in ecclesia*.

De dieper ingeleide vromen, die geen voedsel meer in de kerk vonden, trokken zich terug. En terwijl de uitwendige kerk, door de usantie gedragen, het sacrament bleef bedienen, maar zonder er kracht uit te trekken, kwam de afgescheiden *ecclesiola* er toe, weinig waarde aan het sacrament te hechten. Tot eigen kerkformatie kwamen ze niet, en men verliep in het mysticisme. De verborgen omgang met God werd gezocht, maar de uitwendige middelen werden verworpen.

Gevolg hiervan was, dat het sacrament alleen werd gebruikt door hen, die het geestelijk leven niet kenden; en ook dat de sacramenteele strijd zich beperkte tot het avondmaal. Want de mystieken hebben wel den doop voor

hunne kinderen gezocht, maar van het gebruik des avondmaals onthielden zij zich.

Dat wil nu niet zeggen, dat er ook niet aan den doop is getornd; ook daar trok men de lijn door. En zoodra dit geschiedde, kreeg men als vrucht van het Labadisme terugkeer tot de Anabaptische zienswijze.

Die strijd gaf in onze kerken aanleiding tot twee bewegingen. De eene knoopte zich vast aan de vragen van het doopformulier, de andere raakte de quaestie van het overspringen der geslachten. Dit laatste alleen kwam tot een officieele behandeling ten gevolge van wat in Bleiswijk voorviel. Ds. De Herder toch stelde daar de vraag, of het recht van het kind op den doop moet worden afgeleid uit de naaste ouders, m. a. w. of een kind alleen dan mocht gedoopt worden, als vader en moeder voor levende leden van Christus moesten worden erkend, of ook, indien zij dat niet waren, zoo de voorouders van dat kind ware geloovigen waren geweest. Nu stelde Ds. De Herder, dat een kind alleen den doop mocht ontvangen, indien de naaste ouders levende leden waren. En daarbij erkende hij wel, dat het onmogelijk is, absolute zekerheid omtrent iemands staat te kunnen erlangen, maar de predikant moest redenen hebben om de ouders voor bekeerd te houden. Daartoe moest hij in eigen persoon een onderzoek instellen.

De classes van Schieland en Rotterdam trokken zich de zaak aan, citeerden Ds. De Herder, en hebben Ds. Fr. Ridderus opgedragen een werkje tegen hem te schrijven. Van zijne hand zag het licht: „Over den doop en zaligheid van kinderen der Christenen, niettegenstaande de naaste ouderen of een van beiden niet zijn bekende ware geloovigen en wedergeborenen door den Heiligen Geest” (Leiden 1745); een werkje van veel belang, wijl dezelfde dwalingen weer ingang vonden, en men ook nu vaak alleen voor wedergeborenen houdt enkelen uit de gemeente, die bij een kring van vromen in goeden reuk staan.

Van belang is ook de quaestie, die daarachter school, en lag in de uitdrukking „naaste ouders”. Men ontmoet vele menschen, die den indruk maken, dat zij het geestelijk leven niet kennen. Maar voor den doop hunner kinderen mag dit geen bezwaar zijn, wijl in de uitverkiezing vaak gansche geslachten zijn overgesprongen. Het is denkbaar, dat in een kerk in de 16<sup>e</sup> eeuw zeer vele kinderen Gods waren, in de 17<sup>e</sup> eeuw zeer weinige, maar dat daarna weder een zeer vruchtbaar geestelijk zaad werd uitgestrooid. De samenhang tusschen het organisme van het lichaam van Christus en den stam van het menschelijk geslacht wordt hierdoor niet verbroken.

De tweede quaestie omtrent het formulier en de dankzegging is vroeger reeds besproken. Toen de kinderen krachtens hunne geboorte niet meer beschouwd werden, als behoorende tot de kerk, moest er ook verzet komen tegen de

eerste doopvraag. De Anabaptisten ontkenden, dat een kind in Adam der verdoemenis deelachtig is, de paedagogen, dat een kind des verbonds moet beschouwd worden in Christus geheiligd te zijn.

Op verscheidene wijzen heeft men getracht de woorden van deze vraag te verdraaien. Maar de provinciale synoden en classen hebben steeds het goede standpunt verdedigd. Tot een revisie der liturgie kwam het gelukkig nooit. Daarom vormt deze oppositie ook geen schakel in het dogmatisch proces. Maar wel heeft men allengs de andere richting vrijgelaten en daarbij een valsch procédé gevolgd. Op zich zelf toch is er niets tegen, dat men een ander dankgebed na den doop doet, dan hetgeen in het formulier staat. Maar toen men dit eenmaal toestond, gingen velen ook de belijdenis van den doop vervalschen. Onder het schild van de vrijheid der kerken, week men van de belijdenis af. Men liet dit gebed niet na, wyl men meende vrij te zijn om het al of niet te gebruiken, maar wyl men den inhoud er van niet meer beleet. —

Om te bewijzen dat een onecht kind niet mocht worden gedoopt, beriep men zich vaak op Deut. 23 : 3, waar in de Statenvertaling כמור door bastaard is overgezet. כמור nu beteekent „vermengen,” in den zin, waarin het bij Israël ongeoorloofd was, כמור nu is iemand, die uit een ongeoorloofde vereeniging geboren is. Moeilijkheid evenwel geeft, dat men niet een hiphilvorm, maar een passivum verwacht. Wanneer nu — zei men — onder Israël de spurius niet komen mocht in de vergadering, zoo mag ook zulk een kind onder het Nieuwe Verbond het teeken des Verbonds niet ontvangen. Onze vaders zeiden, dat er niet staat, dat de כמור niet tot het verbond behoorde, maar in de קהל niet mocht komen d. w. z. niet handelend op mocht treden, niet alle rechten des verbonds had.

Daarbij is met den כמור niet een onecht kind bedoeld, maar een kind geboren uit de vermenging van een Jood en een niet-Jood. De beginsels, vanwaar men uitging, waren 1<sup>e</sup> dat overspel en hoererij niet behooren tot de zonde, waarvoor geen vergeving is; dus is de vraag, of iemand, die de zonde begaat, tot waarachtig berouw komt; want vermits iemands deel aan het verbond niet hangt aan een toestand, maar aan den staat, zoo mag ook het kind van een overspeleres, die tot berouw komt, niet uitgesloten worden; 2<sup>e</sup> dat de toerekenbaarheid van die daad ligt bij de ouders, en niet bij het kind. Het opleggen van de straf op het kind zou dus tegen de gerechtigheid ingaan.

Hiermede verwant is de quaestie, die zich in 1618 reeds voordeed, nl. van de adoptati. Toen wij in de Oost bezittingen kregen, deed zich het geval wel eens voor, dat iemand een heidenkind in zijn gezin opnam, met het voornemen het in de christelijke religie op te voeden. Nu ging men in Indië uit missionair oogpunt zoo spoedig mogelijk tot den doop van zoo'n kind over. Daarom vroe-



gen de Indische kerken aan de Synode, of men den doop wel toedienen mocht. (19<sup>e</sup> sessie). Men maakte nu onderscheid tusschen twee gevallen, nl dat men Javanen in dienst had, en dat men kinderen geadopteerd had. In het eerste geval moesten ze vóór den doop eerst onderwezen pro eorum captu. En bij den doop moesten getuigen optreden, die voor hun verdere opleiding zouden zorg dragen, en zouden toezien, dat ze niet weêr in het bezit van heidenen kwamen. Omtrent de adoptati is besloten, dat ze gedoopt mochten worden.

Een derde quaestie voor de practijk des doops liep over de vondelingen. Bij hen stond men voor de vraag, of ze christenkinderen waren of niet. Daarom werd deze regel ingesteld: zoo die expositus niet aan zich droeg een uiterlijk teeken van niet-christelijke herkomst, zoo mocht het gedoopt worden, indien de groote meerderheid van de bevolking christelijk was. Het vermoeden was dan sterk, dat het uit christenouders zou geboren zijn. Intusschen hebben de groote steden, Amsterdam, Rotterdam, Middelburg meermalen er op aangedrongen, om toch niet al te toegevend te zijn.

Ook vroeg men, hoe men met kinderen van excommunicati handelen zou? Nu heeft alle excommunicatie ten doel iemands heil te zoeken (1 Cor. 5 : 5), en dus is ze niet een uitsluiting uit het verbond, maar van den uitwendigen omgang. Wordt een excommunicatus weer in de gemeenschap opgenomen, zoo is het ook niet noodig hem weder te doopen. Maar als dit zoo is, dan mogen ook de kinderen niet van den doop worden geweerd.

Wat het avondmaal betreft, daaromtrent is nimmer een theoretisch verschilpunt in kerkelijke behandeling gekomen. En ook buiten ons vaderland was het verloop der quaestiën ongeveer van gelijken aard.

Over de tweede periode is weinig te zeggen. Terugzinking en verflauwing brengt geen actie met zich. Toen het sacrament een uitwendige kerkelijke plechtigheid geworden was, maakte het rationalisme er zich van meester, en gaf het een eigen duiding. Nu ontstond er tweeërlei gevaar: 1<sup>e</sup> dat men het getal der sacramenten ging vermeederen, gelijk dit in de Middeleeuwen geschied was. In Duitschland bij voorbeeld maakte men de absolutie tot een sacrament, en Göthe vond uit aesthetisch oogpunt het zevental veel schooner; 2<sup>e</sup> dat men het sacrament, als uitwendige plechtigheid aanziende, ging vervalschen. Men vroeg niet naar den eisch des Woords, maar of het wel plechtig genoeg was. Het sentimentalisme deed naar dominés vragen, die door een roerende toespraak de hoorders aan het huilen wisten te brengen. Ook zette men de vaders ter zijde, en liet de moeders, die in dien tijd vooral zeer gevoelig zijn, het kind ten doop presenteeren. Hierom moest de doop langen tijd worden uitgesteld. Ook de huwelijksinzegening moest op aandoenlijke wijze plaats hebben, en de vraag, waarom men ook hiervan niet een sacrament maakte, hield telkens de geesten bezig.

De derde periode, die der naturaliseering van het sacrament, mag eigenlijk niet als historie van het dogma worden beschouwd, maar is ondogmatiseering van het sacrament, wegneming van het dogma. Deze periode begint met Schleiermacher. Indien men evenwel zijn „der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt” (1821) inziet, zoo krijgt men den indruk, dat hij een vroom, orthodox man is, die tot den tijd der reformatie schijnt terug te willen keeren. Evenzoo als men Alex. Schweizer opslaat, wiens dogmatiek een historisch karakter draagt, waarin hij thesis naast thesis passeert, en zijne bewijsgronden uit Calvijn, Zwingli, Luther, Alstedt en anderen poogt bij te brengen. Dit alles schijnt heerlijk en schoon, als men het vergelijkt met wat de Rationalisten en Supranaturalisten gaven. Zoo men evenwel nauwkeuriger de citaten nagaat, dan bemerkt men, dat Schweizer datgene weglaat, waarop de meeste nadruk moest vallen, en door algemeene uitdrukkingen, alle objectiviteit mist. Zijn onderzoek is tendencieus; hij ontleent eenige woorden, om die dienst te laten doen om de kerk te leiden in het spoor, waarin hij ze hebben wil. Zoo bijvoorbeeld zegt hij, dat het karakteristieke van de gereformeerde ecclesiologie zou zijn, dat de kerk is een instituut, om de genademiddelen uit te reiken, en haalt hiervoor aan een plaats uit Calvijn, waarin deze zegt, dat de kerk ook dit karakter draagt (Deel II, pag. 207.)

De historische dogmatiek van Ebrard is onvergelijkelijk veel beter. Hij heeft meer kennis van zaken en staat nader aan de gereformeerde linie. Maar ook zijn pogen is om de antithese tusschen de gereformeerde belijdenis en de philosophie der wereld weg te nemen. Hun verschil is dus niet principiëel, maar quantitatief. Ook Heppe, die rijke citaten geeft, is in zijn dogmatiek, in zijn hart een „unirte”.

Deze treden allen op in den rationalistischen tijd, toen evenwel het hart van het volk verbrijzeld was onder de machtige teekenen des tijds. Het koude dogmatisme werd door het christelijk reveil omvergeworpen. Maar nu was de vraag, welk standpunt men tegenover de philosophie zou innemen. De Nachtschool bij ons, de Alt-Lutheranen in Duitschland en de Presbyterianen in Engeland wilden van een bondgenootschap niet hooren. Maar een breede stroom dacht anders en ging de philosophie, voornamelijk van Fichte en Schelling, vriendschappelijk te gemoet. Kant en Hegel, die gevoelden, dat het publiek voor hunne philosophische stellingen nog niet rijp was, traden vroom op om allen schijn van oppositie tegen het christendom te vermijden. Zoo nu ontstond er een huwelijk tusschen de philosophie en het reveil. En met name is Schleiermacher de theoloog geweest, die de vermenging van beide tot stand heeft gebracht. Vandaar dan ook, dat uit hem twee richtingen moesten voort-

komen, een philosophische en een christelijke: de school van Schweizer, Lipsius, Biederman e. a., die van den Christus afgingen, en de Ethische, o.a. Chantepie, Gunning enz. Hiernaast stond de Gereformeerde theologie uit onze nachtschool, welke niet in het reveil wortelde, maar in de taaiheid en doorzettingskracht, die het Gereformeerde beginsel haar schonk.

Schleiermacher's principium theologiae was dan ook niet de Heilige Schrift, maar hij redeneerde uit de gegevens van den natuurlijken mensch. Bij een huwelijk met de filosofie kan de theologie niet leven. Bij behoud van eenige vormen moest ze onder het *ius maritale philosophiae* komen. Dit geschiedde. En nu blijkt reeds meer en meer, dat de modernen en de ethischen stoelen op éénen wortel.

Op naturaliseering van het sacrament moest dit noodzakelijk uitloopen. Wilt toch de filosofie alleen kan redeneeren uit gegevens der natuur, is het principium theologiae *supra naturam egrediens*. Geeft men dit prijs, zoo moet men wel komen tot de dwaze redeneeringen, dat het natuurlijke en bovennatuurlijke eigenlijk hetzelfde is, en dat het christendom eenvoudig de natuur, die diep weggezonden is, weer tot haar hoogte zou terugbrengen.

Nu droeg de filosofie, die sedert Kant opkwam, van meet af, het pantheïstisch karakter der Grieksche filosofie. En dit brengt met zich, dat ze in zich droeg de leer van het proces, dat nl. iets allengs zich zou ontwikkelen van wat het was, naar zijn idee toe. De uitwissching der grenzen deed jagen naar een algemeene generalisatie.

Deze idee nu, om de species te doen ineenvloeien, moest ook worden toegepast op de antithesen, zoodat men tusschen de species peccatum, en de species sanctum slechts een gradueel verschil zag. En nu kan op de vraag, of de christelijke religie als absolute species naast de andere godsdienstopenbaringen mag geheeten worden, niet dan ontkennend worden geantwoord. De religie, die een proces doorloopt van lager tot hooger, bereikte in het opkomen van het christendom de hoogste phase, die men tot dusver kent. Natuurlijk niet de hoogste. Daarom oefent men tegenwoordig op de zedenleer en op de godsidee van den Christus critiek, om zich boven den Christus uit te werken.

Bij deze poging, om de christelijke religie te naturaliseeren, vond de toenmalige tijd in de theosophie een praecedens. Böhm en Oetinger waren wel niet uitgegaan van de bedoeling om filosofie en christendom dooreen te mengen, maar om de gansche leer der natuur in de dogmatiek op te nemen. De natuurkunde was eerst door Baco van Verulam tot een zelfstandige beoefening gekomen; bij de philosophische faculteit was de natuurkunde nog steeds ingedeeld. Maar de theologische, juridische en medische faculteiten stonden in veel meer aanzien. Als men nu in de theologie aan de zaken der natuur toekwam, zoo moest men de natuurkunde in de theologie gaan inlas-

schen. Zoo neemt Zanchius bv. in zijn „de creatione” de gansche natuurkunde op. Langs dezen weg kreeg men een geheel theologischen blik op de natuur. Paracelsus was inzonderheid de man, die de natuur heeft getheologiseerd. Maar nu kwam men ook in de noodzakelijkheid om de tegenstelling tusschen het zichtbare en onzichtbare, tusschen natuur en geest te verzwakken. En als men nog een stap verder gaat, naturaliseert men het geestelijke. Dit streven vindt men bij Böhm en Oetinger.

Nu zeggen Schleiermacher c.s. „De theologie moet worden genaturaliseerd, en niet de natuur getheologiseerd”. Geboren uit Hernhuttersche ouders, die aan de richting van Böhm een kerkelijke uitdrukking geven, wijl zij de theologiseering der natuur vinden in den persoon van Christus, had hij van huis uit de neiging om natuur en geest monistisch te beschouwen, en was hij voorbereid om filosofie en theologie met elkander te vermengen.

Tot de naturaliseering der christelijke religie zocht hij te komen langs den weg der historie. Historisch poogde hij na te gaan, hoe hetgeen is, te verklaren valt uit hetgeen was, maar natuurlijk met de philosophische bedoeling, om het historisch-pantheïstisch proces na te gaan. Intusschen moet onderscheid worden gemaakt tusschen de natuur buiten en in ons (ratio), Hoe moest hij nu de harmonie tusschen de christelijke religie en de ratio verkrijgen? Hiertoe zette hij de ratio om in het bewustzijn, waaraan gelegenheid gegeven wordt om een historisch proces te doorloopen. Het bewustzijn, dat begon met natuurbewustzijn te zijn, ontwikkelde zich tot een „Selbstbewustsein” en werd eindelijk „Gottesbewustsein”. Daarnaast nam hij de historische onderscheiding aan van het kinderlijk, het heidensch, en het christelijk bewustzijn.

Het christelijk Gottesbewustsein was dus eigenlijk niets dan de ratio, maar gequalificeerd in een bepaald moment van haar historische ontwikkeling.

Op deze fundamenten heeft Schleiermacher dit stelsel opgebouwd. „Daar is een God, en er is een natuur. De natuur klimt al hooger op, en vindt in den mensch haar hoogste openbaring. Uit de natuur komt in den mensch een sluimerend leven, dat ontwaakt en al helderder wordt, totdat het ten slotte zoo hoog klimt, dat het Gottesbewustsein wordt. Dit doorloopt een historie en is tevens sociaal”.

Want het Gottesbewustsein in mij is het Gottesbewustsein der menschheid, dat in mij opkomt. Nu is de menschheid van lager naar hooger trap opgeklimmen, en toen ze reeds zeer hoog stond, kwam Christus, in wien ze haar rijkste ontplooiing vond. Wat in zijn bewustzijn leefde, was zoo rijk, dat het normatief werd voor ieder, die naast en onder hem stond. Christus heeft dit bewustzijn uitgesproken, en het is te boek gesteld in de Heilige Schrift. Om anderen tot die hoogte op te trekken, moet de Heilige Schrift worden bekend gemaakt. Hiertoe dient de prediking des Woords. Allen, die aan hem dit

bewustzijn danken, worden hierdoor aan hem geaffilieerd. Zoo ontstond er een kring van menschen, die allen door datzelfde bewustzijn werden beheerscht. Zij vormden de christelijke kerk. Maar de handhaving der idee mag niet aan het toeval worden overgelaten, maar menschen moeten er worden aangesteld, die de gave bezitten om den groei te bevorderen. Deze Leitung und Führung moet een karakter dragen in overeenstemming met het hooge bewijstzijn van Jezus. Daarom heeft hij zelf bepaald, wie hiertoe in de kerk zouden mogen optreden, en welke middelen zij zouden moeten gebruiken. Die middelen nu zijn de prediking des Woords en de bediening der sacramenten. Ieder heeft zich hieraan te onderwerpen, wjl Jezus het noodzakelijk heeft gekeurd. En nu hebben de sacramenten geen ander doel dan om iemand in den kring op te nemen en de aaneensluiting van dien kring geestelijk hecht te maken.

Als men nu aan Schleiermacher vraagt, wie de werking in het sacrament doet, zoo zegt hij ook: Christus lijft in de gemeenschap in en voert allen saam. Maar vraagt men: Hoe doet Christus die werking? Doet hij nu nog een werking? Doet hij nu nog een werking uit den hemel? Zoo wil hij daarvan niets weten: alleen werkt de geest van Christus, die voor 18 eeuwen was, nog op de gemeenschap in. De werking van Christus is dus uitsluitend een historische, overeenkomstig den eisch van het pantheïstisch-naturalistisch proces.

Door Martensen, een leerling uit zijn school, zijn deze denkbeelden tot uiting gekomen in zijn: „Die Christliche Dogmatik”, in menig opzicht onovertreffelijk. Na verwant aan de Hernhuttersche Theosophen vindt hij de hoofdzaak van het sacrament in de pantheïstische, geistleibliche gemeenschap van ons met het lichaam van Jezus.

Leggen wij hiernaast het werk van den Alt-Lutheraner Kahnis „System der Lutherischen Dogmatik”, zoo vinden wij daarin terug de oude taal der reformatie, geen philosophische bespiegeling. Toch mag de opmerking niet uitblijven, dat ook in zijne sacramentsbeschouwing een Pantheïstische trek loopt, en wel in deze woorden: „Sofern sie von Gott eingesetzt ein Gotteswort verkörpern.” De theorie, waarop dit doelt, de tegenwoordigheid van Christus' lichaam in, cum et sub sacramento is de duidelijke aanwijzing van den Pantheïstischen grondtrek, die de Luthersche Reformatie van de Gereformeerde onderscheidt. Wel heeft de Luthersche Reformatie, die dezen trek uit Rome's transsubstantiatieleer overnam, het kwaad bezworen, door den ernst van haar geloofsbelijdenis en het vasthouden aan de Heilige Schrift als unicum theologiae principium, maar toch is de Luthersche kerk de bodem gebleken, om de Schleiermacheriaansche ideeën te doen opkomen. In een Gereformeerd land zou dit onmogelijk geweest zijn. Geheel de Ethische richting is dan ook niet van ons land uit naar Duitschland overgegaan, maar is uit Duitschland hierheen overgekomen.











Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 01048 4600