



5. 8. 22.

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





# L O C U S

DE

# C H R I S T O.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

11  
Pars Tertia.

NIET IN DEN HANDEL.

Exemplaar No. 195 afgegeven aan den Heer

Prof B B Warfield



L O C U S

DE

C H R I S T O.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

---

PARS TERTIA.

NIET IN DEN HANDEL.

---

*Exemplaar N<sup>o</sup>.*

*afgegeven aan den Heer*





## Caput V.

### DE MEDIATORIS OFFICIIIS.

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3<sup>o</sup> מוֹעֵד van יָעַד = decernere, het verschil met het voorgaande woord ligt daarin, dat אַמְנָה het resultaat oplevert en מוֹעֵד ziet op de ordinatio, het verordineeren van iets zooals in Ps. 75 : 3 (de mij toegewezen taak)

4<sup>o</sup> עֲבִידָה = διακονία, ministerium (van עָבַד = δίακονος) dus niet zoozeer arbeid als wel ministerium.

5<sup>o</sup> יָדַי (van יָד hand) iets wat op de hand gegeven, gezet is.

Ambtsdragers heeten in het Hebreuwsch יֹסֵפֵי van יָסַף snijden, graveeren, omdat zij graveerden of liever schreven; een ambtsdrager was iemand,

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

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

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

1<sup>e</sup> כהנה (dezelfde vorm als פקדה) priesterambt.

2<sup>e</sup> נבואה profetenambt.

3<sup>e</sup> מלוכה koningschap.

Terwijl eindelijk naast het begrip van עבדה in den zin van „dienst” optreedt het begrip van משמרת (van שמר) in het hollandsch meest vertaald door „wacht”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In de 2<sup>e</sup> plaats wordt het woord „ambt” genomen in het karakter van עֲבָרָה wat voor de studie van het Kerkrecht van belang is. Men stelt het nl. wel eens voor, alsof in het O. T. alleen van ambt en in het N. T. alleen van διακονία sprake is. Ziet men nu het O. T. in, dan merkt men, dat עֲבָרָה (wat wel door „ambt” vertaald wordt op de meeste plaatsen, maar toch letterlijk „dienst” διακονία beteekent) promiscue met פְּקָדָה gebruikt wordt cf. Num. 4 : 19; 7 : 9; 18 : 7; 1 Sam. 28 : 15 en 17; 11 Kon. 17 : 13 („door den dienst van alle profeten” d. w. z. door het ambt — niet door den arbeid aller profeten) 1 Kron. 24 : 3; 28 : 21; Ezra 6 : 18 niet om God te dienen, maar om de ambten in den tempel te vervullen.

In de 3<sup>e</sup> plaats loopt „ambt” parallel met het begrip מִשְׁמֶרֶת. De taak van Adam in het paradijs was den hof te bewaren tegen Satan's aanvallen. Vandaar dat altijd het Koninkrijk Gods wordt voorgesteld als in staat van oorlog met Satan. Zoo wordt de geheele taak, die God te doen geeft, voorgesteld als een verdediging van de vesting Gods, en heeten de kinderen Gods „wachters op Sions muren” men zegt wel eens, dat dit alleen ziet op de bestrijding der ketteren — maar dit is niet zoo, ook de stillen in den lande, ook de bidders zijn er onder begrepen, in Sion is een ieder wachter, die een *post*, welken ook, waarneemt פְּקָדָה en מִשְׁמֶרֶת zijn dus één, Num. 3 : 32 „Hunne wacht nu zal zijn” — niet om te vechten of deurwachter te zijn maar — „de ark, en de tafel en de kandelaar enz.” — dus het opsteken der lampen, verzorgen der brooden enz. Num. 18 : 8 „de wacht der heffolleren” (de verdediging van de menschen door de verzoening tegenover Satan's aanklacht) cf. verder 11 Kron. 7 : 6, 31 : 16, Ezech. 14 : 8. Zoo wordt voortdurend het goed bedienen van de ambten als een strijden van den strijd des Heeren voorgesteld. Als een Leviet een beest slaacht of het vleesch kookt, strijdt hij den strijd des Heeren en neemt hij de wacht des Heeren waar.

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

Daarnaast staan:

- 1) het priesterschap *ιερότεμα*.
- 2) het profetenschap *προφητεία*.
- 3) het koningschap *βασιλεία*.

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

*διακονία* wordt ook wel gebezigd van het diakenschap, maar dit is een isolering van het begrip; de bediening van het Woord en de Sacramenten is

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

evengoed *διακονία*. Die geïsoleerde beteekenis van *διακονία* is zelfs de jongere: cf. Act. 6 : 4 en 6 : 1; van de „bediening des Woords” die de apostelen hielden, ging het over op de *διακονία τῶν τροπεξῶν*. Zie voorts Act. 12 : 25 (de dienst sc. des Woords, niet van het geld) Act. 20 : 24 (de loop en dienst sc. om te betuigen het Evangelie der genade Gods - dus 't apostolaat) Rom. 11 : 13, 12 : 7; I Cor. 12 : 5 (hier weer algemeen gelijk aan פְּקָדָה; de gaven, werkingen en bedieningen worden onderscheiden, *διακονία* is het ambt, ἐνεργήματα de werkingen van het ambt en χάρισματa de gaven voor het ambt) II Cor. 3 : 7, 5 : 18 (d. w. z. de ambtelijke bediening der verzoening) Ef. 4 : 12, Coll. 4 : 17, II Tim. 4 : 5. Dat is dus het begrip van *διακονία*; om het goed te verstaan, moest men in onze vertaling op al deze plaatsen bediening door „ambt” vervangen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2<sup>o</sup> over de zedelijke schepselen:

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. Het begrip van *heerschappij*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## § 2.

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

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

De aldus aangestelde profet heeft de dubbele roeping derhalve òn

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

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

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

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

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

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

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

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

- 1<sup>e</sup> op de wereld van het bewustzijn;
- 2<sup>e</sup> op de wereld van het hart;
- 3<sup>e</sup> op de wereld, waarin wij naar buiten actie doen optreden.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Had de Heere Jezus nu dit gebod als een nieuwe gebod gegeven om de vroegere geboden te overtreffen (gelijk de Groningers eetscheljk beoeren), dan riet hieruit natuurlijk niets af te leiden, maar waar de Heere blijkens het verband

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

God lief te hebben met zijn *verstand* is:

receptief opnemen, wat God zegt en

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

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

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

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

receptief zich eerst door God te laten beheerschen en dan

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

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

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

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

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

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

1<sup>e</sup> De *profeet*.

Wat heeft deze receptief, wat actief te doen?

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

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

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

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

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

2<sup>e</sup> De *priester*.

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

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

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

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

3<sup>e</sup> De *koning*.

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

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

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

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

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

Ziedaar de positie buiten de zonde gerekend.

Nu hetzelfde na den zondeval.

1<sup>o</sup> De *profet*.

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

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

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

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

### 2<sup>e</sup> De priester.

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

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

### 3<sup>e</sup> De koning.

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

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

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

Saamvattend krijgen wij dus:

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

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

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

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

---

### § 3.

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

---

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Immers wat is de receptieve zijde?

1<sup>e</sup> dat de mensch alleen in zijn bewustzijn draagt, wat uit God in den mensch indringt (profheet).

2<sup>e</sup> dat de mensch in de kameren van zijn hart alleen toelaat de neigingen en uitingen van Gods liefde (priester).

3<sup>e</sup> dat de mensch geen ander streven in zijn daad laat werken dan het streven en de aandrifft Gods.

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

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

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

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

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

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

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

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

Nu ontstaat er tweeërlei:

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

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

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

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

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

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

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

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

Wij zullen dit nagaan bij de drie ambten.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1<sup>e</sup> voor het profeet zijn door het principieele ongehoof, door de absolute loochening dat er een eeuwige wereld bestaat door het Atheïsme: dat is de profetische karaktertrek van de menschelijke natuur afsnijden, dooden en vernielen.

2<sup>e</sup> voor het priester zijn, wanneer ten slotte in de gewetenloosheid het onderscheid tusschen goed en kwaad weggaat en men goed en kwaad beide goed gaat noemen:

3<sup>e</sup> en eindelijk op koninklijk terrein door anarchie en nihilisme als principieel te gaan stellen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zijn dadelijke gehoorzaamheid was, dat Hij als priester presteerde, wat de mensch in het paradijs presteeren moest zonder de zonde. Zijn lijdelijke gehoorzaamheid bestond daarin, dat Hij als priester in de plaats trad van den gevallen mensch en in zijn plaats te presteeren had de straf voor de schuld, die door den mensch begaan was. Later zullen wij dit punt breeder toelichten.

Dientengevolge is Christus niet alleen als profeet opgetreden om te doen zien, wie God was (want dit moest Adam eveneens), maar ook om te toonen, wie God voor den zondaar was, (wet en Evangelie).

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

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

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

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

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

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

Drie stukken zitten dus in dit Middelaarschap in:

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

2<sup>e</sup> de *ἔνδειξις*, dat alle schepsel onmachtig en onbekwaam is zijn verzuim in te halen en God alsnog zijn eere te geven. Ook dat volgt uit de necessitudo Mediatoris.

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

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

#### § 4. *De Manere Prophetico.*

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

In vers 18 ligt nu de definitie van het wezen van den profet. Eerst de belofte, het feit: וְנָבִיא אֲדִיר לָהֶם מִקִּרְבֵּי אֲדֹמָם בְּמוֹתָם; en daarna wordt aangeduid, wat de profet is: וְנָתַתִּי רִבְרִי כַפְּזוֹ וְדַבַּר אֲדֹמָם אֶת כָּל-אִשְׁרֵי אֲדֹמָיו; het receptieve

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1<sup>e</sup> dat hier saamgevoegd wordt symbolisch de geestelijke en de physische regen,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

of door het begrip van נביא en zijne homonymen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2<sup>e</sup> Het valsche profetisme in den vorm van imitatie van het in Israel door den Heiligen Geest opgewekte profetisme. De goede profeten kwamen כִּטְטֵי יְהוָה: de andere כִּטְטֵי כְעֵל; zij nu deden zich ook voor als profeten van Jehova. Zij waren geen mannen, die Israel zochten te winnen voor een verkeerde naturalistische levensbeschouwing, maar die in den naam van Jehova ketterijen dreven. Predikanten, die in de Kerk bleven, maar in die Kerk tegen de profetie van God reageerden.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### V. *De Christo ambulante in terra.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Joh. 17 : 4 en 14.

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

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

1<sup>o</sup> *τῷ κηρύγματι* door de prediking;

2<sup>o</sup> door zijn vita, persona, operibus, passione resurrectione etc.

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

1<sup>o</sup> de *praedictio* van Christus.

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



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

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

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

2<sup>e</sup> de *manifestatie* van Christus.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eindelijk krijgen wij de passio en resurrectio.

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

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

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

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

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

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

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

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

### VI. *De Christo post sublationem in coelum.*

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

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

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

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

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

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

Zijn profetische werking e coelo is dus drieërlei:

1<sup>e</sup> door de apostelen ook *in nos*;

2<sup>e</sup> door de bediening des Woords — het werk van de knechten in den dienst des Heeren.

3<sup>e</sup> doordien Hij zelf als Doctor Internus komt.

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

Ten slotte komen wij dus tot deze resumptie:

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

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

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

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

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

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

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

1<sup>e</sup> het *τετέλεισται* van Golgotha.

2<sup>e</sup> het *γέγονεν* van den dag des Oordeels.

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

---

### § 5. *Prophetia Messianica.*

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

---

#### *Hoe te oordeelen over de roorspellingen?*

Langen tijd heeft men in een profet niets dan een roorspeller gezien. Hiervan is men teruggekomen; eerst werd het roorspellen op den achtergrond geschoren; nog later beweerde men, dat hij niet roorspellen kon en zijn roorspellingen rati-einút e.e. eventú waren en dat het eigenlijke wezen van den profet daarin lag, dat hij strafredenen tegen het volk hield; de hoop van het volk opwekte in tijden van druk enz.

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

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

## Collegedictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Wij zagen tot dusverre:

1<sup>o</sup> dat de profetie niet als iets bijkomstigs, maar als nota characteristicat heeft de praedictie,

2<sup>o</sup> dat de praedictie niet was voor den tijdgenoot maar om post factum het testimonium originis divini te geven.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

### § 6. *De Munere Sacerdotali.*

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De πίστις is het terrein, waarop de נְבִיא werkt.

De ἐλπίς het terrein van den מְלֶכֶךְ.

De ἀγάπη dat van den בְּרֵנָן.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gelijk bij den profet de intellectuele inhoud van het menschelijk denken



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Thans een kort woord over Melchizedek en Aäron!

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

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

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

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

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

c. In Aäron's dienst zijn alle dingen, die bij God te doen zijn, derwijs gematerialiseerd, dat het vermoeden zelfs, als konden deze dingen Gode behagen, bij geen vrome kon opkomen. Wat de Heere Ps. 10 zegt: „brandoffer en slachtoffer hebt gij niet begeerd" is uitdrukking van wat elke vrome gevoelde bij den dienst des tabernakels. Had de dienst in den tabernakel daarin bestaan, dat de priesters allerlei vrome werken moesten volbrengen — dan ware het denkbeeld mogelijk geweest, dat God daarin behagen had. Een

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

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

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

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

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

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

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

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

## Collegedictaat van een der studenten (Dogmatiek).

blijkt uit de volgende woorden: כִּרְרַךְ אֲבֹרָם לְאֵל עֲלֵינוּ קִנְהָ יְסֻמִּים וְאָרִין, want deze benaming van God is een zeer besliste aanduiding, dat Jehova bedoeld is. Hij komt dus voor als priester van dienzelfden God, dien ook Abraham diende; dit blijkt evenzeer uit de volgende woorden: vs 20 „Gezegend zij de Allerhoogste God, die uwe vijanden in uw hand gegeven heeft”, waar dus aan Abraham's God de overwinning wordt toegeschreven.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

Het verhaal is dus historische realiteit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hiertegen geldt echter 1<sup>o</sup> dat er niet כִּי staat, maar de Copulativum, zoodat het *nam* allen grond mist; 2<sup>o</sup> dat uit de woorden genoegzaam blijkt, dat er

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En nu Hebr. 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

4<sup>e</sup> Waar het waarachtige priesterschap bij den mensch wegraakte, moet het op een schilderij aan Israel geteekend worden; daartoe strekt het aäronie-tisch priesterschap, dat praefiguratief, *ἀσθενές*, tijdelijk en voorbijgaande, alleen voor deze aarde is.

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

6<sup>e</sup> Hij, die dit alles doet, is koning, evenals Melchizedek, wat tweëerlei inhoudt:

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

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

## § 7.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Maar er is nog een bezwaar.

Als er een borg en plaatsbekleeder is, voor hoeveel personen maakt dan die *één* plaatsbekleedende borg de zaak in orde? Gesteld: ik moet *f*100,000 betalen. Daar ik niet kan, betaalt de borg ze. Hoeveel personen zijn nu vrij? Natuurlijk alleen ik, voor wien hij betaalde. Met het stelsel van borgstelling (niet figuratief maar essentiëel opgevat) komt men dus nooit klaar voor *al* Gods uitverkorenen, want dan had Christus voor elk der uitverkorenen eenmaal moeten sterven.

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

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

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

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

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

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

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

1<sup>e</sup> Men zegt, dat op juridisch standpunt onverklaard blijft, waarom de voorstanders van het „Christi pro omnibus” niet gelijk hebben. Men stelt, dat Christus als borg gesubstitueerd heeft, dus als één voor één in de plaats is getreden. Daardoor zou Hij maar voor één persoon redding hebben kunnen aanbrengeu. Maar zegt men daartegen: het feit, dat Hij niet alleen mensch maar tevens God was, geeft aan zijn lijden oneindige waardij en aldus strekt de verzoening door zijn bloed zich niet alleen uit over één maar over velen. Laat dit zoo zijn— antwoord ik, maar dan doet het er ook niets toe af, of die verzoening geldt voor één, twee of honderd millioen menschen, want er is rantsoen aangebracht voor een oneindige hoegrootheid. Ben ik nu een schuldeischer, die van 10 personen 10,000 gulden te eischen heb en brengt iemand mij zelfs f 100.000, dan ben ik voldaan voor allen. Zeg ik dan toch: ik accepteer die betaling wel als afdoening van schuld voor enkelen, maar niet voor allen, dan is dit grenzenlooze willekeur. Door die theorie van de oneindige waardij redt men zich dus niet uit de moeilijkheid en vervalt altoos weer in het oude kwaad: dat Christus de lieve en goede Middelaar — God de Heere een tyran wordt.

2<sup>e</sup> Als het waar is, dat Christus als borg onze zonden droeg, *waar* begon dat dragen dan en *hoe* geschiedde het? De gewone voorstelling, die bij de meeste menschen bestaat, is, dat Christus van Bethlechem tot Gethsemané

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

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

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

Wat leert nu de Heilige Schrift zelf?

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

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

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

Nu staan twee dingen vast:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Duidelijker kan wel niet aangetoond:

1<sup>o</sup> dat de samenhang tusschen ons en Christus organisch is.

2<sup>o</sup> dat hij zijn parallel vindt in den organischen samenhang met Adam.



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

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

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

En nu *Rom. 5*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wij krijgen dus als resultaat:

1<sup>e</sup> blijkens Cap. 6 dat er een *σύμφυσις* is

2<sup>e</sup> dat Christus 't hoofd is van 't lichaam (Cap. 5 : 11, 21)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1<sup>o</sup> dat er staat *γέγονεν* en evenzoo in vs. 20 *ἱερεὺς γεγονότης*; dat worden van

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

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

2<sup>o</sup> dat er onderscheid wordt gemaakt tusschen tweeërlei *διαθήκη* — één, waarin Aäron priester was en één, waarin Christus als *ἕγγυος* optreedt. Dus niet de tegenstelling van genade- en werkverbond, maar tusschen de twee phasen van het genadeverbond: schaduw en vervulling.

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

4<sup>o</sup> dat *ἕγγυος* hier parallel voorkomt met *ἱερεὺς*; immers tegenover elkaar worden geplaatst de *ἱερεὺς* van 't Oude en de *ἕγγυος* van het Nieuwe verbond.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En nu het denkbeeld van borg zelf!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wanneer gaat dan liefde boven recht?

1<sup>o</sup> als ik zelf alleen er schade door lijd.

2<sup>o</sup> als in een bepaald geval liefde moreel meer verbeterend zal werken \*dan kastijding, wetende dat God het recht handhaaft in de conscientie.

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

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

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

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

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

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

Maar er is meer!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nu een andere quaestie.

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

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

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

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

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

Maar er is nog meer.

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

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

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

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

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

Maar ook dit is nog niet genoeg.

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

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

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

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

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

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

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

1<sup>e</sup> op het feit, dat door profeten en apostelen een dag gesteld wordt, waarop Christus de wereld rechtvaardig oordeelen zal.

2<sup>e</sup> op de reëele existentie van de Gehenna als plaats der verdoemenis.

3<sup>e</sup> daarop, dat de geheele Heilige Schrift door de leer der zaligmakende genade tot uitgangspunt heeft de leer der rechtvaardigmaking (of liever nog tot voorkoming van misverstand: rechtvaardigstelling).

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

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

Wij zagen tot dusverre:

1<sup>e</sup> waarom de juridische theorie niet kan weggenomen en hoe elke poging

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *Ten slotte de offertheorie.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

staan, met zonde beladen, *moet* gedood. En zoo nu ook, staat de mensch voor God met zonde, dan moet één van beide geschieden: of hij zelf moet gedood worden of hij moet een borg vinden, die zijn zonden overneemt en die dan in zijn plaats door God gedood wordt. Zulk een zondaar moet dus eerst zijn zonden van zijn persoon afscheiden; dit geschiedt, doordat hij zijn zonde legt op het beest; maar voorts zelf nu heilig staande, omdat zijne zonden van hem af op het beest zijn overgegaan, moet hij nu als kind van God dat beest niet meer kunnen dulden; Gods wrake aan dat beest voltrekken; dat beest dooden.

Waar de Heere dat onderwijs nu aan zijn volk geven wilde: n.l. het afscheiden der zonde van den zondaar en het dooden van het met zonde beladene -- wat kon Hij daartoe gebruiken? Een engel? -- neen, want die had geen lichaam. Een mensch? -- neen, want die had eigen zonde. Een boom of steen? -- neen, want die kon niet geslacht. Slechts één ding kon genomen n.l. de dieren, want zij hebben met den mensch dit punt van overeenkomst, dat door slachting hun het leven kan ontnomen. In de tweede plaats nam God niet een dier naar willekeur, maar een, die 't naast aan den mensch stond; die soort dieren dus, waar de mensch mee omging, die voor hem waarde hadden. En in de derde plaats nam God dieren, die alle denkbeeld van onreinheid en afschuwelijkheid verre van zich lieten -- dus niet een slang of tijger, maar een koe, schaap, duif. Een rund in de wei, een duif in smettelooze pracht geeft een idee van reinheid en zuiverheid.

Een dier nu had geen zonde, wyl geen zedelijk wezen zijnde en was in zoverre onzondig, maar niet zondeloos. Daarom werden deze dieren aangewezen als analoog middel om figuratief den mensch een symbolische acte te laten volbrengen, die de afscheiding der zonde en de substitutie voor zijn bewustzijn levend zou maken.

Maar hier komt nog iets bij.

Wie goed nadenkt, begrijpt dat een mensch half een koe is. De mensch eet rundvleesch; dat vleesch wordt omgezet in zijn bloed; dat bloed is het bestanddeel, waaruit zijn eigen vleesch geformeerd wordt. De fons zelf van het bloed is wel in den mensch, maar het kader wordt aangevuld door deze ingrediënten. Door deze nauwe affiniteit kon dus te gemakkelijker voorgesteld: afscheiding van de zonde en substitutie door het leggen der handen op het hoofd van het beest. En nadat dit geschied was, moest het dier geslacht op den drempel van de tent der samenkomst. Ook dit is symbolisch (evenzeer als bij ons het sluiten van het oog bij het gebed); de **אֵל מֵעַד** is de woonplaats Gods; voor de mensch dus met God in gemeenschap treedt, moet eerst het met zijn zonde beladen dier gedood.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu vinden wij in het N. T. deze offertheorie door de apostelen wél terdege concreet op Christus overgebracht. Eerst bij Johannes den Dooper in zijn: „Ziet het lam Gods, dat de zonden der wereld draagt” — dat een dragen was der zonde, wijl zij op hem gelegd was. Maar niet alleen daar, telkens komt dat denkbeeld van het lam in het N. T. terug. Zie I Petr. 1 : 19 en 't zelfde in vs. 2, waar met duidelijke zinspelings op het uitgieten en sprengen van het bloed des offerlams gesproken wordt van de *θανυσμόν αἵματος* van Christus — II Cor 5 : 21 waar *ἁμαρτία* niet is zonde maar *ἁγία* zondoffer of schuldoffer, dat hier dus volstrekt niet zeggen wil, dat Hij zelf met zonde bevuurd of besmet was, maar dat Hij deze droeg. Door de Neo-Kohlbruggianen wordt dit dus verkeerd opgevat. Wel ligt er in, dat hij met zonde overdekt en overstort was — denk slechts aan Lev. 16 : 21, hoe al de oudsten saamkwamen om de zonden van Israel over dat beest uit te storten, zoodat het als onder dien berg van zonden geheel verdween — maar niet, dat Hij zelf zonde gedaan had. — 't Zelfde ook I Petri. 2 : 24 *ὅς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι, ἵνα ταῖς ἁμαρτίας ἀπογενόμενοι* enz; dit ziet duidelijk op Lev. 16 : 21; als een Jood zijn hand op het hoofd van 't offerdier gelegd had, dan was ook hij *ἀπογενόμενος* d. w. z. afgekomen van de zonde en dan moest zoo een leven voor de gerechtigheid, door 't dier te slachten; dit laatste ligt opgesloten in het *ἀνήνεγκεν τὰς ἁμαρτίας ἐπὶ τὸ ξυλόν*. In vs. 25 volgt daarop een schoone omwending; onder het O. T. slachte de herder zijn schaap in zijn plaats; hier zijn het juist de schapen, die hun zonde op hun herder leggen, die in hun plaats geslacht wordt.

Die gedachte, dat Christus gerealiseerd heeft, wat figuratief in de offers was voorgesteld, ligt ook uitgedrukt in Ps. 40 : 7 vergeleken met Hebr. 10 : 8—10. In Ps. 40 vinden wij de tegenstelling tusschen wat de offerdieren waren onder Israel en wat Jezus doen kwam, en verklaart de Heere uitdrukkelijk: „brand-offeren en slachtofferen hebt Gij niet gewild” — sommigen zeggen, dat uit deze woorden blijkt, dat de Heere God ze dus *niet* aan Mozes bevolen heeft, maar dit is bespottelijke exegese, want er staat bij *ἠδύνασας* — welbehagen; als iemand een portret heeft van zijn meisje, terwijl zijn meisje zelf weg is, dan kan hij zeer goed zeggen: dat portret is het niet, waarop ik verliefd ben. Zoo nu ook hier. Die holocausta waren de portretten van wat komen zou. Niet die holocausta, die portretten, zegt Christus, die Israel voor realiteit uitgaf, hebt gij o Vader! begeerd; maar datgene, wat in die holocausta lag afgebeeld; en *dat* nu zal Ik U brengen: zie Ik kom om Uwen wil te doen. God dorst naar voldoening voor de zonden, die de mensch hem brengen moest. Maar die voldoening kwam niet, ook niet door Israel's offeranden, wijl die figuratief, niet wezenlijk waren. Daarom zegt Christus: Zie, Ik kom om die reële voldoening U te brengen. Dat nu is de idee, die wij hier hebben moeten

## Collegedictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het figuratieve karakter van Israëls offerande; de eisch, dat op dat figuratieve het reële volgen moet en het feit, dat in Christus' lichaam dat reële offer gebracht is dat is de apostolische exegese van Ps. 40 en die alleen hebben wij te erkennen.

De expromissio van den Heere voor hen, die in Adam gevallen zijn, gaf aanleiding tot twee dolingen, die apart dienen besproken: de acceptilatieleer der Remonstranten en de superabundantieleer van Rome.

### 1<sup>e</sup> de Acceptilatieleer.

Wat is de acceptilatieleer? Zij is nog de gewone opinie in die half-orthodoxe kringen, waar het gereformeerde beginsel niet tot op den bodem heeft doorgewerkt. Het is nl. dit gevoelen, dat de Heere Jezus Christus door zijn lijden en sterven zeer zeker iets gedaan heeft, wat waardij bezat, maar dat daarin voor het oog des Heeren geen acquirante waarde lag, die op zou wegen tegen wat de gezamenlijke zondaren aan God schuldig waren. Was die schuld hijr, een bilioen drachmen, dan waren Christus' verdiensten maar 10,000 drachmen. Maar God heeft dit kleinere bedrag van Christus geaccepteerd als voldoende voor de groote schuld der menschheid, zooda's dit ook onder menschen wel eens voorkomt, dat wanneer men een vordering tegen iemand heeft van f 100 en deze persoon niet meer dan f 60 heeft, men deze f 60 maar accepteert en een quitantie van f 100 overlegt. Dat noemt men dan acceptilatie.

De Remonstrantsche leer gaat dus van deze gedachte uit: God is een Vader van liefde en barmhartigheid. Als de menschen nu maar berouw toonen over hun zondschuld, scheldt God hun de schuld kirjt. Maar als God dit nu maar zoo deed zonder meer, dan zouden de menschen nog losbandiger worden in 't zondigen. Daarom heeft God als een wijs opvoeder gehandeld en pædagogisch in 't lijden van Christus toch een zeker punt van zijn recht doen uitkomen, als waarschuwing tegen de zonde. Eigenlijk is God zoo liefdevol, dat Hij geen straf vraagt en gaarne dadelijk vergeeft, maar omdat dit ethisch verkeerd werken zou, wanneer Hij alles in eens kirjt schold, daarom heeft Hij in Christus' lijden toch iets van Zijn heiligheid laten zien.

Volgens hen is dus Christus' lijden:

1<sup>e</sup> niet noodzakelijk geweest maar voluntaria.

2<sup>e</sup> niet acquirant maar accepta.

3<sup>e</sup> heeft het tot vrucht niet de reconciliatio maar de reconciliabilitas.

Op grond van de Heilige Schrift leeren de Gereformeerden daarentegen, de ἀνάγκη; aan dat ἀνάγκη kan men altoos een Gereformeerde kennen; wat geschied is, moest gebeuren; het is geen schijnvertoning van God geweest maar heilige noodzakelijkheid.

Een Remonstrantsch mensch daarentegen is een knocier en kantschaar, een

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vertooncr van spelletjes, die ons allerlei chassinetten voor de oogen draait. Een Gereformeerde is een logicus met kracht en innerlijken band. Een Remonstrant rijdt met een waggelend wagentje met losse wielen en losse spaken: een Gereformeerde wil een locomotief, waar alle scharnieren en raderen vast ineenschluten en die langs vaste rails rijdt. Dat waggelende, die zeezieke wiegelingen, dat slingerend op en neer gaan, mogen wij niet in God stellen; dat is wel zoo in ons, zwakke menschen, maar dat op God over te brengen is ongodvruchtig: irreligieus. Als wij reeds onder menschen het constante, vaste, besliste, geslofen karakter eeren, dan is het een valscli anthropomorphisme om juist het onvaste en onbesliste op God over te brengen.

Tegenover al dat losse en wiegelende van de Ethischen, Remonstranten en Pelagianen, stelt de Heilige Schrift zoo sterk mogelijk, dat er een heilige ἀνάγκη is: ze verkondigt het θείλημα Gods, den vasten raad des Allerhoogsten als het cement aller vastigheden.

Volgens de Remonstranten is 't lijden van Christus niet noodzakelijk: God had het ook op andere manier kunnen doen; 't is geen straf, maar een waarschuwing: er is geen reconciliatio, maar reconciliabilitas - er is geen effect, geen besliste vaste lijn.

Niets daarvan zegt de Gereformeerde, Christus *moest* lijden, 't Is Gode diep onwaardig te zeggen, dat Hij het lijden en den dood van Zijn Zoon heeft gewild, als het niet noodzakelijk was en anders had kunnen geschieden. Het is, wat wij een knoerrij noemen, als God een pretium aanneemt, wat niet equivalent is. Dan is de vrucht van Christus' lijden onvast en onzeker, afhingende van den vrijen wil des menschen, die de verzoening moet accepteren.

Laten wij thans de acceptilatieleer zelf nog verder bestrijden:

1<sup>e</sup> Kon dit, dat God vergeeft en kwijtscheldt zonder dat er aan zijn gerechtigheid voldaan is - door bijv. 30% te laten betalen - dan is er in God willekeur gesteld en rijst onmiddellijk de vraag: Kon God mij dan ook die restceerende 30% niet vergeven?

2<sup>e</sup> Gold die acceptilatieleer, waarom had God de Heere dan niet genoeg aan de offeranden van het O. T.? Zij waren inderdaad geen equivalentens, maar een pretium accomodatium. Leert nu de Heilige Schrift, dat zij waarlijk verzoenend waren? Neen, juist omgekeerd zegt de brief aan de Hebreëen, dat de realiteit (σῶμα genoemd) niet in die offeranden lag: dat zij maar een σκιά waren, een schaduw en de realiteit alleen lag in Christus' offerande.

3<sup>e</sup> Is het waar, dat God vergeven kan zoo maar zonder eenige betaling en Christus' dood alleen maar dienen moet om te verhinderen, dat de mensch met zondigen voortgaat - waarom is dan dat lijden van Gods Zoon noodza-



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kelijk? Was daarvoor het asceten-leven, het loopen met een haren pij, het wonen in de wildernis op een zuil, niet voldoende? Die menschen meenden het toch ernstig en waren zeer vroom. Wat *raison d'être* heeft Christus' lijden dan nog?

4<sup>e</sup> Als Christus' lijden een acceptilatie is, waar blijft dan de oneindige waardij van dat lijden? Wordt die waardij verkleind, dan wordt feitelijk Jezus' Godheid genegeerd. Immers is Jezus; God geopenbaard in het vleesch, dan geeft juist de exponent van 't goddelijke een oneindige waardij aan zijn lijden. Ontneem ik met de acceptilatie-leer de oneindige waardij aan Jezus' lijden, dan wordt Christus zelf dus feitelijk *in 't eindige* ingezet en van zijn Godheid beroofd.

Met die fijngesponnen leer van de acceptilatie-theorie der Remonstranten, wordt dus in den grond niets anders gezegd, dan wat nu Ritschl, de Ethischen, de Modernen en alle ongelooovige kringen verkondigen, dat nl. Gods liefde zoo groot is, dat de stelling, alsof God wezenlijk ernst zou maken met de zonde en met de handhaving van zijn recht, Gode onwaardig is. Altoos komt het dus hier op neer, dat volgens hen de voorstelling, alsof God zou verzoend moeten worden, een bloot anthropomorphisme is.

### 2<sup>e</sup> de *Superabundantie* leer.

De Roomsche leer der superabundantie staat lijfrecht, *ex diametro*, tegenover de Remonstrantsche. Zijn nerf heeft het hierin, dat er tweeërlei straf is: een tijdelijke en een eeuwige en dat Christus onze eeuwige straf droeg, maar niet de tijdelijke. Een lijn, waarop eigenlijk ook de theorie van Böhl ligt, die Christus wel de straf voor onze erfschuld laat dragen, maar niet die van onze werkelijke zonden (*peccata actualia*). Een dergelijke scheiding nu, waardoor Christus maar *voor een deel* de straf draagt en verzoening aanbrenget, vindt men evenzeer bij Rome. De R. Kerk toch leert, dat Christus voor de wedergeborenen (en dat zijn volgens haar de gedoopten) de eeuwige straf droeg, maar niet de tijdelijke, waarom ieder mensch die tijdelijke straf door boete, zelfkastijding enz. moet boeten.

Toch leert Rome, dat Christus' lijden een oneindige waardij heeft: al worden alle wedergeborenen zalig, er blijft nog over. En wat deed Christus nu met dat restant? Hij gaf het aan de kerk als *thesaurus ecclesiae*: een spaarpot voor de kerk, waarvan de paus den sleutel heeft. In dien thesaurus komt nu ook nog wat sommige menschen in hun al te grooten ijver om de tijdelijke schuld te delgen, hebben oververdiend. Zoo ontstaat er alles te zamen een aardig kapitaaltje om de vele menschen, die in 't kwijten van hun tijdelijke straf te kort schieten, een handje te helpen. Houdt een moeder wat over van

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

haar speldegeld, dan komt zij haar zoon, die te kort schiet, te hulp. Zoo ook de Moeder de Kerk; alleen zij kan dit zelf niet doen en daarom schrijft de paus het in haar naam in zijn grootboek op den zoon over. Evenals nu een bank banknoten uitgeeft, waarvoor 't kapitaal in de kelders ligt en die altoos inwisselbaar zijn, zoo geeft ook de paus banknoten, waar waarde voor gereed ligt bij God en waarmee men dus bij God kan aankomen; de paus is daarbij als 't ware Gods kassier. Die banknoten nu zijn de indulgentiën en aflaten.

In deze theorie ligt een schoone gedachte. 't Begrip nl. van zedelijke solidariteit; dat wij menschen een gemeenschappelijke rekening hebben. Vind ik in een huisgezin een vrome, lieve moeder met ondeugende kinderen, dan compenseert in mijn schatting het deugdzame van de moeder voor het ondeugende van de kinderen; ik ruil als 't ware 't een tegen 't andere uit. Dat solidaire begrip nu zit dan ook diep in de Heilige Schrift tegenover de atomistiek van 't Pelagianisme. De beschikking over die geestelijke spaarpemingen, leert Rome, dat bij God den Heere berust, die nu door den paus als door zijn orgaan deze beschikking aan de menschen bekend maakt. Hier ligt dus een schoone ethische gedachte en een heldere consequentie in.

Ook in het laatste punt, wat hierbij ter sprake komt, den afaathandel voor geld, ligt, als men maar eenmaal het voorafgaande heeft toegegeven, een schoon denkbeeld. Het is op zich zelf edel en goed, wanneer men iemand bewegen kan om iets stoffelijks ten offer te brengen om een geestelijk goed te verkrijgen. Kan ik een dronkaard er toe brengen om het geld, dat hij anders voor den drank uitgeeft, voor een geestelijk belang te geven, dan heb ik moreel reeds veel op hem gewonnen. Op zich zelf is dus het afstand doen van iets stoffelijks om iets geestelijks te verwerven, goed.

Men ziet dus, dat deze Roomsche leer niet zoo absurd en dwaas is, als men haar wel eens voorstelt, dat wij eerst dan sterk tegenover haar zijn kunnen, wanneer wij haar vooral flink onder de oogen hebben gezien!

De laatste Encycieliek van paus Leo (o. a. overgedrukt in de Maasbode) bevat de vermelding van al de eer en hulde hem door de grooten der aarde gebracht bij zijn zilveren priesterjubileum, waarbij hij opmerkt, dat zulks natuurlijk niet geschied is, dan onder Gods Alvoorzienend Bestuur. Voorts zegt hij, dat de Kerk nu ook voor de wereld moet zorgen en dat hij daarom den thesaurus spiritualis weer heeft opengedaan en de schatten er van laten uitstroomen over den mensch: ja, dat hij ook zorgen zal voor de afgestorven zielen, wat geen ander mensch doen kan.

Men ziet uit deze Encycieliek, dat de bovengemelde voorstelling niet een aberratie van Rome is, niet een onverschillig zijpad, maar een der hoofdfundamenten waarop zij steunt.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De grondfout van dit stelsel is, dat volgens Rome Christus wel de eeuwige maar niet de tijdelijke straf gedragen heeft. Uit dit eene vloeit al de rest voort — en wij moeten dus daartegen vooral ons geschut richten.

Aan den zondaar nu waren in het paradijs tijdelijke en eeuwige straffen opgelegd. De eeuwige straf bestaat daarin, dat de zondaar van het aangezicht des Heeren verstooten wordt in de plaats der eeuwige verdoemenis: de tijdelijke in allerlei ongeval en lijden in dit leven en eindelijk in den tijdelijken dood. Welke van die straffen heeft Christus nu gedragen? Slaat men 't Evangelie op, dan is 't nog wel te begrijpen, dat men zegt: „Christus heeft alleen de tijdelijke straffen gedragen” — maar niet, dat men beweert: „Hij droeg alleen de eeuwige.” Was het Roomsche standpunt juist, dan had Christus op aarde een heerlijk leven moeten leiden, daarna, na zijn dood, in den pool des eeuwigen vuurs moeten geworpen worden, waarvan ons dan een engel of God zelf het bericht had moeten brengen. Maar van dat alles zien wij niets; eer omgekeerd lezen wij, dat Hij hier op aarde een „Man van Smarte” is geweest, dat Hij gestorven is, maar ten derden dage weder opgestaan. Volgens dat alles zou er dus veeleer juist iets voor te zeggen zijn, dat Christus volstrekt niet de eeuwige, maar alleen de tijdelijke straf droeg.

Christus *moet* beide, de tijdelijke en de eeuwige straf gedragen hebben, zal er een pretium aequivalens zijn. De eeuwige straf is een straf bestaande in oneindige intensiteit; dat is haar karakter. Nu kan een oneindige intensiteit tweëerlei vorm hebben: of een eindige maat met een oneindigen duur, of een eindigen duur met een oneindige maat. De zondaar is een schepsel; dus een eindig wezen met een eindige maat; daarom kan hij de oneindige straf niet dragen dan door een oneindigen duur; vandaar de worm, die nooit ophoudt en 't vuur, dat nooit gebluscht wordt. Christus daarentegen is een oneindige persoon; Hij kan daarom lijden met een oneindige maat en dus vervalt bij Hem de oneindige duur.

Het pretium aequivalens voor de oneindige straf is dus niet te putten uit wat Christus op zich zelf aan 't kruis geleden heeft, maar alleen uit de oneindige intensiteit van zijn persoon. Zeer zelden wordt er in de predikatie op gewezen, dat Christus het eeuwige hellelijden geleden heeft en toch kan eerst, waar dat recht ingezien is, het gevoel van verlossing komen. Die oneindige exponent, die multiplicator ligt dus niet in de druppelen bloeds; ook niet in het „Lama, lama sabachthani” — maar alleen in 't oneindige karakter van Christus' persoon en wezen.

Maar staat dit zoo, dan moet ook de tegenstelling, alsof Christus niet de tijdelijke maar wel de eeuwige straffen gedragen heeft, wegvallen, omdat oneindig groot niet voor vermeerdering vatbaar is. Oneindig groot blijft altijd even veel, al doet men er 10, 100 of 1000 bij.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De Roomsche voorstelling nu lijdt aan innerlijke tegenspraak. Ze zegt toch: 1<sup>o</sup> er schiet van de oneindige waardij wat over; *superabundat aliquid* — want dat is het fundament van haar geheele leer.

2<sup>o</sup> datgene wat *superabundat*, verklaart ze geschikt om in rekening te komen voor de tijdelijke straf.

Ellieve, indien dit nu waar is, waar blijft dan die heele theorie, dat Christus wel voor de eeuwige, maar niet voor de tijdelijke straf zou geleden hebben? Immers wat blijft er over, als ik van het oneindige iets aftrek (of ook als ik er iets bij optel)? Natuurlijk iets oneindigs. Heeft Christus dus een oneindig offer gebracht en schiet er van dit offer nog iets over, dan is dit restant zelf ook oneindig. Onze eeuwige schuld deed Christus af; nu blijft er nog een oneindig restant over, wat dus meer dan voldoende is voor onze tijdelijke straf. Immers één van tweeën: of er schiet niets over en dan vervalt de heele theorie van den thesaurus ecclesiae; of er schiet wel iets over en dan is dit „iets” oneindig en behoeft er niets meer aan toegevoegd.

Er schiet niets over! De Roomsche voorstelling kan niet geduld. Een oneindige schuld was gemaakt; die kan nooit betaald dan door een oneindige straf; want oneindig groot is alleen gelijk aan oneindig groot. Rome's fout is hier dus, dat zij het eindige en oneindige verwart.

Toch blijft hier nog een dubium bij over.

De Dordsche leerregels Cap. II § 3 zeggen: „deze dood des Zoons Gods is... overvloediglijk genoegzaam tot verzoening van de zonden der gansche wereld.” In Rom. 5: 15, 20 wordt dit ook met even zoovele woorden uitgesproken; desgelijks in II Cor. 9: 14, 15; I Tim. 1: 14. Ook § 4 van Cap. II der Dordsche Canones leert 't zelfde.

Wat wil dit zeggen? — Indien een verdoemde in de hel vroeg: Zou Christus' dood genoegzaam geweest zijn om ook mij van 't eeuwig verderf te redden — of had Christus daarvoor meer moeten lijden? — dan zou moeten geantwoord: Neen, voor de boeting van uw schuld had Christus niets *meer* behoeven te doen; immers zijn verdienste is oneindig groot. Daar gaat niets van af en kan niets aan toegevoegd.

Onze vadersen gebruikten ter toelichting het beeld van de zon. Al was er maar één mensch te redden geweest, dan had Christus niets minder kunnen lijden, dan Hij nu geleden heeft; ook voor één zondaar had Hij den eeuwigen dood moeten ondergaan. Gesteld toch, dat er op een eiland slechts één mensch was, dan had hij om te leven de gansche zon noodig; hij kon er niets van missen. En omgekeerd voor al de millioenen menschen, die er op aarde leven, behoeft de zon niets meer te doen; zij hebben aan die éne zon genoeg. Of er één mensch van geniet of een millioen — het blijft dezelfde uitstraling; er komt

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

niets bij. Er is hier dus een begrip van sufficientia: 't licht wordt nooit uitgeput; er vindt geen consumptie plaats: 't blijft altoos 't zelfde. Zoo is het nu ook met het oneindige lijden van Christus. Voor allen, al waren er nog zooveelen, was zijn lijden voldoende. De oorzaak, dat zooveelen ten verderve gaan, ligt dus geenszins hierin, dat Christus' lijden niet genoegzaam was om alle menschen te redden. Neen, dat lijden zelf zou genoegzaam geweest zijn, al waren er 10 ja 100maal meer gezaligden, maar de oorzaak van dat ten verderve gaan ligt uitsluitend hierin, dat de eene mensch zich wel, de andere zich niet stelt onder de uitstraling van Christus' lijden. En de reden waarom de eene mensch dit wel, de andere dit niet doet, ligt weer in 't welbehagen Gods.

De vraag of de bedoeling van Christus' lijden ook was om voor allen te gelden, laten wij hier onbesproken en verwijzen daarvoor naar: „Uit het Woord, Dat de genade particulier is” - deel I; Geen Christus pro omnibus!

Men drage toch wel zorg bij het handhaven van de particuliere genade, de waardij van Christus' lijden niet te beperken. Doet men dit, dan neemt men de schuld van hen weg, die verloren gaan. De Christus is niet alleen gezet tot een opstanding maar ook tot een val: Zijn evangelie is niet alleen een reuke des levens maar ook een reuke des doods. En dat komt omdat ook voor ieder, die verloren gaat, geldt, dat de kracht om hem te redden in het offer van Christus overvloedig zou zijn voorhanden geweest.

Ten slotte hebben wij nog te behandelen de vraag van de goede werken, die volgens Rome bij den thesaurus spiritualis het restant van Christus' lijden bij komen. Het antwoord daaromtrent vinden wij in onze Confessie Art. XXIV in de woorden: „Zoo doen wij dan goede werken, maar niet om te verdienen (want wat zonden wij verdienen?) ja, wij zijn ook in God gehouden voor de goede werken, die wij doen en niet Hij in ons.” - „Wij zijn bij God gehouden voor de goede werken” is een uitdrukking ontleend aan 't boekhouden: „ik ben gehouden in Borski of Van Loon” - wil zeggen: ik sta in 't krijt bij hen; ik ben hun debiteur, 't Wil dus zeggen: wij zijn in Gods boek gehouden als schuldenaars voor onze goede werken en niet Hij in ons boek. 't Is een Latijnsche uitdrukking; een vertaling van „tenetur” „houdt gij hem nog?” is hij je nog schuldig?”

Ben ik nu eens in staat om eens een buitengewoon goed werk te doen, resulteert daar dan uit, dat God mij nu voor dat werk loon schuldig is of word ik er nog grooter schuldenaar door tegenover God? Natuurlijk 't laatste. Immers wat een kind van God doet is niets anders dan het dragen en vertoonen van het sieraad, dat God hem Vader aan hen schenkt. Naarmate de Vader aan den een meer geeft dan aan den ander, vertoont Hij ook méér. Wie 't meest ontvangen heeft, is dus 't meest verantwoordelijk: van verdienste kan

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bij niemand sprake zijn, want het is *alles* Gods gave. Eer omgekeerd brengt iedere gave schuld mede en hoe meer goede werken wij mogen doen, hoe meer dank wij Gode schuldig zijn en niet Hij aan ons.

Rome's fout komt hieruit voort, dat ze de rechtvaardigmaking verkeerd begrepen heeft. Slechts zelden wordt de justificatie goed gevoeld. Calvijn en Luther hebben haar begrepen en ook enkele kringen na hen maar 't is toch een klein getal. Alleen hij voelt haar volle kracht, die voor God zeggen durft: „Ik ben heilig”. „Ik sta even rein voor God als Christus voor God staat.” Natuurlijk beginnen wij met in ons gebed uit de zonde op te komen. Maar dan is het gebed juist het middel om ons in Christus te brengen. Staan wij in Hem, dan voelt onze geest en getuigt de Heilige Geest in ons, dat de Vader ons aanziet als volkomen rein en heilig. Met niets minder kan de belijdenis der rechtvaardigmaking toe. Dat is het roepen van „Abba, lieve Vader.” Dan is er geen sprake meer van verdiensten of goede werken.

*3e de heer van Böhl.*

De voorstelling, die Prof. Böhl geeft van de wijze, waarop de toerekening van Christus' verdienste plaats had, heeft een goed uitgangspunt hierin dat hij die toerekening serieus heeft opgevat. Verreweg onze meeste theologen hebben dit nooit gedaan; heel de Utrechtsche school met al haar Ethische leerlingen moge de woorden „toerekening” en „justificatie” gebruiken — maar 't is bloot figuurlijk, niet de zaak zelf, die zij bedoelen, en de confessioneele richting, die het wel meende, als zij van toerekening sprak, vroeg nooit naar den wortel der zaak. De confessioneele richting is wortelloos; ze roept wel zeer luid voor de waarheid, maar vraagt men haar, in hoeverre zij zich rekenschap gaf van die waarheid, dan bleek dit o zoo weinig te zijn. Dit is nu van lieverlee anders geworden en het moet tot eere van Prof. Böhl gezegd, dat hij behoort tot die theologen, die het met de toerekening meenen en die zich de moeite geven haar te verklaren.

De vraag naar de toerekening, doet de vraag ontstaan: wanneer, quo tempore het leggen van onzen schuldenlast op Christus heeft plaats gehad? De confessioneele richting denkt over die vraag niet eens na; voor haar volstaat het antwoord, dat hij op Christus kwam. Maar Prof. Böhl beantwoordt haar in den eenig goeden zin evenals onze Catechismus: van het moment zijner vleeschwording af. De gewone voorstelling, die vooral onder Groningers heerscht, is deze: dat Christus eerst een gemakkelijk en rustig leven had; dat het toen langzamerhand al donkerder om Hem heen wierd, tot eindelijk aan het kruis het onweder over Hem losbarste. Böhl nu stelt daartegenover, dat Christus *al* de dagen zijns levens Gods toorn gedragen heeft, maar vooral aan het einde zijns levens, gelijk ook onze Catechismus met nadruk releveert. Dus wel

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

erkenning van een *gradueel* verschil in het lijden, maar tevens vastgehouden, dat het lijden zelf loopt van de kribbe tot het kruis.

Het tweede goede punt in Prof. Böhl is dit, dat hij ook de vraag, *hoe* die toerekening plaats greep, voor zich zelf heeft zoeken te beantwoorden en tot bewustzijn te brengen. De anderen wisten hier geen weg mee; ze hadden een vaag en duister idee van de zaak; wel niet, dat de zonden der menschen als een pakje op Christus gelegd waren, maar dan toch, dat die zonden ergens waren en nu op Christus overgebracht. Böhl maakt daaraan een einde, door te zeggen: als er sprake is in de Heilige Schrift van een dragen van de zonde, dan wil dit nooit zeggen, dat de zonden zelf op Christus gelegd werden, maar de *schuld* der zonde.

In deze beide punten nu heeft Böhl gelijk.

Maar zijn fout en wel een schrikkelijke fout, waartegen niet ernstig genoeg kan geprotesteerd en die met wortel en tak moet uitgeroeid, is deze heillooze en roekeloze voorstelling, alsof de toerekening van de schuld bij Christus gelijk was als bij ons; alsof Christus nl. „als onzer een” onder de erfschuld van Adam zou geboren zijn.

Voor den min-kundige heeft deze voorstelling iets, wat zeer toelacht. Wie zich over de vraag, wat de erfschuld bij Adam is, geen helder denkbeeld heeft gemaakt, komt er zoo licht toe om te zeggen: elke mensch draagt die schuld van Adam; Christus was ook een mensch, dus ook Hij had die schuld en heeft ze op 't kruis gedragen. Dan vervalt alle moeijelijkheid, en het is inderdaad deze gemakkelijheid van oplossing, die Prof. Böhl parten heeft gespeeld. Prof. Böhl is iemand, die gaarne invloed heeft in de Gereformeerde kringen, die ook wel op sommige punten gereformeerd is, maar die toch in zijn hoofdelementen Luthersch denkt en niet die diepe kennis van de erfschuld heeft, die bij de Gereformeerden te vinden is.

Vraagt men nu waarom deze voorstelling zoo diep verderfelijik en heilloos is, dan moet geantwoord: omdat zij het geheele verlossingswerk omverwerpt, den persoon van den Christus aanrandt en het begrip van de toerekening vervalscht. Elk dezer drie punten eischt toelichting.

1<sup>o</sup> deze voorstelling *werpt 't werk van de verlossing omver*. Immers:

a. als Christus de erfschuld van Adam droeg *gelijk onzer een*, dan moet Hij ze ook boeten „gelijk onzer een”. Hoe moeten wij ze nu boeten? Door *zelf* daarvoor tijdelijike en eeuwige straf te dragen. Heeft „onzer een” daarom al die straf gedragen, dan heeft hij nog maar alleen geboet zijn *eigen* persoonlijke schuld, uit Adam op hem overgekomen. Heeft Christus dus de erfschuld van Adam gehad, dan heeft Hij die persoonlijk voor zich zelf te boeten. Waar Hij die geboet heeft en verzoening heeft te weeg gebracht, daar geldt die verzoen-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ning uitsluitend voor Hem zelf en zoo is in Christus' lijden geen zweem of spoor van verzoening voor anderen en is het alleen een pretium equivalens voor Hem zelf. Spreken wij van erfschuld bij iemand, dan bedoelen wij de schuld, die persoonlijk op onze rekening staat bij God. Is dus uit Adam op Christus bij God zooveel schuld overgekomen, dan kan ook zijn lijden en sterven alleen dienen om zijn eigen schuld uit te delgen, maar niet die van anderen.

b. als wij zeggen en belijden, dat Christus een verzoening is voor onze zonden, dan belijden wij daarmee tevens, dat Hij een verzoening is voor de zonde der geheele wereld; wij onderscheiden dus tusschen de verzoening, die te volbrengen was voor ons zelf en voor onze erfschuld. Ik heb dus erfschuld, maar daarvan afgescheiden ook persoonlijke schuld. Bestaat het overnemen van onze schuld dus alleen daarin, dat Christus onze erfschuld droeg, dan blijft alle persoonlijke schuld onverzoend; zonder rantsoen zou ze op ons blijven kleven en daar één zonde voldoende is om het eeuwig verderf op ons te doen komen, zouden wij toch in de macht der verdoemenis blijven.

Om deze twee redenen werpt Böhl's voorstelling dus de leer der Verlossing omver.

2<sup>e</sup> Deze voorstelling *randt Christus' persoon aan*. Immers

a. als ik zeg, dat de erfschuld van Adam mij toegerekend is, dan bedoel ik dit zoo, dat ik werkelijk in Adams lendenen in zijnde overtreden en schuld op mij geladen heb. De voorstelling van een erfschuld, die zonder dat ik er part of deel aan zou hebben, op mij zou zijn overgebracht, is onrecht. De Gereformeerde kerk heeft er daarom steeds nadruk op gelegd, dat wij *in Adam* gezondigd hebben en daarom de schuld van Adam ons is toegerekend. Zeggen wij dus, dat Christus de erfschuld deelachtig is, dan volgt hier ook uit, dat Christus in Adam Gods gebod overtreden heeft en tegen God in rebellie is geweest.

b. spreek ik van erfschuld en erfzonde, dan is de erfzonde een gevolg van de erfschuld; ik heb niet eerst erfzonde en dientengevolge erfschuld, maar het geboren worden in de verdorven natuur is juist straf voor de erfschuld. Daaraan moet vastgehouden, anders geeft men het creationisme prijs en krijgt traducianisme. Waar nu de erfschuld de wortel is, waaruit de erfzonde met *ἀνάγκη* opkomt, daar rand ik Christus aan, door te leeren, dat hij erfschuld had, want dan moet Christus niet alleen erfschuld maar ook erfzonde gehad hebben.

3<sup>e</sup> Deze voorstelling *vervalscht* ook de *toerekening*, immers: de toerekening is volgens de Heilige Schrift de imputatio expromissoris; de borgtoerekening; het overnemen van de schuld door den expromissor. Dat wat de juridische zijde betreft. Wat de organische zijde betreft, is het betaling door het hoofd



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

voor het organisme, opdat de vrucht daarvan aan alle leden ten goede kome. Christus is dus volgens de Heilige Schrift niet een afstammeling van Adam; niet een van Adam's nakomelingen; is niet in Adam's leden geweest; maar Christus vervangt Adam, Adam was het hoofd van het organisme en legt het af; nu komt een ander hoofd voor hem in de plaats en dat is Christus. Daartegen baat niet, dat in Luc. 3 het geslachtsregister begint bij Adam „den zoon van God” en doorgetrokken wordt tot Maria. Want dat Maria een kind van Adam was, bestrijdt niemand; maar aan Maria toegekomen leert de Heilige Schrift nu juist dat de lijn wordt afgesneden en er een geboorte geschiedde door „overschaduwing van den Heiligen Geest”. Nu wijzen de apostelen er op, dat Christus Adam als hoofd verving en alleen als zoodanig kon Hij als *expromissor* voor *allen* komen; als individu kon Hij dit slechts voor één. De voorstelling van Böhl moet er dus toe leiden, dat Christus als één slechts voor één geleden heeft en niet voor allen. Tot de conclusie van één voor allen kan men slechts komen door te zeggen dat Christus 't hoofd is van 't organisme.

Alzoo ziet men, dat deze voorstelling van Böhl Christus als hoofd van het verbond afwerpt; de toerekening van den Borg op zij schuift; Christus tot een eenling, een individu maakt in plaats van tot een hoofd en voor de toerekening voor allen, de toerekening voor een in de plaats schuift.

Om al deze redenen kan niet ernstig genoeg tegen al deze insluipsels gewaakt. Juist omdat de Kerke des Heeren zoo van kennis ontbloot is, is het gevaar zoo groot. Waar de sleutel der kennis weg is, staat men 't meest bloot voor zulke ketterijen.

---

§ 8. *De Intercessione Sacerdotali.*

Als onze Hoogepriester voor ons intredend, boet de Middelaar niet alleen onze schuld en voldoet voor ons de Wet, maar Hij draagt ons ook op zijn hart. Als zoodanig maakt Hij gestadig zijn offeranden voor ons geldend; stelt ons verzoend voor het Eeuwige Wezen; leidt onze gebeden op naar boven en leidt van boven den zegen op ons af. Deze intercessio Mediatoris drukt uit, dat geloovigen in dit leven geen gemeenschap met den Vader hebben dan door Hem, die voor hen bidt en den toegang tot den Vader voor hen ontsluit. Zij sluit in zich de gebedsoefening van den Heiligen Geest, die op de voorbede van den Christus rust en haar leidt tot haar oogmerk. Bij deze intercessio valt elke tusschenschakel weg; ons bidden en danken voor anderen is vermenigvuldigend, niet plaatsbeksleedend. Trappen van heiligheid, waardoor de een met meerder hoop op gevolg zou kunnen bidden dan de ander, zijn er niet, zoo min bij die leven op aarde, als bij hen, die reeds gestorven zijn.

---

De zaak, die wij thans gaan behandelen, is een quaestie, die verslapt en verzwakt is en tot schande van de Kerk van de eerste rij naar de laatste gedrongen is. In de dagen der Reformatie stond ze nog op den voorgrond. Zie slechts hoe in de 36 artikelen van onze Confessie een der breedste (Art. 24) aan die voorbedding van Christus gewijd is; terwijl het nu vaak is, alsof de § de intercessio Mediatoris een soort appendix is van de verzoeningsleer. — Dit nu getuigt tegen 't geloofsleven in de Kerk. Uit Art. 24 van de Conf. blijkt, welk een breede plaats dit stuk heeft ingenomen in de schatting van het toen levend geslacht. En ziet men dan, dat het thans levend geslacht in preek, gesprek en lied nauwelijks plaats heeft voor dit onderwerp, dan blijkt daaruit, hoever wij zijn afgedwaald van het heiligdom daarboven. Het is zoo licht te smalen op de Roomsche Kerk; onze vaderen hadden in die Roomsche Kerk hun eerste opleiding ontvangen en het blijkt, dat juist zij het stuk van de intercessio Christi het sterkst voorop hebben gesteld.

Voor wij nu tot de behandeling der paragraaf overgaan, moet één zaak voorafgaan. De Heere Jezus zeide eens in een teeder oogenblik tot zijne jon-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geren: „Ik zeg u niet, dat ik den Vader voor u bidden zal, want de Vader zelf heeft u lief”. Joh. 16 : 26, 27. Die woorden schijnen in onverzoenbare tegenspraak met de leer van de intercessio en die andere plaatsen der Heilige Schrift waar staat, dat Jezus in den hemel leeft om voor ons te bidden. Dat scrupulum moet dus eerst weggenomen.

Er is nl. tweecërlei voorbidding of intercessie bij het bidden. Als aan een hooggeplaatst persoon op aarde een verzoek wordt gedaan, dan kan dit geschieden op tweecërlei wijze: òf zoo dat de verzoekende persoon aan den tusschentredenden persoon eenvoudig zijn nood bekend maakt en hem het verzoek laat doen, òf dat hij zelf zijn verzoek op schrift stelt en het door een ander laat overhandigen. Geval één kan weer in tweeën gesplitst: het kan nl. zijn, dat deze tusschentredende persoon iets verzoekt voor een ander op of zonder diens verzoek. Onder Koning Willem I mocht een vader, die zes zoons had, en een zevende kreeg, aan den koning vragen peet over dat kind te zijn; dat deed de vader dan voor zijn kind, maar zonder dat het kind zelf er iets van af wist. Zoo is er ook tweecërlei voorbidden van Christus: èn op ons verzoek èn zonder dat wij zelf er om gevraagd hadden. Nu heeft de uitspraak van Christus tot zijne discipelen deze beteekenis: deze toestand, dat Ik zelf voor u 't verzoek doe, is niet blijvend; er komt een tijd, dat ge zelf het verzoek doen zult en Ik alleen het verzoek overbrengen zal. De intercessio gaat dus nergens weg, maar draagt een onderscheiden karakter. Daar van denzelfden Evangelist Johannes zoo stellige uitspraken zijn, dat Jezus zelf voortdurend voor zijne discipelen bidden zal, blijkt, dat wij hier dus niet te doen hebben met een onderscheid van opinie tusschen Paulus en Johannes, maar alleen met tweecërlei vorm van voorbidding. —

En nu de zaak zelf.

In de voorstelling van de meeste menschen is er op Golgotha eenmaal iets geschied; is daarmee de verzoening volbracht en gebeurt er nu verder niets meer. Dat feit op Golgotha heeft hen verlost en alles is dus in orde. Men weet wel, dat Christus nog leeft; men denkt wel eens aan Hem, maar dan meest zoo, dat Hij bij Zijn Vader in den hemel leeft in eeuwige gelukzalige genieting, maar de hoofdzaak is en blijft Golgotha, daar kwam Christus' werk klaar.

Die voorstelling nu moet den kop ingedrukt en daarvoor in de plaats dit gesteld, dat het woord van Christus aan het kruis: „Het is volbracht” niet beteekent, dat het nu uit is, maar dat het groote, heilige verzoeningsproces in het paradijs begonnen doorloopt tot op het moment, dat de Engel in de Openbaring roept: het is geschied. Het „volbracht” van Golgotha raakt alleen het rantsoen, niet de verlossing. Men moet dus van Golgotha terug en vooruit.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Golgotha is niet te verklaren, tenzij men de lijn doortrekt tot het paradijs, waar God Adam riep. Daar begint Golgotha; wat tusschen het paradijs en Golgotha geschied is, staat met Golgotha in levensverband. De wortel van het kruis gaat tot in het paradijs terug. Niet alleen tot in Israel met zijn offers en ceremoniën, maar tot in den zondvloed, ja tot in het slachten van het lam om Adam's en Eva's naaktheid te dekken.

Maar dit is niet genoeg. De lijn van Golgotha gaat ook vooruit, reeds 19 eeuwen lang — en gaat door tot den jongsten dag, en eerst als de laatste vijand zal zijn te niet gedaan en heel het geslacht der uitverkorenen in de eeuwige zaligheid zal zijn ingegaan — dan is het *élos*. Daarom gaat de werkzaamheid van Christus rusteloos, onafgebroken door tot dat tijdstip toe en zal ook eerst dan zijn taak als Middelaar voleindigd zijn en Hij het koninkrijk overgeven aan den Vader.

Die werkzaamheid van Christus splitst zich in zijn profetischen, priesterlijken en koninklijken arbeid en dien arbeid volbrengt Christus van het paradijs af tot Golgotha en van Golgotha tot nu toe. Wij zagen dit reeds van zijn profetischen arbeid — wij zullen het nu ook zien van zijn priesterlijk werk.

Uitdrukking van dat feit, dat Christus' priesterlijk werk rusteloos doorgaat, is wat de kerk leert in de intercessio Christi. Van die intercessio moet dus geïsoleerd zijn koninklijke en profetische arbeid. Met zijn werkingen, die van Hem uitgaan en met zijn strijd tegen zonde en Satan hebben wij hier dus niet te maken; dat is zijn koninklijke arbeid.

Nu is helaas! bij de gemeente deze voorstelling heerschende geworden, dat hij als profeet en priester zijn taak heeft afgedaan en nu alleen nog regeert als koning. Profeet was Hij dan van zijn 30<sup>ste</sup> jaar tot Gethsemané; daarna tot zijn dood priester en na zijn opstanding en hemelvaart koning aan de rechterhand Gods. De Sabelliaansche Triniteitsleer overgebracht op de drie ambten, alsof zij drie opeenvolgende openbaringen waren van Christus' Middelaarschap. Zoo bleef er natuurlijk in de prediking voor de intercessio geen plaats over.

Ziet men dus goed in, dat er een leemte is, dan komen wij thans tot de vraag, wat Christus' priesterschap in den hemel is? Is in den hemel een tempel? Twee uitersten moeten bij het antwoord op die vraag verneden. Enkelen (vooral de Engelsche Methodisten) willen den hemel voorstellen naar aardse vormen; anderen zijn even gevaarlijk door zich den hemel te denken als vaag, onbelijnd, vormloos en zonder gestalte. De Heilige Schrift verbiedt dit; toont in de openbaring aan Mozes, in de profetiën en de Openb. van Johannes, dat de hemel wel degelijk vorm, gestalte aanbiedt — zeer zeker van de aardse vormen en lijnen verschillende, maar toch een analoog biedend

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

voor het anti-typische op aarde. Vandaar dat Mozes ook naar de תְּכֵינִית van dat hemelsche zijn aardsehen tabernakel maken kon.

De Schrift leert dus:

1<sup>e</sup> dat er in den hemel een tempel of heiligdom is niet door menschen gemaakt maar door God; waarvan God de opperste bouwmeester en kunstenaar is.

2<sup>e</sup> dat Christus' hemelvaart is geweest een ingaan in dat heiligdom en wel zóó, dat dit ingaan afgeschaduwd was onder het O. V. in het ingaan van den Hoogepriester op den grooten Verzoendag door het voorhangsel in het Heilige der Heiligen met wierook en bloed om dat bloed te sprengen op 't verzoendeksel.

3<sup>e</sup> dat, waar Christus in dat Heiligdom ingegaan is Hij daarin blijft, niet werkeloos maar werkende; dat Hij er ambtelijke daden verricht en dat die daden in den strengsten zin voor ons onmisbaar zijn om als kinderen van God in gemeenschap met den Vader te kunnen treden.

En nu de zaak van *onzen* kant genomen. 1<sup>e</sup> De Heilige Schrift leert, dat het werk van verlossing en wedergeboorte zoo toe gaat, dat de kinderen Gods tot het einde toe blijven belijden, dat zij wat zich zelf betreft, midden in den dood liggen; dat ze een pool van ongerechtigheid in hun hart omdragen en dat ze niets voor den hemel hebben, tenzij 't hun gegeven worde uit den hemel.

Men kon zich dezen toestand op aarde ook anders denken: dat nl. door een plotselingen ommekeer na de bekeering alle zonde uit het hart weg en het beeld Gods volkomen hersteld was. Was dat geschied, dan zou niets ons verhinderen om tot God te gaan. Daar echter de Heilige Schrift juist 't tegenovergestelde leert en de levenservaring zoowel van de Kerk als van elk geloovige de zekerheid geeft, dat de pool der zonden ook na de bekeering in het hart zitten blijft -- zoodat zelfs de allerheiligste hier op aarde nog maar een zeer klein beginsel dezer gehoorzaamheid heeft -- zoo volgt hier ook uit, dat zij onbekwaam zijn om voor God te verschijnen.

Zal de geloovige dus voor God kunnen bestaan, terwijl hij zoo is, als Rom. 7 hem teekent, dan heeft hij een deksel noodig, een hulpe, die hem voortdurend de verzoening deelachtig maakt.

2<sup>e</sup> Te meer nog, daar het volgens de Heilige Schrift en de ervaring der geloovigen, zoover gaan kan, dat het kind van God in een doodslaap kan komen; een schijn-dood kan worden als een boom zonder bloesem of blad! In dien toestand nu, dat hij niets afweet van het eeuwig heil en in de schrikkelijkste doodschheid zich geheel van God verlaten voelt, of niet eens meer voelt zelfs -- moet er een andere zijn, die over hem waakt of het zou mis met hem gaan.

Uit dezen met zonde behepten toestand der geloovigen volgt dus de noodzakelijkheid, dat zij een wachter moeten hebben, die nooit sluimert.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3<sup>e</sup> In de Heilige Schrift wordt voortdurend gesproken van den toegang en de toeleiding; woorden, die uit de tegenwoordige prediking zoo goed als verdwenen zijn.

Als wij op zoovele plaatsen in de Heilige Schrift lezen „door wien wij ook den toegang hebben tot den Vader” enz. — zijn dat dan phrases, holle klanken of heeft het reëelen zin? De Heilige Schrift bij monde van de apostelen betuigt, dat zij geleefd hebben in de overtuiging, dat zij zelf geen toegang hadden tot den Vader en dat ze om dien toegang te verkrijgen dus gepostuleerd hebben de intercessio van Christus.

Neem die drie nu samen:

1<sup>e</sup> dat Christus' priesterlijk ambt doorgaat van het paradijs tot den jongsten dag;

2<sup>e</sup> de gebrekkigheid van het kind van God, zoolang het nog in het lichaam des doods op aarde rondwandelt;

3<sup>e</sup> de hooge beteekenis, die de apostelen geven aan de toeleiding door Christus tot den Vader;

dan volgt daaruit, dat elk Christen, die *niet* met die intercessio rekest op een dwaalspoor is. Dat heeft ten gevolge, dat het geestelijk leven niet bloeit maar verarmt. Want natuurlijk de feiten, waarop de intercessio rust, bestaan toch en dan gaat men bij verwaarloozing van het ware middel allerlei andere hulpmiddelen zoeken, die niet reëel zijn: gevoelsaandoeningen; de hulp van andere menschen enz. En het eenige, waardoor vrede en gemeenschap met God weerkeert, is als elken avond en morgen, dag en nacht de priesterlijke werkzaamheid van Christus in het heiligdom daarboven even reëel voor hem is, als het brood en de drank op zijn tafel; als hij elk oogenblik die levende gemeenschap met Christus geniet en alle eigen werk wegwerpente door Christus wordt opgeïeld als een kind door zijn moeder en gedragen voor het aanschijn van den Vader daarboven.

Wij hebben tot dusverre het algemeene standpunt geschetst, waarop men zich plaatsen moet om de intercessio te begrijpen — thans zullen wij de twee lijnen trekken, die in haar snijpunt deze intercessio voor ons tot een levend begrip maken.

1<sup>e</sup> Gods volk leeft op aarde potentieel, niet actu. Toch is datgene, wat het leven in potentia en 't leven actu scheidt, noodzakelijk en onmisbaar. Een pas gepote stek, een in de aarde geworpen zaadkorrel leeft potentia, *niet* actu. Er bestaat tusschen die stek en dien zaadkorrel en 't geen ze later zijn zullen, als ze actu leven een zekere distantie. De zaadkorrel ligt in de aarde verborgen; de halm zal eens uit de aarde opschieten en de aarde overdekken; er is dus verschil. Maar datgene, wat er nu bijkomen moet om dien afstand

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tusschen potentia en actu aan te rullen, moet niet nog apart geschapen worden, maar is wat de forma betreft in de kiem gegeven en wat de materie betreft in licht en grond. Zoo nu is het ook niet Gods kinderen op aarde: ze zijn gezaaide zaadkorrels; gepolte stekjes: ze zijn er potentia, maar actu zijn ze er nog niet. Er bestaat een groote afstand tusschen wat ze de facto zijn en wat ze eens zijn zullen. Wat dien afstand aanrullt, moet niet apart geschapen, maar is er en is er op tweërlei wijze: potentieel in het hun ingeplante leeren en wat de materie betreft in Christus. Datgene wat aan Gods kinderen op aarde ontbreekt, is er toch, en vraagt men: waar het dan is — dan houdt het antwoord: in Christus, en wanneer zij eens actu geworden zullen zijn, zullen zij eens alles uit Christus genomen hebben. „Uit het mijne zal de Heilige Geest het wenen en het u verkonddigen” geteld niet alleen van het bewustzijn maar ook van het leeren. „Zoek de dingen die boren, niet die op de aarde zijn, want uw leeren is met Christus verborgen in God”. cf. Het beeld van de ranken en den wijstok.

Wanneer ik dus vraag, waar voor het kind van God zijn eigenlijke persoonlinden is — dan is het niet in dien mensch, die daar op aarde rondloopt; dat is een onappetijtelijke verschijning; maar de eigenlijke persoon van Gods kind is in Christus verborgen, waarom de Heilige Schrift ook leert, dat wij met Christus in den hemel gezet zijn. Waar rust dus de gemeenschap des Heeren, de genade des Vaders op? Op dat wezen, dat daar in zonde leeft op aarde of op zijn eigen wezenlijk kind in Christus? God ziet niet op zijn kind, zooals het daar rondwandelt in de wereld, maar zooals het in Christus ligt. Wanneer verschijnt het kind van God voor Gods aangezicht? Dan, als Christus voor den Vader verschijnt en alle verlost en heel zijn kerk in Hem. Zoo kunnen wij dus, juist krachtens onze unio mystica cum Christo en onze inplantingen in Hem niet voor God verschijnen tenzij in Hem als ons hoofd. Dat drakte God symbolisch uit in den ofod met zijn 12 steenen, voorstellende de 12 stammen van Israel, gedragen op de borst van den Hoogepriester. Waar was Israel; waar waren de 12 stammen? Daar in de woestijn, gelijk ze er klaagden en morden? Nern, maar zooals God ze zich voorstelde gedragen als kerngesteuten op het hart van den Priester. Zoo droeg de Hoogepriester het ware Israel en verscheen met dat Israel voor Gods aangezicht. Dit nu is symbolisch onderwijs, maar lood, hoe ook onze Hoogepriester Jezus Christus al zijn volk in zijn stammen en geslachten, niet denkbeeldig maar reëel op zijn hart droeg; een reëel als de steenen in den ofod reëel waren. De eerste lijn is dus dat het volk van God, dat de Heere aanziet, niet het volk is, zooals het op aarde leeft, maar zooals het in Christus voor God verschijnt.

2e En nu de andere lijn.

Wij weigen er vanzelf toe ons zelf eigenlijk als de lerende personen te beschouwen en God als een abstractie. Denken wij aan God, dan denken wij aan een oneindig

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wezen; bij wien een eeuwige raad is en rechtvaardigmaking; het maakt op ons meer den indruk van een formule dan van een levend wezen. — Daarom komt de Heilige Schrift ons te hulp, zeggende: „dat God een verterend vuur” is. Het onderscheid tusschen vuur en licht is juist daarin gelegen, dat van het vuur werking uitgaat. God is geen abstractie, maar een werkende macht; Hij is immament in de ruimte en vervult haar geheel. Hij heet daarom ook de fontein, de springader — d. w. z. de levende, bruisende macht, die de druppelen opwerpt naar boven en heel den omtrek bevochtigt.

Waar de Heilige Schrift ons zoo den levenden God leert kennen en Hem teekent in zoo machtige beelden, daar krijgen wij een heel anderen indruk van Hem als uit de leerboeken en is het alsof Gods Majesteit ons omgeeft en doordringt. En dat is nu de andere lijn. Waar de Majesteit Gods indringt in ons leven, werpt zij alles neer, wat niet volkomen heilig en rein is. En hoe zal nu Gods volk met zulk een God gemeenschap oefenen; hoe zal de Kerk in gebeden tot Hem durven naderen als niet tusschenbeide treedt die Hoogepriester en Middelaar, aan wien niets gebroken of onrein is en die met de vrucht van zijn kruis de zonden van zijn volk toedekt en overdekt?

Zoo ligt dus in het snijpunt dezer twee lijnen — eenerzijds het potentia arm zijn van Gods kind maar actu rijk in Christus, en anderzijds het immanente indringen van Gods Majesteit in ons — de noodzakelijkheid, dat Christus als onze Hoogepriester voor ons intercedeere en verzoening teweeg brenge.

Die daad nu van Christus heet zijn *voorbiddinge*. Ze kan of door excessie of door defectus miskend worden. Door excessus, als men zich Christus voorstelt van het oogenblik van zijn hemelvaart af altoos geknield liggende voor den genadetroon om te bidden — maar ook per defectum, als men *allen* vorm van gebed wegneemt en Christus herleidt tot een losse, zwevende gestalte, die daar ergens in den hemel is, niets doende.

Het eerste kan niet, wijl het te kort doet aan zijn koninklijke waardigheid, die altoos met de profetische en priesterlijke vereenigd blijft, voorts ook wijl de Heilige Schrift ons Christus niet voorstelt in den hemel als geknield liggende, maar als zittende ter rechterhand Gods.

Het laatste kan evenmin, wijl de Heilige Schrift leert, dat Christus met *ons* vleesch ten hemel gevaren is en dus in een eindige gestalte; dat er derhalve een menscheijk bewustzijn in Hem is en dat er ten slotte ook in den hemel een wereld moet zijn, waarin Hij als mensch handelen en werken kan.

Verder in den *rom* door te dringen, waarin Christus voor ons bidt, komt ons niet toe. Alles wat sentimenteele fantasie daarover verlichtte, moet verworpen. Slechts dient men wel aan deze beide momenten vast te houden: eindige vorm en menscheijke verschijning — maar in den staat der heerlijkheid.



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deze actie van Christus nu vinden wij afgebeeld in wat God de Heere den Hoogepriester onder Israel op den grooten Verzoendag doen lief, cf. Lev. 16. Wij vinden daar, dat al het volk buiten bleef en de Hoogepriester alleen inging in het Allerheiligste met bloed en reukwerk. Dat was bij Israel symbolisch; 't was een afbeelding van Christus' hemelvaart. Het ware Heilige der Heiligen is daarboven; de lijn naar dat Heilige liep toen horizontaal, nu verticaal; de voorhangsels zijn nu de wolken, waardoor Christus heenging om voor God te verschijnen.

Dat ook de priesters onder Israel de roeping hadden om voor het volk te bidden, blijkt uit Joël 2 : 17. Dat dit niet accidenteel was, maar bepaald lag in hun ambt als priester en dat in die voorbedding een aanduiding lag van Christi *intercessio* in coelis, leert ons Hebreën uitdrukkelijk, cf. Hebr. 4 : 14; 6 : 19, 20; 7 : 24, 25; 8 : 1—6; 9 : 11, 12, 23—26; 10 : 12, 13.

Een zelfde gedachte vinden wij dus van Cap. 4—10, een doorlopend betoog; het is niet zoo, dat er vroeger een priester, offer, tempel enz. was, en nu ook zoo iets in Christus, maar al dat vroegere was afbeelding, verklaring en *ἀντίτυπον* van hetgeen Christus *nu* in den hemel doet. Wat Christus in den hemel doet, zou ik zelf nooit te weten komen; maar God de Heere gaf er een afbeelding van aan Israel en daaruit leer ik Christi *intercessio* verstaan.

Nog twee plaatsen zijn er in de Heilige Schrift, waar de *intercessio* van Christus rechtstreeks wordt uitgesproken nl. I Joh. 2 : 1, 2 en Rom. 8 : 34.

In I Joh. 2 : 1, 2 wordt Christus genoemd onze *παράκλητος*; dit woord wordt door den Heere zelf gebruikt van den Heiligen Geest. De letterlijke vertaling ervan is: advokaat; letterlijk beteekent *παράκλητος* toch: de te hulp geroepene; men is in nood en ellende; hij nu ejus auxiliium invocatur, est advocatus; de beteekenis van *παράκλητος* is dus eigenlijk niet „Trooster” maar „de er bij geroepene.” De vertaling „trooster” is een afgeleide beteekenis ontleend aan het doel; men roept iemand er bij nl. om te troosten, om voor te spreken enz. *Παράκλητος* en advocatus kan dus allerlei beteekenissen hebben naar gelang van het doel, waartoe men iemand roept. Ubi quis invocatur ut consolationem det, is het een trooster; ubi advocatur ut in judicio rem defendat, is het een pleitbezorger. De naam *παράκλητος* duidt dus aan:

1<sup>e</sup> de geestelijke ellende van het kind Gods op zich zelf genomen; een dreigend gevaar, waaruit het niet komen kan en waarin de Heere Jezus nu voor hem optreedt.

2<sup>e</sup> ligt er in, dat men die ellende gevoelt. Wie failliet is, maar het niet weet, haalt geen advokaat; dat doet men eerst, als men zijn ellende voelt. Vandaar dat het *παράκλητος* en bij den Heiligen Geest en bij Jezus niet geldt voor de heele wereld, maar voor de kinderen Gods, Jezus bidt alleen voor degenen, die hem gegeven zijn.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3<sup>o</sup> merke men er op, dat de *παράκλητος* hier direct wordt afgeleid uit de *ἰλασμός*.

(Wat de volgende woorden betreft: „en hij is niet alleen een verzoening voor onze zonden, maar ook voor de zonde der geheele wereld” — dit ziet daarop, dat elk kind van God ook aansprakelijk is voor de zonde der heele wereld. De bijvoeging: „en ook voor de zonden van alle menschen” zou hier laf zijn. Er is hier alleen sprake van de gemeente en die heeft tweeërlei zonden: 1<sup>e</sup> de *οὐνο* of de dadelijke, 2<sup>e</sup> die van de wereld of de erfzonde.)

Rom. 8 : 33, 34, *τίς ἐγκαλέσει* — wie zal in het recht roepen tegen de uitverkorenen Gods? God is het, die den schuldige rechtvaardig spreekt. *τίς ὁ κατακρίνων*; wie zal de veroordeeling uitspreken? Christus, die gestorven is — *ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*. *Ἐντυγχάνειν* is een ietwat ander begrip dan *παράκλητος*. *Ἐντυγχάνειν* laat het verzoek van den ongelukkige er buiten; 't is: onafhankelijk van 's menschen wil er zoo maar invallen; *τύχη* geeft er dus deze idee aan: zonder mijn wensch of verzoek komt een ander tusschenbeide. Een man slaat een hond, een voorbijganger neemt het voor dien hond op — dat is *ἐντυγχάνειν*; de hond vroeg niets. I Joh. 2 verschilt dus hierin van Rom. 8, dat het daar een helpen was op verzoek, hier een tusschenbeide komen van Christus uit eigen beweging. De vertaling: die ook voor ons bidt — is dus niet volkomen juist, het is eigenlijk: die voor ons invalt, voor ons tusschenbeide treedt. Geen verschil dus in de zaak maar een andere nuance.

Wanneer heeft Christus zijn intercessio doen aanvangen? Op deze vraag luidt het antwoord: in beginsel direct na het uitbreken der zonde en wat de mogelijkheid betreft, bestond ze van eeuwigheid in Gods raad.

Socinianen, Remonstranten en andere doolgeesten hebben 't altoos voorgesteld, alsof deze intercessio eerst na de hemelvaart aanving. Dit is waar wat betreft de plenitudo actionis maar niet wat 't principium aangaat. Wij moeten naast Abraham en David gaan staan en dan vragen: hoe stonden zij er bij? Alleen zóó worden wij voor dwaling behoed. Uit de Arminiaansche voorstelling toch zou voortvloeien, dat Abraham, David enz. geen intercessio gehad hadden. De Gereformeerden hebben daarom drieërlei intercessio geleerd:

- 1<sup>e</sup> ante incarnationem,
- 2<sup>e</sup> tijdens zijn omwandelings op aarde,
- 3<sup>e</sup> na zijn hemelvaart.

Intusschen zijn de Gereformeerden hierin mis gegaan, dat zij meenden heel deze intercessio ante incarnationem uitgeput te hebben met een verwijzing naar Jes. 63 : 9 waaruit blijkt, dat Christus reeds in al Israëls benauwdheden mede is benauwd geweest — en Zach. 1 : 12 waar de Engel des Heeren gezegd

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wordt te bidden voor Jerusalem. Op het gebruik dier teksten nu hebben wij niets tegen, maar wel maken wij er captie op, dat het hoofdmoment is overgeslagen. Gelijk wij nl. zagen, dat Christus profeteerde door de profeten, zoo bad Hij ook door de priesters. Die voorbede was wel symbolisch, maar Christus bediende er zich toch van als instrument. De voorbede is nl. *niet* van den Logos als zoodanig, maar moet uit het menschelijk bewustzijn gebeden (ef. den Hebreër brief, waar evenzeer staat, dat een zoodanige Hoogepriester ons betaamde, die met ons medegeleden had). Waar is nu dat menschelijk bewustzijn, waaruit de Logos riep? Ten deele in den מְלִאֲכָיִם יְהוָה, als deze in menschelijke gedaante verscheen, maar vooral in het menschelijk bewustzijn der priesters.

Tijdens Christus' omwandeling op aarde heeft zijn intercessio haar culmen gevonden in het. hoogepriesterlijke gebed. Joh. 17 en voorts Luc. 22 : 31, 32, maar hiertoe mag niet gerekend, wat sommigen er onder brengen willen, de bede aan het kruis: „Vader! vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen.” Immers de intercessio geldt alleen voor de uitverkorenen, niet voor de anderen.

Eindelijk is de derde phase van de intercessio de volheid van de voorbedding, nadat Christus in den hemel is ingegaan en het nu zelf doet, niet meer door anderen; niet meer van de aarde naar boven, maar in den hemel zelf voor Gods aangezicht. Op dat moment wordt nadruk gelegd in Hebr. 9 : 24; het ἐμφανισθῆναι drukt het verschil uit tusschen de vroegere stadiën van de intercessio en nu, waarom er *nu* (νῦν) bijstaat. Ἐμφανισθῆναι staat tegenover, wat bedekt was. Als iemand eerst van achter een muur roept en daarna over den muur heen klimt, zoodat hij van aangezicht tot aangezicht tegenover den geropenen staat, dan is hij ἐμφανισθεὶς. Zoo ook met Christus; zoolang hij als antitype door de priesters riep en daarna in knechts-gestalte op aarde, was hij nog omsluierd; nu is hij zichtbaar getreden voor God.

Dit denkbeeld, dat Christus onze voorbidder is, moet wel onderscheiden worden van wat Hij als koning doet. Er bestaat metterdaad gevaar die beide te verwarren. Bij de intercessio is het geen werking op ons, maar keert zich de werking van ons af op den Vader. Als koning daarentegen staat hij met het aangezicht naar ons en zijn rug naar God. Bij de intercessio staat Christus aan 't hoofd der colonne, die naar den Vader gaat; bij zijn koninklijk ambt komt Hij tot ons namens den Vader. Men moet dus wel oppassen, dat men in gebed en prediking beide niet dooreenwart; voor beide de juiste termen kiest, die daarop betrekking hebben; een juiste onderscheiding is hier zoo noodig.

Deze priesterlijke voorbede van Christus heeft nu dit drieërlei karakter:

1<sup>o</sup> dat 'ze wel uit het menschelijk bewustzijn komt, maar steunt op een *recht* van Christus — iets wat aan de voorbede van den Heere een autoritatief

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

karakter geeft, in plaats van een smeekend. Het is niet het genade vragen voor een boeteling; het is niet gelijk een advocaat de elementie van die rechtbank inroept voor zijn cliënt — neen Christus maakt ons *recht* geldig. En al liggen wij midden in de zonde — ook hier geldt: Sion zal door recht verlost worden. Daarom staat er in Joh. 17 : 24 zoo sterk mogelijk: *ᾄξω* — „Ik wil dat waar ik ben, enz.

2<sup>e</sup> ligt daarin de grond, dat Christus' voorbede altijd verhoord wordt. 't Is niet een bidden in 't onzekere; maar een bidden waar altijd verhooring op volgt;

3<sup>e</sup> het gebed van Christus voor zijn volk heeft nooit tot grond de barmhartigheid Gods, noch ook Christus' eigen Godheid, maar uitsluitend en altoos zijn kruisverdienste, zooals wij dat 1 Joh. 2 : 2; Rom. 8 : 34 en op vele plaatsen in Hebreë'n zagen.

Wij zullen thaus nog iets dieper op die voorbede van Christus ingaan en het verband bespreken, dat zijn voorbede heeft met ons bidden.

Naar de voorstelling, die wij Openb. 5 : 8; 8 : 3, 4 en Ps. 141 : 2 vinden, worden de gebeden der heiligen in een wierookschaal voor Gods troon gedragen en hebben ze kracht in den hemel.

Op zich zelf hebben de gebeden der heiligen geen toegang tot den Heere, maar alleen door Christus en dat drukt Christus zoo uit, dat Hij zegt, dat zijn discipelen wel tot den Vader zullen bidden, maar altoos *in Zijn naam*. Daarin ligt de samenhang tusschen 't bidden der geloovigen en de voorbede van Christus. In Joh. 16 : 25-28 staat nu: „ik zal den Vader niet meer voor u bidden.” Natuurlijk wil dit niet zeggen, dat Jezus eens ophouden zal met te intercederen; het moet genomen in tegenstelling met het voorafgaande; nu bidden zijn discipelen nog niet in Jezus' naam; maar de ure komt, dat zij in Jezus' naam bidden zullen en dan zal Jezus niet meer in hun plaats bidden. In Jezus' naam bidden, wil niet zeggen: in Jezus' geest bidden, maar is een gebed, dat van ons zelf uitgaat en nu door Jezus opgevangen en voor Gods troon gebracht wordt. Het ziet dus op een intercessio van Jezus, waardoor Hij ons gebed tot het *zijn* maakt. Verklaart men deze woorden anders, dan zijn ze in lijnrechte tegenspraak met heel het N. T. en zou de intercessio feitelijk geloofchend zijn. De tegenstelling ligt dus niet daarin, dat Jezus ophouden zou met bidden, maar hierin, dat Hij niets meer bidden zou buiten hen om: dat Hij van dien dag af *hun* gebeden tot den Vader zou brengen. Dat *ἐν ὀνόματι μου* wil dus niet zeggen: met mijn naam er bij, want dat hadden de discipelen reeds vroeger gedaan en zou de bijvoeging van het *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* — d. i. de hemelvaartsdag — dwaas zijn.

Wat wil dit dan zeggen? Als ik een lichaam heb, met al zijn leden, dan is er toch maar één lid, waarmede ik spreken kan, nl. de mond; alle andere

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

leden spreken door dat ééne. Zoo ook niet het lichaam van Christus. De geloovigen zijn de leden er van, Christus is het hoofd. De geloovigen kunnen dus alleen spreken door hun mond: Christus. Het lichaam van Christus *ἐμφανίζεται* dus voor God in zijn hoofd Christus.

Dit nu heeft tweeërlei diepen zin:

1<sup>e</sup> In de Kerk bidden de geloovigen elk apart voor hun nooden, bij groepjes des Zondags vereenigd; hoogstens in één land door één formuliergebed. Een gebed van de heele Kerk op aarde is er niet. Welnu, al die gebeden van al de geloovigen worden door Christus saamgevat als in één bundel, en het is als bij Zijnen monde dat de heele Kerk voor Gods troon spreekt.

2<sup>e</sup> Onze gebeden zijn particulier, naar onze eenzijdigheid, naar onze overdreven individualiteit, ze passen niet in de gemeenschap der heiligen. Twee kinderen Gods bidden zoo vaak tegen elkander in. Er is geen harmonie. Zoo zijn onze gebeden niet geschikt om voor Gods troon gebracht te worden. Ook is ons gebed maar al te vaak met zonde bevekt; rechtstreeks door de zonde van zelfzucht; zijdelings door de zonde van eenzijdigheid. Nu neemt Christus al die gebeden; werpt ze in den smeltkroes en daardoor krijgen ze dan dat heiligen harmonieus karakter, waardoor ze werkelijk gebeden worden en ingang krijgen voor Gods troon. Zulke gebeden worden altoos verhoord. Als een van onze gebeden naar boven gaat, is er altoos veel emballage bij, die doet Christus er eerst af en alleen datgene, wat dan overblijft en waarachtig gebed is, komt tot den Vader. Daarom is het bidden in den naam van Christus alleen werkelijk bidden.

Gelijk wij zagen, is er van de gebeden van Gods kinderen sprake in Openb. 5 : 8; 8 : 2, 3, 4 en Ps. 141 : 2 — waar telkens de opwaarts stijgende wierookwalm uit den tempel als symbool van de gebeden der Heiligen genomen wordt.

Wij hebben ook gezien, hoe die gebeden niet rechtstreeks tot den Vader gaan. Als Christen kan men niet rechtstreeks tot God bidden. Wel in de natuur; daar kan men God bidden om brood, gezondheid, slaap enz. Om die reden moeten dan ook de gebeden der onbekeerden niet verworpen; het is een eere, die God toekomt, evenals het zingen der vogelen. — Maar hier is sprake van de gebeden der heiligen, als komende van de Kerk in haar geheel — dus uit 't rijk der genade. En van die gebeden nu geldt, dat ze door Christus tot den Vader moeten gebracht worden.

Dat deze gebeden niet direct, maar door den Middelaar als een kanaal naar Gods troon gaan, blijkt uit Rom. 5 : 2; Ef. 2 : 18; 3 : 12; Hebr. 10 : 19, 20. (*ὁδός* komt van *ἔρχομαι*; *εἰσόδος* is dus de entree; *ὁδός* moet hier dus niet vertaald door *weg*, maar is de substantieve vorm van 't werkwoord: inkomen. Hoewel hier dus niet *προσαγωγή* maar *εἰσόδος* staat, is de beteekenis dus

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

't zelfde, alleen met deze nuance, dat *προσευγωγή* ziet op hem, die 't bewerkte, *ἑδός* niet) Joh. 10 : 9 en 14 : 6.

Nu is dat denkbeeld van *προσευγωγή*, *εἰσόδος* of de voorstelling, dat de *προσευχαι* der heiligen op het *θυσιαστήριον* gelegd worden — hetzelfde als het bidden *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Men lette er dus op, dat al deze woorden de intercessie van Christus aanduiden, anders zit men verlegen met hun beteekenis.

Slaan wij nu Joh. 16 : 24 op, dan zien wij daar:

1<sup>o</sup> Dat de Heere Jezus zegt, dat tot op zijn hemelvaart van een gebed „in zijn naam” geen sprake viel.

2<sup>o</sup> In vs. 26 dat deze toestand na dien dag veranderen zou; *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* — d. w. z. den dag waarop Jezus' hemelsche werkzaamheid voor zijn Kerk begon, zouden zij wél bidden in Jezus' naam.

3<sup>o</sup> Dat dit bidden „in zijn naam” gezegd wordt van het bidden tot den Vader.

Wij vinden hier dus deze drie dingen bijeen: Ik zal niet meer voor u bidden tot den Vader; maar gij zult zelf bidden in mijnen naam; en: dit zal pas beginnen *na* mijn hemelvaart. *Ἐν ὀνόματί μου* ziet dus niet op 't belijden van Christus of iets dergelijks, maar op de intercessie, als het middel waardoor Gods kinderen gemeenschap hebben met God. Dat nu dit *ἐν τῷ ὀνόματί μου* niet uitdrukt iets subjectiefs *in ons*, maar werkelijk iets objectiefs nl. de gemeenschap tusschen God en ons door Christus, blijkt daaruit, dat de Heere zegt, dat ook de Vader werkt *in Jezus' naam* bij zijn volk, want „de Vader zal den Trooster zenden in mijnen naam.” Er is hier dus sprake van een actie van den Vader naar de Kerk en ook die actie wordt gezegd te geschieden in Jezus' naam. Er is dus een wederzijdsche werking in Christus' naam: van den Vader naar de geloovigen en van de geloovigen naar den Vader. Het *ἐν ὀνόματί μου* is dus de band tusschen den Vader en het kind van God. Wat opklimt van ons naar God en van God tot ons neerdaalt, gaat alles door dien *ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Het moet dus 't zelfde zijn als de *προσευγωγή*, en de geheele intercessie van Christus.

Van die *προσευγωγή*, dat staan van Christus voor den Vader moet door ons meer werk worden gemaakt; wij hebben die waarheid te veel verloren; men wilde gemeenschap hebben met den Vader buiten Christus om en dat kan en mag niet. Dat is ongodvruchtig en wekt ketterijen. Een prediking, gelijk zij maar al te gewoon is in onze dagen, die dat *ἐν ὀνόματί μου*, die intercessie Christi — die in de Schrift zooveel plaats inneemt en waaraan Christus al die eeuwen bezig is — niet of slechts terloops bespreekt, moet wel met onvruchtbaarheid geslagen zijn.

Als het dan waar is, dat er een voorbede van Christus is, dat Christus

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

leeft om voor ons te bidden en onze gebeden door Christus op 't *Θουσιαστήριον* komen - hoe staat het dan *met het bidden van den Heiligen Geest*, waarvan sprake is in Rom. 8 : 15, 26; Openb. 22 : 17; Matt. 20 : 22?

De hoofdplaats is Rom. 8 : 15; er is daar sprake van, dat de Heilige Geest ons bidden leert: Abba, Vader. Dat Abba is niet een uitroep, maar een korte aanduiding van het gebed van Gods kind tot het eeuwige wezen. Dat nu kan, zegt Paulus, alleen plaats hebben, als men bidt in den Heiligen Geest. Het Onze Vader in zijn volle kracht te bidden is daarom alleen mogelijk als men bidt *ἐν Πνεύματι*. Hiermede is dus niet gezegd, dat een kind of een omkeerde niet bidden mag; maar zoo te bidden, dat het komt op het *Θουσιαστήριον* daarboven, is alleen mogelijk door den Heiligen Geest. In vs. 26 en 27 is sprake van den *Πνεύμαό συναντιλαμβάνεται; λαμβάνειν* is pakken; *ἀντι* tegenover een ander; *συναντιλαμβάνεται* is dus gezegd van hem die ons helpt pakken tegenover een ander. Er is hier nl. sprake van iemand, die worstelt met een ander, maar in die worsteling bezwijkt en nu komt de Heilige Geest en *helpt mede*: Hij laat ons dus niet uitscheiden om 't zelf te doen, maar wij blijven worstelen en Hij worstelt mee. De Heilige Geest komt dus als de worsteling des gebeds bij ons begint en dan doet Hij dit, dat als wij niet weten te vinden wat wij noodig hebben; als wij „niet weten te bidden gelijk het behoort” <sup>1)</sup> d. w. z. wanneer wij niet die intensiteit, dien gloed aan ons gebed kunnen geven en de woorden als dood op ons zelf terugvallen, dat Hij dan die innerlijke golfingen in het diepst van ons hart doet ontstaan. Het bewustzijn zit in ons hoofd en niet in ons hart; met ons bewustzijn kunnen wij dus niet in den ruischenden kuil van ons hart inkomen; maar de Heilige Geest kan dat wel; die dringt er in door en geeft daar die innerlijke zuchtigen en persingen van den nood, die al dringen ze niet tot ons bewustzijn door (*ἀλαλήτοις στεναγμοῖς*) toch den achtergrond van ons gebed vormen. Gelijk men op een schilderij achter den persoon, die voorgesteld wordt, een achtergrond maakt om den persoon te doen leven, zoo geeft de Heilige Geest ook een achtergrond aan ons gebed; dan blijven de woorden niet langer op zich zelf staan, maar staat er leven achter; dan zijn het niet langer afgesneden bloempjes, maar bloemen met den wortel er aan.

Wat is nu 't verschil tusschen 't bidden van Christus en 't bidden van den Heiligen Geest? Wij hebben hierbij niet daarover te spreken, dat de Heilige Geest ook den „Geest der gebeden” genoemd wordt (Zach. 14), want er is hier niet daarvan sprake, dat Hij het gebed opwekt, maar dat Hij zelf *in ons bidt*, de Heilige Geest toch *ὑπερεντυγχάνει* voor ons (Rom. 8 : 26; *ἐντυγχάνειν* is tusschenbeide treden; het lot of *τύχη* wat ergens *in* valt; *ὑπερεντυγχάνειν* is iets

<sup>1)</sup> Nat. ziet dit niet op het „bidden met mooie woorden” of het niet kunnen uitspreken van zijn nooden

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

wat *daarenboven* tusschenin valt. Als nu de Heere Jezus intercedit en de Heilige Geest ook — is er dan geen dubbele intercessio? M. a. w. wat is het verschil tusschen de intercessio van Christus en de intercessio van den Heiligen Geest? Het is dit: Christus intercedit in coelo, Spiritus in terra, in corde. Christus intercedit extra nos; Spiritus intercedit *in nobis*; Christus intercedit als Middelaar en dies plaatsbekleedend *loco nostro*; de Heilige Geest *nobiscum*. De intercessio van Christus is intercessio inter Deum et sanctos; de intercessio van den Heiligen Geest is inter nos et nostram debilitatem.

De zaak komt dus zoo te staan, dat de intercessio van Christus een dubbel karakter draagt:

1<sup>e</sup> om bij den Vader te brengen de gebeden door Hem zelf voor ons opgezonden.

2<sup>e</sup> om de gebeden, door ons opgezonden, tot den Vader te brengen (de *προσαγωγή*).

Bij het 1<sup>ste</sup> werk komt de Heilige Geest niet te pas. Als Christus voor ons bidt zonder dat wij het weten, is het geen intercessio Spiritus Sancti. Maar bij het 2<sup>de</sup> werk moeten die gebeden, die Christus tot den Vader brengen zal, zijn *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* en dat hangt daarvan af, of bij die gebeden in onze ziel de intercessio van den Heiligen Geest heeft plaats gehad. Niemand kan zeggen Christus den Heere te zijn, dan door den Heiligen Geest. Niemand kan bidden in Christus' naam, dan door den Heiligen Geest. Daarom is die intercessio van den Heiligen Geest niet iets, wat in de plaats komt van Christi intercessio, maar een werking van den Heiligen Geest in de harten, noodig, opdat onze gebeden in den naam van Jezus tot den Vader kunnen gebracht worden.

Het laatste stuk van de intercessio van Christus ligt in den *zegen*. In Num. 6 : 22—27 wordt bepaald van 's Heeren wege door Mozes aan de priesters een last gegeven; de priesterlijke officie wordt er voorgeschreven; en nu wordt behalve andere dingen ook dit onder die officie gesteld, dat zij den zegen te geven hebben en in vs. 27, dat zij Gods naam op zijn volk zullen leggen.

Hier wordt dus — en daar moet nadruk op gelegd — een bepaald deel van de priesterlijke *taak* voorgeschreven en tevens gezegd, dat, als zij die taak vervuld hebben, dat leggen van Gods naam op Israel effect zal sorteeren, werking zal uitoefenen, want dat God zelf dan aan zijn volk dien zegen zal doen toekomen. Hoorde dit nu tot het priesterlijk ambt van de priesters onder Israel, dan hoort het ook tot het priesterlijk ambt van Christus. — Waarin bestaat dan die zegen van Christus?

Zegen is het correlate begrip van het gebed; zegen en gebed staan tegenover elkaar. Het gebed is het woord, dat uitgaat van het schepsel naar den Schepper, de zegen het woord, dat uitgaat van den Schepper naar het schepsel. Zegen



## Collegedictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is dus altijd een gesproken iets, evenals het gebed, maar in omgekeerde verhouding.

Als men nu het woord, de *λόγος* als lijk neemt, dan heeft het geen kracht. Het woord is het *σῶμα* van de gedachte; de gedachte de *ψυχή* van het woord; woord en gedachte staan dus tot elkaar als lichaam en ziel in den mensch. Noem ik het woord een lijk — dan bedoel ik dus 't zelfde, als wanneer bij den mensch de ziel uit het lichaam weggaat. Gaat bij het woord de gedachte er uit en blijft alleen 't *ῥῆμα* over, dan is dat een lijk.

Er kunnen dus gebeden zijn van het scepseel tot den Schepper, die dood zijn; waarachter geen *στενωμοί*, geen stemingen en zuchtingen des Heiligen Geestes zitten. Maar omgekeerd, waar de zegen Gods tot den mensch komt, kan die zegen nooit een lijk zijn; kan daarbij nooit plaats vinden scheiding tusschen het *ῥῆμα* en de *ἐνέγγεια*, die er achter zit; vandaar dat het begrip van zegen altijd een krachtsbegrip is, — maar wat in 't woord uitkomt. — Vandaar dat in Num. 6 : 27 staat: alzoo zullen zij mijn naam op de kinderen Israels leggen en Ik zal hen zegenen; d. w. z. Ik zal er mijn kracht achter zetten.

Zoo staan dus gebed en zegen naast elkander uitdrukkende vice versa de gemeenschap tusschen het scepseel en den Schepper door het woord.

Nu was er eerst de zegen, de *ברכה* en daarna het gebed, de *תפילה*. In Gen. 1 : 28 begint de mensch niet met te knielen en te bidden, maar met gezegend te worden. Zoodra is de mensch niet geschapen of er volgt op met den 1 consecutivum — als om het nauwste verband aan te duiden — *ויברך*.

Die *ברכה* is weggenomen door den zondvloed; want evenals de zegen is een dóen uitstroomen van de kracht Gods, zoo is ook de vloek een terugnemen van de kracht Gods d. i. de dood. — Na den zondvloed in Gen. 9 : 1 komt de Heere weer met hetzelfde woord als in Gen. 1 : 28 „en de Heere zegende Noach”. Nadat dit nu zoo voortgegaan is en de Heere na den zondvloed den scepingszegen heeft laten werken, komt er nu in Gen. 12 : 3 de zegen van het genadeverbond door heen, die een ander karakter draagt, waar de Heere tot Abraham zegt: „En Ik zal u zegenen.” En waar ook dit nu zoo voortgaat, komt in de woestijn eindelijk tot stand de installatie van de vertooning van het genadeverbond. Heel die ceremonieele dienst is een groot drama van het genadeverbond; maar het is niet alleen een drama. — d. w. z. een stuk, waarin gehandeld wordt — 't is ook pictoriaal en symbolisch; muziek en zang komt er bij (als in een opera). En waar dat alles in dien machtigen, ceremonieelen dienst zoo kunstig is incengezet, komt nu ook die zegen tot zijn formeele uitdrukking; worden priesters aangesteld om dien zegen op Israel te leggen en de vorm bepaald, waarin dit geschieden moet. Die vorm is deze: „De Heere zegene en beware u” — 't begrip van schepping en onderhouding; „de

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Heere doe zijn aangezicht over u lichten en zij u genadig" — dat is het genadeverbond; in de duisternis gaat het licht van 's Heeren genade op; en waar nu door dat intreden van 's Heeren licht en genade in 's menschen hart de worsteling komt, de schrik voor de Majesteit des Heeren, daar komt de Middelaar en herstelt den *vrede* van het hart, waarin de zegen culmineert: „De Heere verheffe zijn aangezicht over u en geve u vrede!”

Waar Aäron en de verdere Hoogepriesters dit deden, is al wat zij deden vertooning van wat de eenige Hoogepriester Christus deed, doet en doen zal. Gelijk wij bij de „nebiim” zagen, dat Christus de eenige profet is en al de overige profeten slechts trompetten en bazuinen zijn, waardoor Hij sprak; gelijk wij zagen, dat de priesters als zij het offerdier slachtten, slechts organen waren, die Christus gebruikte om de verzoening te bedienen — zoo trad ook hier de priester, als hij den zegen uitdeelde, op als orgaan, instrument van Christus, die zijn zegen op 't volk legde. En ook nu nog is Christus de eenige Hoogepriester, die werkelijk in den naam des Vaders den zegen op het volk legt. Gal. 3 : 14: de zegening ligt dus van eeuwigheid af *in* Christus en stroomt uit Hem *εἰς τὰ ἔθνη*; evenzoo Ef. 1 : 3 niet de *εὐλογία φυσική* — die is niet in Christus — maar de *εὐλογία πνευματική* van Gen. 12 is in Christus en niet in ons, wordt door Hem uitgesproken niet op aarde maar in den hemel; ook hier dus het 2<sup>de</sup> deel van de intercessie.

Christus bedient dus nu nog in den hemel dien zegen — maar nu ontstaat er een moeilijkheid. Er is een dubbele intercessie — eene om het woord van ons bij God te brengen en eene om Gods Woord bij ons te brengen. Om ons woord tot God te brengen — daartoe is Christus in de hemelen; maar nu moet ook omgekeerd het Woord bij ons komen in terris: daar Christus nu zelf niet meer op aarde is, kan Hij het zelf niet doen; daarom heeft Hij opziensers aangesteld, die dat woord van כִּרְבָה op de gemeente leggen. Dit is geen afwijking, maar volgt daaruit, dat het woord voor onze ooren op aarde moet gesproken. Daartoe bezigt Christus als organen zijn ambtsdragers; waar zij den zegen opleggen, zijn zij dus niets dan fluiten, waardoor de fluitspeler blaast. De vraag, of de zegen kan gelegd worden op de gemeente, hangt dus af van de vraag, of hij in ambtelijke werking is. Hij is een kanaal, een pijp — het is de vraag of hij aan de waterleiding aangesloten is; hij is een elektrische draad — het is de vraag of hij is aangezet aan de batterij; is de draad niet in verband gebracht met den elektrischen stroom, dan geeft het niets. Zoo ook met de dienstknechten van Christus. Alleen daar, waar het volk Gods als organisch geheel bijeenkomt, onder den raad der Kerke bij de officieele bediening des Woords — alleen daar is de toestel gereed en kan de Dienaar orgaan zijn om den zegen van Christus op de gemeente te leggen.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Een laatste observatie geldt de *aanroeping der heiligen* en de onderlinge voorbede op aarde.

Vele Christenen meenden, dat de *προσευχή* van Christus kon opgewekt worden en wel zoo dat in het lichaam van Christus deelen zijn, die meer werking op het Hoofd hebben dan andere en dat de zwakkeren deze nu opwekken om hun invloed op het Hoofd te doen gelden. Het naast bij Christus zijn dan de allerheiligste personen, die het meest Christus' leven deelachtig waren; de gewone menschen met minder gloed en bezieling stonden verder af en hoopen nu door in verband te komen met die allerheiligste personen: Maria, de apostelen, engelen enz., meer van Christus gedaan te krijgen. Op zich zelf is dit dus zoo'n dwaze gedachte niet. Wie iets van den koning gedaan wil krijgen, wendt zich slechts zelden direct tot den koning, maar neemt een vriend onder de beambten in den arm, die weer op den Minister influenceert en zoo op den koning. Iedereen gebruikt dus tusschenpersonen.

Wat is hier nu van aan? Men moet tweecërlei onderscheiden: de voorbid-dinge op verzoek en die niet op verzoek. Men kan bijv. een moeder hebben, die bij haar sterven een erg goddeloozen zoon op aarde achterliet en die nu in den hemel voor hem bidt — dan is dit zonder verzoek. Zoo leeren de Room-schen, dat de heiligen ook veel bidden uit *eigen* aandrift — maar tevens ook, dat zij na hun dood bidden op verzoek.

Van die eerste soort: het bidden zonder verzoek — bestaan weer twee afdelingen nl. *sensu generali* en *sensu speciali*.

Wat nu het eerste betreft — het bidden zonder verzoek *sensu generali* — er is geen enkele reden, waarom wij zouden behoeven aan te nemen, dat deze voorbede niet bestond. Als de kinderen Gods, verlost van het lichaam der zonde, bij Jezus zijn, dan zal er zeker tusschen hen en Jezus wel een gemeenschap des gebeds bestaan. Die heiligen zijn immers met geestelijke liefde vervuld en bidden daarom niet alleen voor zich zelve, maar ook voor degenen, die 't meer noodig hebben dan zij, voor de Kerk op aarde. Dat de heiligen en engelen voor de kerk bidden, is dus niets vreemds, veel eer gewoon en wordt ons dan ook in de Openbaring telkens zoo voorgesteld.

Daarover loopt echter de strijd niet met Rome, maar wel hierover, dat Rome beweert, dat de heiligen en engelen een speciale kennis hebben van bepaalde toestanden en daarom ook voor ons op bepaalde oogenblikken speciale gebeden doen. En dit nu moet ontkend op grond hiervan, dat de heiligen en engelen noch de nooden van ons hart, noch onze uitwendige omstandigheden weten en er dus niet voor bidden kunnen. Wat de nooden van ons hart betreft — zie I Kon. 8:39 — alleen de Heere kent die; wat de uitwendige omstandigheden betreft cf. Jes. 63:16 waar van Abraham, de vader aller

## Collegedictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geloovigen, uitdrukkelijk uitgesproken wordt: „hij weet niet van ons.” Juist hierin komt het verschil tusschen den Heiligen Geest en de heiligen uit. Wat wij bij de bespreking van Rom. 8 zagen, dat de Heilige Geest in de harten indringt — is juist wat Rome van de heiligen beweert. Daarvoor nu is een perceptievermogen noodig zooals de Heilige Geest wel bezit, die God is, maar niet een creatuur. Daarom zijn onze vaders hier zoo tegen opgekomen, wijl dan het creatuur God wordt. Denkt men aan den afstand tusschen hemel en aarde — en schrijft men dan een perceptievermogen aan de heiligen toe, dat zij ons overal op aarde zien, dan is dit feitelijk de grenzen van het creatuurlijke opheffen.

En nu de 2<sup>o</sup> soort: de gebeden op ons verzoek gedaan. Deze soort vervalt geheel om dezelfde redenen, die ons dwongen om de categorie van de gebeden zonder verzoek af te wijzen. Als men iemand wil aanroepen, dan moet hij kunnen hooren. Christus kan dat, hoewel Hij in ons vleesch is, omdat Hij als God Alomtegenwoordig is. Maar de heiligen, die dit laatste missen, hebben geen perceptievermogen om te vernemen, wat wij op aarde prevelen.

Eindelijk vervalt deze gheele voorstelling, omdat zij rust op de gedachte en uitgaat van de onderstelling, alsof voor Christus het eene kind van God heiliger zou zijn dan het andere en daarom meer op Hem zou vermogen. Dat nu gaat van de erroneuse suppositie uit, dat Jezus de heiligheid van Gods kinderen zou afmeten naar hun subjectieve heiligheid, terwijl de Schrift leert, dat Hij ze afmeet naar de hun gegeven heiligheid en die is voor allen gelijk.

Ten slotte de *voorbede voor elkander op aarde*. Rome beroept zich hierop vooral en zegt: waar ons hier reeds de voorbete voor elkander is opgelegd, in hoeveel hoogere mate zal die voorbete dan niet zijn in den hemel.

Uitvoerig hoort deze quaestie thuis in den Locus de Ecclesia. Hier slechts deze opmerkingen:

1<sup>o</sup> dat zeer zeker blijkens I Tim. 2 : 1 de voorbedding voor elkander geboden is.

2<sup>o</sup> dat nergens staat, dat die voorbete strekt om God te vermurwen of meer kracht zou hebben dan 't gebed van den persoon zelf, maar dat de beteekenis ervan uitsluitend is, dat de gebeden der kinderen Gods vermenigvuldigd zouden worden, II Cor. 4 : 15. De voorbete strekt om de glorie van God te verhoogen; niet om elkaar te helpen, maar om God te verheerlijken. Ze is dus niet om God te bewegen tot iets, wat Hij anders niet doen zou, maar, gelijk alle godsdienstige actie, dient ze om Gods glorie rijker en voller te maken, cf. II Cor. 1 : 11 en II Cor. 9 : 12.

En waar rust nu dit denkbeeld in? Hierin, dat het kind van God niet kan

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

bidden als persoon op zich zelf, maar alleen als lid van het lichaam: 't is de gemeenschap der heiligen. Het gebed moet van heel het lichaam uitgaan, en hoe meer dus het gebed van den een door de andere leden nagebeden wordt, hoe meer die gedachte verwerkelijkt wordt. Dit berust dus daarop, dat waar één lid lijdt, allen lijden en dat zoo ook de zegen van één lid werkelijk (niet ideëel, maar reëel) ook zegen voor de anderen is. Daarom bidt en dankt men eigenlijk niet voor een ander, maar voor zich zelf, opdat door dat sterke en eendrachtige roepen en danken de roem van Gods macht verhoogd worde.

---

### § 9. *De Manere Regio.*

Om tot recht verstand van Christus' koningschap te geraken, moet het uitgangspunt genomen in het Souverein gezag van God Drieëinig over alle scheepsel, hierin gegrond, dat Hij krachtens scheppingsrecht alle scheepsel als zijn absoluut eigendom bezit, aan alle creatuur de wet stelt; al het geschapene in stand houdt en beveiligt en heel de Schepping aan Zijn glorie dienstbaar maakt. Van dit koningschap des Heeren Beeren, dat aan Vader, Zoon en Heiligen Geest gemeen is, is een afdruk op één of meerdere scheepselen gelegd in het koningschap, dat Hij als Souvereine God naar Zijn vrijmachtig welbehagen aan creaturen schonk. In zeer geringe mate is dit reeds merkbaar in de atmosferische en anorganische wereld; sterker reeds bij de dierenwereld, in den leeuw, den adelaar en den stier, maar 't duidlijkst in den mensch, die saam de gestalte van de Cherubijnen vormen, die als verzuimebeelding en uitdrukking van Gods Souvereine Scheppersmacht om Zijn troon staan. Dit op den mensch in zijn schepping gelegde koningschap strekt zich uit over al het geschapene onder hem, potentieel zelfs kosmologisch, ja tot over de creaturen des hemels, zoo over degenen, die heilig bleven, als over degenen, die afvielen en daemonden wierden. Dit koningschap der menschen was organisch in het hoofd der menschheid, d. i. Adam, geconcentreerd, zoodat op de andere menschen dit koningschap slechts uit hem afvloede en in organisch verband met zijn persoon bezeten wierd. In zooverre dient bij het adamietisch koningschap onderscheiden tusschen: zijn koningschap over de overige creaturen en zijn koningschap over alle menschen als zoodanig.

Door de zonde is echter dit koningschap des menschen, zoowel dat van den mensch over alle creaturen, als van Adam over alle kinderen der menschen gebroken. De duivel, de elementen, de dierenwereld gingen heerschen over hem en de menschheid viel, in stee van één rijk te vormen, atomistisch uiteen.

Toen is door genade de Middelaar ingetreden om ook dit verloren koningschap plaatsbekledend voor den mensch te vervullen en wel met een koningschap, dat e destinatione Mediatoris reeds terstond bij den val intrad en potentieel bestond, maar actu eerst van lieverlede

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verwerkelijk is en eerst dan volind zal zijn, als de laatste tegenstand is gebroken.

Dit koningschap van Christus is uitgeroerd op drieërlei wijs: 1<sup>o</sup> door de macht, die de menschelijke geest in geloof, wetenschap, kunst en heroïsme groefend heeft over de creaturen der natuur. 2<sup>o</sup> door de autoriteiten, die over gezinnen, gestachten en volken zijn ingesteld. 3<sup>o</sup> door de schepping van Israël en het instellen van het koningschap in Sion, dat door Jezus' hemelvaart van deze aarde in den hemel is overgezet.

Als Sion's koning heerscht onze Middelaar thans:

1<sup>o</sup> over alle niet menschelijke creaturen.

2<sup>o</sup> over alle autoriteiten en die onder haar staan.

3<sup>o</sup> in zijn kerk — zoo daarboven als hier beneden — over een door zijn bloed verkregen volk, dat organisch uit het atomisme een rijk vormt en waarin herleeft, wat in het paradijs door de zonde teloor ging.

Einddoel van dit nog doorlopend proces is, dat en onder alle creaturen buiten den mensch alle tegenstand worde ter nedergelegd en onder de menschen de scheiding rottrokken worde tusschen hetgeen in het nieuwe organisme der menschheid onder Hem als Koning bloeien zal en 't geen van dit organisme afvallend buiten de menschheid raakt en ten verderre gaat.

In dit nieuwe Koninkrijk vloeit 't koningschap van 't Hoofd weer op de leden des volks af, zoodat zij als koningen met Hem heerschen; en is eenmaal het einddoel van alle Middelaarschap bereikt, zoodat dit verralt, dan geeft de Middelaar ook Zijn Middelaarskroon aan God over en komt God rechtstreeks en onmiddellijk de glorie toe, die Hij als Souvereine Schepper en Herschepper van zijn schepsel vraagt.

De beide eerste ambten zijn nu afgehandeld, alleen het laatste blijft over. Wij herinneren er bij voorbaat aan, hoe Christus als Middelaar de drie ambten opneemt, wijl ze oorspronkelijk op den mensch gelegd waren, door de zonde wegraakten en nu door Christus in onze plaats zijn opgenomen met het doel ze aan den mensch weer te geven.

Etymologisch leeren het grieksche en hebreuwsche woord voor koning niet veel licht op, te minder, daar de etymologie van βασιλεύς en מֶלֶךְ niet vaststaat.

De grieksche lexicographen zeiden: βασιλεύς ἐστὶν ἡ βᾶσις τοῦ λαῶ — de basis van het volk — op zich zelf wel een schoone gedachte, analoog met wat Paulus leert, dat 't volk gebouwd is op Christus als fundament — maar tegenwoordig

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geeft men deze afleiding prijs en gaat men liever terug tot den wortel van *βάσις*; *βασιλεύς* zou dan 't zelfde zijn als ons *hertog* (van *her* = heir, volk; en *log* van tiegen, zienen, gaan) en komen van den stam *βα, βαίνω*, die 'n in 't Semitisch (*כָּפַ*) 'n in 't Indogermaansch (*βα*) „gaan” beteekent en *λαός*; dus iemand, die aan 't hoofd des volks optrekt. Andere leiden *λεως* niet van *λεός* of *λαός* af, maar van een stam, die *steen* beteekent; dus: steenbetreder, wat dan te verklaren is uit de gewoonte, dat de koningen op een steen traden om hun eed aan 't volk te doen. De etymologie levert dus voor dit woord niet veel op.

Evenzoo is de hebreeuwsche stam *מֶלֶךְ* niet doorzichtig. De oudste verklaring is: *מֶלֶךְ* is *עֵצָן* raadgever, consiliarius — een zin waarin *מֶלֶךְ* in de semitische dialecten voorkomt. Andere wezen op den arabischen vorm „malaka” = possidere: weer anderen op den arabischen stam „maloka”, scheiden, dus het begrip van richten, *בִּין* er in. Terwijl eindelijk nog anderen de *מ* niet tot den stam rekenden en het overschietende *לֶךְ* 't zelfde achtten als *הֶלֶךְ* gaan, zoodat men dan dezelfde beteekenis zou krijgen als van *βασιλεύς* en *hertog*. Ook hier toont de onzekerheid, dat wij met de etymologie weinig vorderen kunnen.

De parallele woorden van *מֶלֶךְ* zijn *בַּעַל*, *אַרְוֹן*, *אַלְהִים*, *שֵׁר*, *מִשַׁל* en in 't N. T. *κύριος* en *κεφαλή*.

Over *בַּעַל* waren de gevoelens lang gedeeld. Tegenwoordig zegt men, dat het geen Semitisch maar een Indogermaansch woord is, omdat *bala* in 't Sanskriet in denzelfden zin gebruikt wordt als *בַּעַל*; cf. 't latijnsche *valere*, *valor*, *valens*, *Valentinus*; 't is de krachtsidee, die op den voorgrond staat; het geweld, waarmee de *בַּעַל* als heidenkoning staat tegenover den *מֶלֶךְ* als Gods Koning.

*אַרְוֹן* en *מִשַׁל* zijn twee woorden, die beide uitdrukken „kracht, sterkte” in den zin van „bevestigen” *qui firmum, securum reddit populum*; hij, in wien de zekerheid des volks rust.

*אַלְהִים* en *שֵׁר* (van *שָׁרָר* en *אַל*) drukken het hooge en verhevene uit.

In het N. T. wordt *κύριος* naast *βασιλεύς* genomen om het idee van het koningschap te verdiepen. *Κύριος* is meer dan *βασιλεύς*, is bezitter en eigenaar; het woord *βασιλεύς* kon 't begrip van 't koopen van zijn volk door zijn bloed niet uitdrukken en daarom moest er *κύριος* bij.

Daarnaast vinden wij *κεφαλή* — een uitdrukking, die nader onderzoek eischt, wijl ze een andere beteekenis heeft.

Velen (o. a. Ds. Adama van Scheltema) zeggen, dat *κεφαλή* een uitsluitend organische beteekenis heeft, dat men dus niet in eigenlijken zin van Christus



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

als koning spreken mag; het hoofd immers is een organisch deel, heeft wel invloed op, maar geen gezag of autoriteit over het lichaam.

Wij moeten daarom thans uit de Heilige Schrift aantoonen, dat κεφαλή niet alleen een organische maar ook een autoritatieve beteekenis heeft.

In 't O. T. beteekent ראש 't zelfde; zie Exod. 18 : 25: zij werden gesteld tot ראשים; dat is natuurlijk niet in organischen maar in autoratieven zin. Num. 14 : 4 evenzeer; beide malen wordt het verbonden met נתן, terwijl in de Efezerbrief evenzoo staat δίδοναι; hieruit blijkt dus, dat wij in den brief aan Efeze met een Hebreuwsche expressie te doen hebben. Num. 25 : 15 de ראש d. i. de koning van Mediam. Deut. 28 : 13; hier staat ראש tegenover נָבַח = staart; wie een neerlaag leed kreeg de staart — wie de overwinning behaalde, werd tot ראש naar de hebreuwsche voorstelling. In den volgenden zin wordt dit ראש nader verklaard door de woorden: en gij zult slechts zijn למעלה d. w. z. boven: uit de nadere definitie van ראש blijkt dus, dat ook hier alle organisch begrip weg is en het eenvoudig zeggen wil: de overhand hebben. In vs. 44 vinden wij 't omgekeerde, als Israël zondigde. — Josua 11 : 10; Richt. 10 : 18, 11 : 11; II Sam. 22 : 44; Ps. 110 : 6, 118 : 22; Hosea 2 : 2 (in den hollandschen bijbel 1 : 11) waar ראש van Christus zelf gebruikt is en het begrip „hoofd zijn” niet gezegd wordt van de Kerk, maar van 't volk, waarbij alleen van een koning sprake kan wezen. ראש komt dus in het O. T. niet organisch maar met נתן en שים meest autoritatief voor.

En nu het N. Test. — I Cor. 11 : 3 wordt de man gezegd ἡ κεφαλὴ τῆς γυναικὸς te zijn. Dit kan natuurlijk nooit organisch genomen, maar moet uitsluitend autoritair bedoeld zijn; cf. de explicatie vs. 7. — Van Christus wordt κεφαλή gebruikt in Ef. 1 : 20—23, waar de apostel in 't voorafgaande niets dan autoriteiten opnoemt en nu zegt dat God al die autoriteiten onder Christus' voeten onderworpen heeft en Hem nu, met al die macht bekleed, als een ὑπὲρ πάντα aangesteld hoofd aan Zijn Kerk gegeven heeft. Ook hier is κεφαλή geëxpliceerd als bevattende in zich de ὑποτάξις, wat dus wederom de autoritaire beteekenis insluit.

Nu ontkennen wij niet, dat κεφαλή van Christus gezegd — ook een organische beteekenis heeft; maar hier ligt de fout onzer tegenstanders in, dat zij niet inzien, dat, waar in onze aardse gebrekkige toestanden een hoofd er los op wordt gezet en autoriteit krijgt zonder organisch verband met het volk, in den hooger en hemelschen toestand alleen Hij κεφαλή, d. i. *autoritair* hoofd kan zijn, die tevens *organisch* hoofd is.

Zie voorts Ef. 4 : 15 — waar alleen sprake is van de organische beteekenis en Ef. 5 : 23, waar weder de autoritaire beteekenis praedomineert. Daarom

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

volgt er ook in vs. 24, dat men Christus erkennen moet als *κεφαλή*, wat alleen op 't erkennen van zijn macht kan zien. In Col. 1 : 18 begint het met het organische en eindigt met het autoritaire: *πρωτεύειν* = principem esse; Col. 2 : 10 is het louter autoritair, vs. 19 enkel organisch.

Als saamvatting van dit alles mag dus geconstateerd, dat in het N. en O. T. het zijn van *κεφαλή* promiscue gebruikt wordt met het regem esse; dat het in het N. T. ook organisch gebruikt wordt van het verband tusschen Christus en zijn Kerk, maar zoo, dat de meeste plaatsen de autoritaire beteekenis hebben en slechts twee uitsluitend de organische toelaten.

En nu de zaak zelf.

Het koninklijk ambt van Christus is een der meest ingewikkelde en moeilijkste problemen in de Dogmatiek. Men kan gerust zeggen, dat er bijna nooit over het koningschap van Christus gesproken wordt, of het is een dooreen laten vloeien van alle kleuren; een verwarde streng, waaraan geen opwinden is; een totaal gemis aan alle distinctie.

Daarom moet men beginnen met het genetisch op te vatten en daartoe moet uitgegaan, gelijk de § doet, van de absolute Souvereiniteit van God Drieëinig.

Wat is de absolute Souvereiniteitsidee? Dat is: geen macht boven zich te hebben: door geen band in de uitoefening van zijn macht belemmerd te worden, met alles wat om en bij mij is, te kunnen doen, wat ik wil. Dat is de absolute Souvereiniteit; niet in den zin van een grooten sterken man, die een zwak kind vermorzelen kan; maar die macht *rehtens* te hebben, zoodat ze hem niet kan betwist. Dat ligt in de woorden: „geen macht boven zich te hebben.” De mensch heeft „de macht boven zich” van den rechter, die hem vormst, als zijn misdrijf openbaar wordt. Er is dus niet alleen mee bedoeld de uitwendige fysieke macht van den sterkste; maar een macht, die ook zedelijk vrij is; dat wil zeggen, hoe ik die macht ook gebruik, niemand kan mij ter verantwoording roepen, mijn vrijheid belemmeren of beperken. Macht en recht te zamen gevoegd zijn *gezag*. Is de Souvereiniteit dan *willekeur*? Neen, want er is geen andere Souvereiniteit dan in God en in God zelf is de Souvereiniteit gebonden aan Gods wezen, raad en belofte; maar dit weerspreekt de definitie niet, dat het is: „geen macht boven zich te hebben.” want dat alles is geen macht boven of buiten God, want Gods wezen is niet buiten of boven God.

De apostel Paulus drukt die Souvereiniteit in Rom. 9 uit door de vergelijking van den pottbakker met het leem. Toch is deze vergelijking nog gebrekkig, gelijk alle beeld aan een verhouding onder menschen ontleend; de pottbakker is nog niet geheel vrij tegenover het leem; hij is gebonden aan den aard van

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

't leem; hij is niet Almachtig; kan het leem niet scheppen of veranderen. Maar toch is dit beeld het meest juiste, omdat hier de gebondenheid tot de kleinste en de macht tot de grootste proporties onder menschen mogelijk is gebracht.

Deze Souvereiniteit sluit dus in, dat, wilde God deze wereld wegdoen, een andere scheppen en ook deze weer verdoen, Hij daartoe vrij was; dat nergens, waar dan ook, een macht is, die Hem, 't zij rechtens, 't zij physisch, paal of perk zou kunnen stellen. Physisch kan dit niet — immers al wat buiten God is, is zelf creatuur en voorts zijn ook het recht en de wet als creatuur aan God onderworpen.

Daarom kan het doel van die Souvereiniteit ook nooit anders zijn dan zelf-zucht. Alle Souvereiniteit, die geen zelfbehagen ten doel heeft, is geen Souvereiniteit. Stel ik het doel buiten God, dan is God aan dat doel onderworpen; door dat doel gebonden; dan beheerscht dat doel Hem. Dat is het, wat de Heilige Schrift zegt, dat God alle dingen om zich zelf geschapen heeft, ook den goddelooze tot den dag des kwaads. De liefde Gods is dus nooit anders dan zelfstreeling en kan nimmer een liefde zijn, die zich sensu finali bindt aan een object buiten God. Daarom eindigt ook elke richting, die van Gods liefde uitgaat, met Gods Souvereiniteit te vernietigen. Al schept God dus wezens met een eigen wil tegenover Hem; met macht om Hem te contrariëren en Zijn toorn gaande te maken, dan is dit toch alles om Zijns zelfs wil, nooit om hen; dan is dit om glorie en eere te krijgen en zijn gerechtigheden te laten uitkomen, die eerst door die slagschaduwten heerlijk schitteren kunnen. Alle contrariëren, dat God zich laat welgevallen, is dan ook alleen tijdelijk.

In dien zin wordt God de Heere dan ook voortdurend in de Heilige Schrift als koning geëerd. Men moet bij de behandeling der Heilige Schrift er dus wel op letten of het מֶלֶךְ van God, of Messiaansch gebezigd wordt. Alleen van het eerste kan hier sprake zijn.

Men zie Ps. 10 : 16 — waar van Jehova sprake is, die als koning zit; Ps. 29 : 10 (een natuurpsalm — dus ziende op God); Ps. 145 : 1 (evenzeer een natuurpsalm; men vergelijkte vs 11 en 13); Ps. 146 : 10. Nog omstandiger in Ps. 47 : 3 en Ps. 93 en 95 de expresse bezinging van de koninklijke δόξα des Heeren; Mal. 1 : 14.

Ditzelfde koningschap van God Drieëcnig vinden wij ook I Tim. 1 : 17 en 6 : 15; Judas vs 4 en Openb. 19 : 6, waar overal de namen *κύριος, βασιλεύς, δεσπότης* op God toegepast worden, terwijl in I Tim. 6 : 15 de term *ὁ μόνος δυνάστης* gebruikt wordt om alles uit te drukken; d. w. z. dat er niet *vele* koningen zijn en *ook* God koning is, maar dat God *alleen* koning is; want koning (van

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kunnen) is eigenlijk de letterlijke vertaling van *δυνάστης* (van *δύναμαι*). *Βασιλεύς* is meer het relatieve begrip ten opzichte van het volk; *δυνάστης* het absolute. *Βασιλεύς* was God van af de schepping; *δυνάστης* is God van eenwigheid af.

Dat God *ὁ μόνος δυνάστης* is, sluit in, dat Hij ook alleen is *ὁ νομοθέτης*, wetgever. cf. Jac. 4 : 12 coll. Jes. 33 : 22, want *νομοθέτης* en *δυνάστης* zijn twee identieke begrippen. *Νομοθέτης* over iets te zijn, wil zeggen, dat men absoluut over iets te zeggen heeft; daarom is dat het eigen attriboot van den koning. Die *νομοθέτης* aan den koning te onttrekken is vernietiging van zijn souvereiniteit. Daarom hebben onze vaders er zoo nadruk op gelegd, dat het jus legis ferendae in de Kerk alleen aan Christus Jezus zou worden toegekend en niet aan concilies of synoden, die alleen reglementen kunnen maken.

Daaruit, dat God *ὁ μόνος δυνάστης* en *ὁ εἰς νομοθέτης* volgt, dat Hij wetgever is voor de zichtbare en onzichtbare wereld, zoowel voor 't rijk des geestes als voor 't rijk van de stof (cf. Ps. 119 waar van de wetten Gods gesproken wordt in beiderlei zin; zie vs. 85 en vs. 91). Voorts is dat begrip van *νομοθέτης* absoluut, omdat God de Heere zich niet constitutioneel behoeft te richten naar anderer wenschen. Hij is een Koning, die zijn volk zelf geschapen heeft en het zoo heeft ingericht, dat het Hem in zijn wetgeving geheel vrij liet. Strijd tusschen zijn wetgeving en 't belang van 't volk kan er dus niet bestaan. Er is bij Hem eenheid tusschen de actie van scheppen en van wetgeven. Vandaar ook, dat de Heilige Schrift dat absolute van de vrijmacht Gods in de bepaling zijner wetten zoo kras mogelijk uitspreekt cf. Ps. 115 : 3. Die absoluutheid wordt zoo sterk mogelijk gesteld tegenover de beperktheid van al 't aardsche cf. vs. 4; de Almacht Gods tegenover de afhankelijkheid der atgoden, die maaksel van menschenhanden zijn. 't Zelfde in Spr. 16 : 4 God is los van elk doel buiten zich.

Waar wij in dezen paragraaf handelen over het koningschap van Christus, staat dus zoo sterk mogelijk op den voorgrond, dat er slechts één werkelijk koningschap is van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

II. *God de Heere heeft in zijn Schepping heerschappij op het eene scepseel gelegd over het andere.*

Dit ligt in het begrip van organisme. Wanneer alle bestanddeelen, alle momenten en elementen gelijk zijn aan elkander, dan is er geen organisme, dan is het een aggregaat. Nu is God de Heere geen koning over een atomenmassa, maar over een *rijk* en dat denkbeeld van *rijk* involveert het organisch begrip; involveert, dat er tusschen de verschillende bestanddeelen van de Schepping onderscheid bestaat en wel een zoodanig onderscheid, dat er een betrekking is van heerschappij des eenen en afhankelijkheid des anderen. In ons menschelijk lichaam is 't hoofd de baas, want

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

met ons hoofd denken wij en wat het hoofd denkt en wil moeten de andere leden volbrengen; ons hoofd *heet* daarom niet alleen ראש but ook de ראש van ons lichaam. Nu gaf God de Heere ook aan andere leden behalve aan het hoofd, macht over de functiën van het lichaam en hoe beter en harmonieuser die onderlinge heerschappij nu werkt, des te gezonder zijn wij. Wie aan de ondergeschikte deelen, bijv. aan de maag, die bestemd is om te dienen, de heerschappij geeft, verbreekt de harmonie; keert de van God gestelde orde om en wordt ziek.

Wat in het organisme van een mensch duidelijk is, geldt evenzeer in de natuur. Ook daar zijn rijken — en dat bedoelen wij, als wij spreken van delfstoffen-, planten- en dierenrijk. Ook in die rijken schonk God aan het eene scheepsel heerschappij over 't andere. Het eerste begin daarvan zien wij in Gen. 1 : 16; aan de *zon* wordt daar מְשִׁילָה d. i. heerschappij (van מָשַׁל heerschen) toegekend; en dat niet in figuurlijken zin, neen de zon *is* absoluut koning in de natuur en heeft een zoo geweldige heerschappij, dat van zijn gunst leven en dood, welvaart en ellende afhangt. Alles hier op aarde: plant, dier en mensch, doordringt hij met zijn macht. De zon is dus niet als elke andere ster — maar God de Heere gaf haar heerschappij; wel niet een heerschappij door het *woord* (gelijk bij een aardschen koning) maar door haar stralen; doch daarom geenszins minder reëel of wezenlijk. In Ps. 136 : 8 vinden wij dit weer.

Gelijk nu in de heele natuur de zon heerschappij voert, zoo is in het plantenrijk de *ceder* de koninklijke plant Jer. 22 : 15. Er is daar sprake van een koning, die „zich met den ceder vermengd had” en nu een hoogere heerschappij over de volkeren najoeg. „Zich met den ceder vermengen” is een symbolische uitdrukking, voor wat wij zouden noemen: den ceder opsteken — gelijk Napoleon adelaars op zijn veldteekens schroefde en andere veroveraars een leeuw. In Hoogl. 5 : 15 staat 't zelfde: gelijk onder alle boomen des velds de ceder uitverkoren is, is Hij, de Bruidegom, onder de menschen uitverkoren.

Evenzoo is onder de metalen het goud door God met heerschappij bekleed. Dat zien wij in Job 37 : 21 en 22; in vs. 21 is sprake van het licht, dat niet gezien wordt, omdat donkere wolken de zon bedekken; maar nu komt er een wind en vaagt de wolken weg, zoodat de hemel weer rein wordt. In vs. 22 wordt het effect daarvan beschreven: in 't Noorden komt goudglans en nu openbaart zich de heerlijke glorie Gods. Hier is het goud dus genomen als expressie voor de majestas Dei — als zinnebeeld van Gods koninklijke δόξα.

Sterker nog wordt dit, als wij komen tot de bezielde wereld. Zoo ontmoeten wij in de dierenwereld vier wezens: stier, leeuw, arend en mensch, die de dragers van de majestas Dei zijn. Dat de leeuw zinnebeeld is van de koninklijke

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

majesteit, kan men zien aan Salomo's troon, waarop aan beide zijden zes gouden leeuwen waren opgesteld; in de woestijn aan Juda's banier, die als koningsstam tot symbool een leeuw koos; aan de profetie, waarin de koning, die komen zou, voortdurend met het beeld van een leeuw wordt aangeduid en voorts aan de taal van alle volkeren, die den leeuw den koning des wouds noemen cf. Prov. 30 : 30; Micha 5 : 7. Er is maar één uitzondering in de Heilige Schrift nl. in Job, waar de „behemooth” als het sterkste dier en als het toppunt van majesteit geschilderd wordt — maar overigens is er volkomen overeenstemming tusschen de symboliek van alle volkeren en die der Heilige Schrift in dit opzicht.

Wat de leeuw is in het woud, is de stier op de weide. De sterke stieren van Basan, de kalveren der volkeren in Ps. 68 : 31 genoemd, zijn dan ook de symbolische uitdrukkingen voor de koningen der heidenen.

Onder de vogelen is de adelaar koning; gelijk men zien kan in Ezech. 17 : 3 en 7 en ook alle volkeren het leeren.

Terwijl eindelijk de mensch onder alle zoogdieren het heerlijkste is, dat gevonden wordt.

Die 4 wezens nu zien wij ook optreden in de wonderlijke gestalte der Cherubijnen, elk met eigen zin en beteekenis.

In 't *ruud* is niet de priesterlijke idee, maar de scheppingsmacht aangegeven. In den *leeuw* de allen tegenstand overwinnende overmacht. In den *adelaar* de Alwetendheid en Alomtegenwoordigheid en in den *mensch* het geestelijk domineerend element.

Dat in den *stier* het scheppingsvermogen aangegeven is, is een symboliek, die naar twee zijden gaat: 1<sup>e</sup> wat de stier zelf betreft, wijl hij de arator is, die maakt, dat het graan uit de aarde opspruit; die in de doode aarde het leven wekt; en 2<sup>e</sup> wat het vrouwelijk ruud betreft, door den zeldzamen overvloed van melk, die 't geeft. Vandaar dat bij alle volken in 't Oosten de Apis, de stier, 't gouden kalf enz. aanduidingen zijn van die macht der Godheid, die alles doet uitspruiten en te voorschijn komen.

De *leeuw* is het beest, dat in den strijd staat en altoos geteekend wordt als brullende en verscheurende; het symbool van de onverzettelijke majesteit, waartegen geen tegenstand baat.

De *adelaar*, die met zijn fijn oog onmetelijke afstanden doorziet en een klein schaap gewaar wordt, is het prachtige beeld van de koninklijke majesteit, die alles in zijn rijk doorziet en omvangt, terwijl zijn snelheid van vlucht symbool is van de koninklijke majesteit, die in de verzorging van de nit-rste deelen van zijn rijk door niets belemmerd wordt en overal tegenwoordig kan zijn.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Eindelijk de *mensch* als aanduiding van die macht, die met de kleinste middelen en de minste stof de grootste werking doet.

Deze 4 vinden wij nu terug bij de Cherubijnen, waarvan sprake is in Ex. 25 : 18, 19; Ezech. 1 : 5 - 10 en Apoc. 4 : 6 en v.v. In Ex. 25 : 18 - 22 wordt door God aan Mozes bevolen twee Cherubijnen te maken, die elkander aanzagen, elk met twee vleugels, waarmee ze de Ark overschaduwden en die te plaatsen op het verzoendeksel, terwijl in vs. 22 die beide Cherubim worden aangewezen als de plaats van de tegenwoordigheid des Heeren, waar Hij zich openbaren zal. In Ezech. 1 : 5 - 10 vinden wij een uitvoerige beschrijving van de Cherubijnen: ze worden daar beschreven niet alleen als met vleugelen en met glans (gelijk in Exodus reeds staat, met dit verschil dat de glans daar door **זָהָב**, hier door gepolijst koper wordt weergegeven), maar ook wordt melding gemaakt van koppen van een leeuw, stier, arend en mensch — en dat in een samenstel, welke wij ons niet voorstellen kunnen: 't is dus een symbolische beschrijving van een hemelsch wezen, dat in onze aardse vormen niet weer te geven is en daarom door analogie met aardse dingen zoo ongeveer wordt aangeduid. Evenzoo Apoc. 4 : 5 - 10.

Nemen wij nu deze mysterieuse teekening eenerzijds en zien wij anderzijds, hoe de Cherubs in de Schrift voorkomen als de paarden, waarop God rijdt — en bedenken wij dan, dat een ruiter iemand is, die zijn paard geheel in zijn macht heeft en zich nu door de kracht van zijn paard veel sneller en met veel meer klem overal weet te doen brengen, dan begrijpen wij, wat de Heilige Schrift zeggen wil, als ze zegt, dat de Heere God op de Cherubs *zīt* cf. Ps. 80 : 2 en 99 : 2; het **יֹשֵׁב כְּרֻבִים** staat parallel met het **מֵלֶךְ** zijn; 't is 't denkbeeld van 't zitten op een levenden troon — d. w. z. een saamvoeging van 't zitten des Konings op zijn paard en op zijn troon: op zijn paard om krijg te voeren; op zijn troon om recht te spreken; die beide begrippen worden dus saamgevat in dit ééne: den uit dieren saamgestellten troon. Die cherubijnen zijn dus de uitdrukking van Gods Opperheerschappij, vandaar dat zij altoos roepen: *Ἅγιος ὁ παντοκράτωρ* (Apoc. 4). De Seraphijnen daarentegen zingen iets anders: „Heilig, Heilig, Heilig is de Heere der Heirscharen, de gansche aarde is van zijne heerlijkheid vol”.

De Cherubijnen zijn dus de lofzingers van Gods Souvereiniteit en Almacht. Ze hebben daarom in de Heilige Schrift drieërlei plaats, 1<sup>o</sup> de troon Gods; 2<sup>o</sup> het paradijs; 3<sup>o</sup> de kapporeth. Dat ze bij den troon van God zijn, spreekt vanzelf, maar wat doen ze bij den **כַּפֹּרֶת**? Ze vertegenwoordigen daar de opstanding. Er is in den val nl. tweeërlei: de schuld en de ellende; de verdoemelijkheid en de dood. En nu is het juist *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ* (Ef. 1 : 19): dat Hij Christus uit den dood heeft opgewekt, daar kwam

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zijn Opperheerschappij meer in uit dan in heel de Schepping van hemel en aarde. Waar nu in het Heilige der Heiligen de wet ligt als representant van onze schuld, daar ligt op die wet de כְּפֹרֶת met bloed als teeken der verzoening en daar spreiden over die כְּפֹרֶת de Cherubijnen hun vleugels uit als beeld van de Almogendheid Gods, die over zonde en dood triomfeert. Daarom zijn ze ook in 't paradijs, opdat de mensch niet ete van den boom des levens.

Inmers waar de mensch gevallen is, treedt de Almachtige werking van God in om den mensch te redden en moet dus verhinderd, dat de mensch probeert zich zelf te redden, want dan is de redding onmogelijk. Daarom komen de Cherubijnen om den Arminiaan en Pelagian af te snijden en den weg door God ter zaligheid beschikt open te houden.

III. Waar nu alzoo de koninklijke majesteit Gods door hem almachtiglijk uitgesproken ligt in deze 4 dieren — treedt in de Schepping zelve de mensch op als de door den Heere gestelde persoon, waarin Hij zijn Souvereiniteit legt. — Waar staat dat nu in de Heilige Schrift vermeld en hoever strekt die Souvereiniteit zich uit?

Zie daarvoor Gen. 1 : 26, 28 „en God zegende hem,” d. w. z. God sprak en deelde door dat spreken den mensch kracht mede en zeide tot hem: „vervult de aarde en onderwerpt haar en hebt heerschappij over de visschen enz.” Dat is de toekenning van de Souvereiniteit aan den mensch -- dat is de kroning van den mensch; daar wordt de מְשֻׁלָּת op hem gelegd. Cap. 2 : 19, 20 vinden wij, dat God het eerste teeken van die Souvereiniteit door Adam voltrekken laat. De dieren worden als onderdanen bij Adam hun koning gebracht en ontvangen van hem hun naam. In Gen. 2 : 15 zien wij hoe Adam als vesting-commandant van het paradijs wordt aangesteld. Het paradijs wordt bestookt door daemonen; de dieren en planten kunnen hen er niet uit houden; de mensch wel; de mensch moet daarom het paradijs voor God bewaren. Dit bewaren drukt dus de koninklijke macht uit, met het doel, waartoe zij geschonken werd er bij. In Gen. 9 : 2 wordt 't zelfde gezegd als in Gen. 1 : 28.

In Ps. 8 : 2 is eerst sprake van de instraling van Gods majesteit in de wereld en daartegenover is de mensch klein en hulpeloos, maar toch is hij een orgaan, waardoor God zijn glorie openbaart. In vs. 3 wordt dus niet op het schreeuwen van een zuigeling gedoeld, alsof dat God ere zou brengen, maar wordt gezegd: in den mond van dat wichtje hebt Gij potentieele kracht gegrond tegenover de wederpartijders. In vs. 4 en 5 vraagt de Psalmist: wat is de mensch, dat Gij hem gesteld hebt tot eene gedachtenis (de vertaling, „dat Gij zijner gedenkt” is min juist), Gij hebt hem iets minder gemaakt dan de Elohim, doch bijna gelijk. En nu vs. 6 — terwijl Gij aan de dieren alleen



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een kop geeft, hebt Gij hem, die kleine, nietige mensch een kroon gegeven — dat is: met eere en heerlijkheid begiftigd. En waarin bestaat die eere nu, waarmee God den mensch in het paradijs bekleed heeft? Dat zegt vs. 7: alles hebt Gij aan hem als koning onderworpen (d. w. de uitdrukking zeggen: onder zijne voeten stellen; in 't Oosten zat de koning op een troon en kroop de onderdaan naar zijn voeten toe).

Wij hebben dus gezien hoe aan den mensch als mensch in het paradijs macht gegeven was over al het geschapene en hoe na den zondvloed deze machtsoverdracht hernieuwd is.

De bijeenvoeging van Gen. 1:27 en 28 is zoo in 't oogvallend, dat de Sochianen er door verleid wierden het wezen van het Beeld Gods in dit dominium te stellen en wel daarin uitsluitend. Op dit punt is in den dogmatischen strijd met de Sochianen zeer den nadruk gelegd; de Christelijke Kerk heeft dit ten zeerste bestreden, maar daardoor hadden zij tevens gelegenheid om zich over dit dominium uit te spreken. En heeft de Kerk nu gezegd: gij vergist u ten eenemale; in het beeld Gods ligt geen dominium in? Neen, zij gaf toe, dat blijkens het verband tusschen Gen. 1:27, 28 dominium lag opgesloten in dat geschapen zijn naar Gods beeld, maar zij beweerde tevens, dat in dat dominium het beeld Gods niet opging.

Aan den mensch is dus over deze aarde de heerschappij toevertrouwd, maar tevens blijkens de Heilige Schrift over nog meer, want ook de engelen worden aan hem onderworpen. 1 Cor. 6:3 zegt Paulus als een bekende zaak, dat de menschen de engelen oordeelen zullen; wie nu de *κρίσις* over iemand heeft, heeft ook Souvereiniteit over hem, want de rechtspraak is een inherent attribut van de Souvereiniteit. In Hebr. 1:14 worden de engelen genoemd: „gedienstige geesten uitgezonden tot dienst dergenen, die de zaligheid beërven zullen”; waar dus de verhouding van de engelen tot de nieuwe menschheid besproken wordt, wordt van hen gezegd, dat zij bij de uitverkorenen groepen zijn tot *leitourgia*; zoodat dus de uitverkorenen boven — zij onder staan. Matt. 18:10 is sprake van de *μικροί* — dat zijn wederom de leden van het nieuwe organisme der menschheid. Daarom doet ieder zonde, die tegenover hen *καταφρόνησις* heeft, d. w. z. laag op hen neerziet, een lagen dunk van hen heeft. Een mensch mag niet laag neerzien op hen, die hoog zijn en nu worden die *μικροί* daarom zeer hoog gesteld, ja er wordt ook gezegd, dat de engelen van hen zijn: *οἱ ἄγγελοι αὐτῶν*, niet zij van de engelen: gelijk men niet spreekt van de mevrouw van die kamenier, maar de kamenier van die mevrouw. De *ἄγγελοι* treden dus hier dienend op. Evenals nu de mensch macht heeft over de goede engelen, zoo ook over de geheel andere sfeer van geesten, die in 't kwade omsloeg. In Luc. 10:17-20 is dit 't duidelijkst te zien. De bedoeling

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hiervan is deze: de *ὑποτάξις* van het scepſel aan den mensch is den mensch, in het paradijs tot zonde geworden; de *ὑποτάξις* van het scepſel opnieuw aan den nieuwen mensch gegeven, is dus weder verleiding tot hoogmoed en waar de mensch nu in die *ὑποτάξις* jubelt, en Christus voelt, dat de duivel hiervan gebruik zou kunnen maken, daar zegt Hij: niet dit, dat gij onderworpen *hebt*, moet u oorzaak van vreugde zijn, maar dit, dat gij aan God onderworpen *zijt*.

In I Cor. 14 : 32 is weer van een ander scepſel sprake. Er zijn nl. krachten in de zichtbare en de onzichtbare wereld; in de zichtbare b.v. magnetisme, in de onzichtbare — niet persoonlijke, maar onpersoonlijke geesten, (gelijk wij zeggen: daar heerscht een geest van gezelligheid, liefde, vroomheid, enz.). Welnu die onpersoonlijke geesten vormen een afzonderlijk deel van het geschapene en ook daarover heeft de mensch macht gekregen. Er is een *πνεῦμα* van de profetie, van de gebeden, enz., maar ook die machten mogen den mensch niet beheerschen, maar hij moet hen beheerschen.

Pred. 8 : 8 lezen wij, dat de mensch in zondigen toestand, die macht kwijt is. Schijnbaar spreken I Cor. 14 : 32 en Pred. 8 : 8 elkaar lijurecht tegen. Hier is het, dat de mensch geen macht heeft over de geesten, daar dat de geesten den profeten onderworpen zijn. De oplossing ligt hierin, dat Pred. 8 : 8 den toestand van den zondaar schildert (immers er volgt: de mensch heeft geen heerschappij over den dag des doods — en in 't paradijs was geen dood) terwijl de profeten door den Geest des Heeren de oude macht terug erlangden.

De positie van den mensch is dus feitelijk die, welke in Art. XII van onze Confessie is aangegeven: dat alles den mensch zal dienen, opdat de mensch zijnen God diene. Opdat de mensch *עֲבַד יְהוָה* zou zijn, werd alles gesteld tot een *עֲבַד אֱלֹהִים*; hij moest de vrucht van dat alles omzetten in lof en eere voor Zijnen God.

Die op den mensch gelegde heerschappij was een organische; dus niet zoo, dat als er later dertig of veertig menschen kwamen, elk dan een stuk van de wereld kreeg. Adam was als organisch koning gesteld; daarom heet hij *אָדָם* de mensch. Het koningschap op den mensch gelegd, vloeit af op het geheele geslacht als zoodanig, niet op de individuen. Dit zien wij bij Eva terstond; Gen. 1 : 28 staat niet *רָבָה* maar *רָבְוּ*; Adam en Eva moeten *samen* heerschen. Adam moest om zijn heerschappij te ontwikkelen zich vermenigvuldigen. Onmiddellijk gaat aan het *רָבְוּ* vooraf: „vermenigvuldigt u.” en waar nu die vermenigvuldiging wederom afhangt van Eva, daar geldt dus het *רָבְוּ* ook van Adam en Eva beide als representanten van het menschelijk geslacht. In het paradijs nu was voor Eva wel afhankelijkheid van Adam als hoofd van het menschelijk geslacht, maar Adam had geen maritale macht over Eva.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die organische souvereiniteit op Adam gelegd zien wij nu alleen negatief in den dood, die van Adam op alle schepselen overgegaan is. Als I Cor. 15 de triomfkreet van den mensch aangeheven wordt tegen dood en hel, dan is dat de triomfkreet van een, die voelt, dat hij eens onder gelegen heeft, maar nu zich ontworsteld heeft, den voet op 's vijands nek zet en uitroept: waar is nu uw macht?

De dood is de meest absolute tegenstelling van de Souvereiniteit. Uit Rom. 5:12 zien wij dat die dood niet afzonderlijk op elk individu is gekomen maar *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*, d. w. z. in organisch verband in de wereld is gekomen en nu uitgebreid is over allen ef. Rom. 8:19, 20. Hier is wederom sprake van een *ὑποτάξις*; waar *ὑποτάξις* is, is souvereiniteit: alle schepsel is onderworpen, vroeger aan den mensch; nu aan de *ματαιότης*. In de tweede plaats constateert dit een *δουλεία*, een slavernij, waarin de mensch *δοῦλος* is geworden van de *φθορά*. Hoe kan nu de *κτίσις* aan die Souvereiniteitsmacht van het verderf onttrokken worden? Als de *τέντα τοῦ Θεοῦ* tot *ἐλευθερία* komen: d. w. z. als Adam weer opstaat en het natuurlijk verband weer hersteld wordt. De *κτίσις* was door God aan den mensch onderworpen; de onderwerping aan Satan is dus een onderdrukking, een overheersching, waarvan het schepsel verlost moet worden. Dat nu zal geschieden als de *ἐλευθέρωσις*, de *ἀποκάλυψις* van de kinderen Gods plaats vindt, d. w. z. wanneer de kinderen Gods weer als koningen zullen uitkomen. Nu is er nog een *κάλυμμα* over hun kroon, maar als de *ἀποκάλυψις* zal gekomen zijn en zij openlijk hun kroon dragen en heerschappij uitoefenen, dan zal ook het schepsel weer gelukkig zijn, dat nu met opgestoken hoofde die toekomst verbeidt.

De toestand is dus deze, dat de menschheid naar het scheppingsbestel **עבד** van God en **מֶלֶךְ** van de schepping was; dat hij door de zonde ophield **עבד** van God te zijn en werd *δοῦλος τῆς φθορᾶς*.

Slaan wij nu Ex. 20:2 op, dan ligt in de uitdrukking „uit het diensthuis uitgeleid” de verlossingsidee. (**מִבֵּית עֲבָדִים**). De slavernij werd gesymboliseerd in 't diensthuis van Egypte; en de verlossing is, dat God de Heere hen uit dat huis, waar ze **עֲבָדִים** waren, uitbrengt en ze maakt tot **מְלָכִים**.

Vandaar dat de Heere Jezus in Joh. 8:34 zegt: „een iegelijk die de zonde doet is een dienstknecht der zonde.” Op 't zelfde oogenblik, dat Adam zonde deed in het paradijs, hield hij op koning te zijn en werd *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας*: toen is hij uit het huis van God uitgegaan en overgegaan in het huis der knechten (**בֵּית עֲבָדִים**). De verlossing bestaat dus daarin, dat de Zoon hem vrijmaakt, d. w. z. hem uitvoert uit het diensthuis en terugbrengt in Gods huis. En als de Joden hier nu op antwoordden, dat zij toch het zaad Abraham's

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

waren, dat uit Egypte uitgeleid was, dan toont Christus hen, dat die uitleiding uit Egypte slechts symbolisch was en de eigenlijke verlossing eerst nu door den Zoon geschied is.

In Rom. 6 : 16 zegt Paulus 't zelfde: Adam is gaan zondigen en door dat feit zelf van eenmaal gehoorzaam te zijn geweest aan Satan, heeft hij zich voor God aan Satan's slavernij onderworpen, terwijl de verlossing is, dat hij weer wordt עֲבָד יְהוָה.

In II Petrus 2 : 19  $\phi\tilde{\nu}$  γάρ τις ἤτιηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται; d. w. z. wanneer men met iemand geworsteld heeft en hij heeft overmacht, dan is men hem onderworpen.

Gen. 3 : 14, 15 vinden wij dan ook de onttroning van den mensch en het stellen van hem onder de zichtbare wereld. Dat is de diepe ellende van de zonde, dat zij den generaal afzet en een gemeen soldaat tot generaal maakt. De stof wordt machthebber over Adam; het lichaam over den geest; de aarde over het lichaam. Die heele pericoop teekent dus de afzetting van den koning en zijn onderwerping aan de machten, waarover hij eerst geheerscht had. Dat is de diepe smaad van den dood; en daarom is de opstanding van Christus niet alleen onze verlossing, maar ook onze glorie, staande tegenover die schande door Adam ondergaan.

Het Middelaars-koningschap van Christus vervangt onmiddellijk dat van den mensch, na diens onttroning en wel op drieërlei wijs: 1<sup>o</sup> door de macht, die de geest van den mensch in geloof, wetenschap enz. geoefend heeft; 2<sup>o</sup> door de autoriteiten in gezin, geslacht en natie; 3<sup>o</sup> door de schepping van Israël en het instellen van het koningschap in Sion, dat nog voortduurt, (cf. de §).

Bij deze quaestie hebben wij uit te gaan van den historischen loop der zaken. Ze is in de Kerk aan de orde gekomen door den strijd met de Socinianiën, die Christus' godheid ontkenden als voortvloeiende uit zijn wezen, maar beleden, dat Hij een godheid gekregen had als loon op zijn werk, terwijl ze die godheid dan verklaarden van de Majestas deitatis in gelijken zin als de rechters in Israël ook „Elohim" heetten. Daarmee hing saam, dat zij er nadruk op legden, dat Christus' koningschap pas begon bij zijn hemelvaart. Ter bestrijding van die dwaling spitste de Kerk er zich dus op om aan te toonen, dat Christus' koningschap reeds vroeger bestond. Wel voerde de Kerk het niet terug, gelijk de § doet tot op de Schepping, maar tegenover de Socinianiën hield de Kerk toch vol, dat Christus' koningschap reeds voor zijn hemelvaart begon.

De bewijzen daarvoor putten onze theologen:

1<sup>o</sup> uit Joh. 18 : 37, waar Jezus, door Pilatus ondervraagd, niet antwoordde: Ik zal koning worden, maar: „dat ben Ik, ja meer nog: hiertoe ben Ik geboren,“

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zoodat Hij hier zijn koningschap tot zijn geboorte terugleidt. In verband daarmee wezen ze

2<sup>e</sup> op het feit in Matt. 2 : 2 meegedeeld, dat magi uit het Oosten kwamen om te onderzoeken naar den *geboren* koning der Joden; dat zij Hem wierook, goud en myrrhe brachten en dat die hulde Hem niet gold als Gods Zoon, maar als koning. Een moment, waarop in de kerstprediking niet genoeg gelet wordt. Ze kwamen niet om Christus als hun verlosser te aanbidden, maar om Hem als koning te eeren.

3<sup>e</sup> op Matth. 1 : 21, dat de engel, die de geboorte des Heeren aankondigde, hem aankondigde als een, die *zijn volk* verlossen zou — en wie een eigen volk heeft, is Koning. Vandaar dat ook reeds in de Messiaansche profetie Jes. 9 : 5, 6 het kind optreedt als dragende den naam van „koning, en de heerschappij is op zijne schouders.”

4<sup>e</sup> wezen zij er op, dat blijkens Matth. 21 : 4, 5, toen de Galileërs bij Jezus' intocht in Jerusalem Hem als koning eerden, door het Hosanna te zingen en palmtakken voor Hem neer te werpen — Christus hen niet bestrafte, maar die hulde aannam.

5<sup>e</sup> dat de Heere niet alleen na zijn opstanding in Matth. 28 : 29 maar ook vóór zijn sterven cf. Matth. 11 : 27 verklaard heeft, dat de Vader Hem alle dingen overgegeven had.

Waar uit al deze gegevens blijkt, dat het koningschap van Christus niet pas na Zijn hemelvaart begon, maar reeds aanwezig was, tijdens zijn omwandeling op aarde, daar blijkt uit andere plaatsen, dat dit koningschap nog teruggaat tot vóór de incarnatie. Zie hiervoor

1<sup>e</sup> Matth. 22 : 43, 44, 45, waar de Heere Jezus in een twistgesprek met de Phariseëen er op wijst, dat David den Messias reeds heeft geëerd als zijn Heer, die boven hem stond, waaruit blijkt, dat Christus in Davids dagen reeds koning was.

2<sup>e</sup> Joh. 17 : 5 en 24, de *δόξα*, die Christus na de hemelvaart verkreeg, was niet toen pas ontstaan, maar was eene *δόξα*, die potentieel reeds door Hem van de grondlegging der wereld af verkregen was. Hier is dus niet sprake van de goddelijke *δόξα*; die kan nooit gegeven worden; die is in Gods wezen inhaerent. Alle gegeven *δόξα* is eene, die voortvloeit uit de op Christus gelegde koningsmajesteit, waarvan hier dus sprake zijn moet (cf. vs. 24 *ἦν δέδωκός μου*).

Eindelijk voegt Prof. hier nog bij, dat, wat ons van Melchizedek geleerd wordt, toont, dat hij dit koningschap e constitutione Mediatoris bezat. Immers waar zijn priesterschap intrad, terstond na den val, blijkt dit ook van zijn koningschap, dat met het priesterschap onafscheidelijk verbonden was.

Nu spreekt het intusschen vanzelf, dat dit niet zoo mag opgevat, alsof Christus vóór zijne incarnatie in den hemel hetzelfde had als na zijn hemelvaart. De

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Heilige Schrift leert ons uitdrukkelijk, dat Hij om zijn lijden en dood een naam kreeg *ὐπὲρ πάντων ὄνομα*. De vraag is dus, hoe wij beide momenten moeten in overeenstemming brengen en dat Hij vóór de grondlegging der wereld 't reeds had en dat het toch na zijn hemelvaart een nieuwe phase is ingetreden. Dat nu ligt in het *ὄνομα*; *ὄνομα* is wat tot erkenning komt; vóór de incarnatie was het potentia -- na de verheerlijking actu. 't Best kan men dit duidelijk maken, door het zoo te onderscheiden, dat Christus nu regeert door intermediair van zijn eigen menschelijke natuur, terwijl Hij het daarvóór deed door de te hulp genomen personen van menschelijke koningen. Evenals Christus vóór zijn incarnatie zijn profetisch ambt door de profeten en zijn priesterlijk ambt door de priesters bediende, zoo oefende Hij ook zijn koningschap uit door schepselen, niet door de propria assumpta humana natura; niet immediate of directe dus -- maar instrumenteel.

Vraagt men, waar in de Schrift het moment is, waarop Christus zijn koningschap 't eerst toont, dan wijzen wij op Gen. 3 : 15. Immers die woorden zien niet alleen op de verlossing des menschen, maar ook op zijn koninklijke triomf. Die worsteling tusschen twee machten, waarbij de een des anderen **רַאשׁ** vernietigen zal, toont, dat die eene koninklijke heerschappij bezitten zal; de **רַאשׁ** van Satan is niet zijn kop, maar zijn *macht*. In het „vermorzelen” van de **רַאשׁ** ligt dus opgesloten, dat in het „zaad van Eva” de koninklijke macht school.

Thans zullen wij nog de instrumenteële wijze, waarop Christus dit Koning-schap vóór zijn incarnatie uitgeoefend heeft, in haar drie stadiën nagaan.

1<sup>o</sup> *de gedeeltelijke heerschappij die den mensch gegeven is over de creaturen*. Dit hoort tot het algemeene terrein der genade. Waar de mensch na den val macht wist te ontwikkelen om 't geweld van stroom en storm, element en dier te bedwingen, daar hebben wij in die ontwikkeling te doen met koninklijke macht en het is die koninklijke macht, die ook in Christus Jezus was cf. Joh. 1 : 4. Die macht nu, die de mensch uitoefent als zondaar, is een andere macht als die van Adam in 't paradijs. Die van Adam was direct en organisch; die van den zondaar is indirect en mechanisch. De tegenstelling tusschen die beide machten komt het best uit, als men let op den vloed in de Heilige Schrift uitgesproken tegen guichelaars, slangenbezuwerders, tovenaars enz. Immers wat de magi van het Oosten, de mysteriën van Egypte, heel de heidensehe cultus beoogden, was door geheime machten het schepsel te bedwingen. Sporen van die adamitische macht zijn nog aanwezig; cf. enkele menschen, die macht hebben door blik of woord wilde dieren te temmen; de biologie en 't mesmerisme. In die verschijnselen moet dus tweërlei onderscheiden, de sporen uit 't paradijs, brokstukken uit de ruïne, die God overal liet -- en valsche naboot-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

*sing (van de magi). Het laatste is daarom verboden, wijl het een zich onttrekken is aan den rook des Heeren. Het onderscheid tusschen de koninklijke heerschappij van Adam en die van ons ligt in de woorden: in het zweet d. w. z. door inspanning moet alles bewerkt en dan is het resultaat ook nog maar ten deele te bereiken. Voor den val had de mensch het eenvoudig voor 't nemen.*

*De koninklijke machten, die (na den val) in 't leren traden zijn:*

a. *heroïsme — een macht, waaraan men in onze eeuw ontwend raakt, maar die in den eersten tijd een der grootste machten in de samenleving was en waarin de koninklijke macht van het paradijs het meest nauwerkte. Het kreeg zijn Abläufer in moed, evenzeer een gave der algemeene genade; een gave sine qua uitoefening van koninklijke heerschappij onmogelijk ware geweest. Vooral heeft het nog twee Abläufer in de ontwikkeling van lichamelijke kracht en het zich dienstbaar maken van ijzer, verstand enz. om door slimheid en geweld wilde dieren, de machten der natuur enz. te overmeesteren. Nadat die strijd met de wilde dieren enz. gevoerd was, kwam de groote strijd tegen de zee — een der grootste evenementen in de samenleving, waarin hetzelfde heroïsme, maar gewijzigd optrad. Nadat zoo de groote natuurmachten overwonnen waren, kwam de macht om de natuur te beluisteren, te onderzoeken, haar wetten na te gaan, haar te analyseeren en zoo haar in elk opzicht te onderwerpen. Toen dit doel bereikt was, is*

b. *in wetenschap en kunst een nieuwe openbaring van de koninklijke heerschappij opgetreden. Waar nl. de vroegere worsteling de overwinning schonk over de verschijning, gaf de wetenschap die macht over de idee in de verschijning en nog sterker macht bood de kunst om tegenover de natuur, die den mensch overbluifte en neerwierp, den mensch te doen optreden met macht. Kunst en koning zijn woorden van één stam.*

c. *ook handel, nijverheid enz. zijn bestanddeelen van de algemeene genade en middelen, waardoor Christus zijn koninklijke heerschappij openbaarde.*

*Wij raken hier aan het zoo raak verwaarloosde en toch zoo belangrijke vraagstuk over de verhouding tusschen Christus en het leren der menscheit buiten Hem. Wij zullen nu roeten, hoe al het heidensche leren, de wereld van vroeger en nu, niet buiten Christus ligt, maar integendeel een element is van Zijn koninklijke Majesteit. Hoe dus de Christelijke Kerk tegenover de ontwikkeling van Grieken en Romeinen, Babyloniërs en Indiërs niet moet optreden, als had dit alles geen betekenis, als ware het zonder zin en bedoeling, maar integendeel te erkennen heeft, dat, hoewel dit alles in zonde gedompeld is dat dit alles, afgescheiden van die zonden, op zich zelf niets is dan de openbaring van de heerschappij, die God tot verheerlijking van Christus' koningschap aan de gevallen menschelijke natuur geschonken heeft. Dan zal men begrijpen, hoe elk volk der oudheid (en ook nu) momenten in zich bevat, die in 't bestel van Gods bestuur vaste betekenissen hebben*

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ook voor de Christelijke Kerk en hoe handel en scheepvaart, nijverheid en industrie alle tropeeën zijn van de heerschappij die Christus uitoefent. Die scherpe scheiding zal verdwijnen en men zal begrijpen, dat er tweeeërlei koningschap van Christus is — die in 't rijk der algemeene en die in 't rijk der bijzondere genade. 't Is daarom, dat in betere tijden, bij het te water loopen van een schip gebeden wierd, dat handel en nijverheid gilden bezaten, die aan de Kerk verbonden, de gebeden der Kerk verzochten en hoe alle handeling aan de Academien geschiedde „in nomine Sanctae Trinitatis”.

Wij zien als proef op de som hoe overal, waar de eere van Christus beleden wordt, de heerschappij van den mensch over de natuur reuzenschreden doet en omgekeerd. Vergelijk slechts het Christelijk Europa en Amerika met het heidensch Azië en Afrika, en vraagt men, waar meer de natuur over den mensch heerscht, dan is het antwoord gegeven. De vrucht van kunst en wetenschap, van ontdekking en uitvinding in de Christelijke landen gedaan — voert de mensch juist onder de heerschappij van de natuur uit en doet hem over haar heerschen — terwijl waar Christus' naam niet beleden wordt, de mensch al meer slaaf wordt van de natuur en de zinnelijkheid.

Wat nu het verband betreft tusschen 't rijk der natuur en dat der genade is de tweeeërlei weg aangegeven in Hiram en Bezaleël. Beide kregen kunstvaardigheid in allerlei werk. Hiram was kopersmid in Tyrus en ging naar Salomo om 't metaalwerk te gieten voor den tempel; terwijl Bezaleël een Israëliet was, die 't werk van den tabernakel volbracht. Bij Hiram is het de geleidelijke vrucht in 't rijk der algemeene genade; bij Bezaleël en Aholiab zijn het buitengewone ad hoc verleende gaven van God aan Zijn volk.

2<sup>e</sup> *het regiment der volken*, is het tweede punt waarin Christus' koningschap uitkomt. Het bestaat hierin, dat God na den val in zonde en om der zonde wil de autoriteit van menschen over menschen in 't leven riep. Die bestond vroeger niet. In een zuiveren paradijstoestand is geen heerschappij van menschen over menschen denkbaar; in een leven buiten zonde is zelfs het idee van rechtspraak onmogelijk, juist wijl er geen overtreding is; in den toestand buiten zonde is er geen belastingheffing, wijl de aarde alles voortbrengt, wat noodig is; in den paradijstoestand eindelijk is van geen vloot of leger sprake, wijl een oorlog ondenkbaar is. In de overheidstaak is een deel, wat eigenlijk aan de burgerij zelf hoort en een deel gevolg van de zonde. Heel die taak en dus ook de overheid zelve verviel derhalve, als er geen zonde was.

Al de verrichtingen van het staatsleven zouden nu onmogelijk zijn, als er door God geen autoriteit op enkelen gelegd wierd. Een mensch kan nl. tot het doen van zulke verrichtingen op tweeeërlei wijze gebonden worden: van binnen en van buiten. *Van buiten* door den sterken arm; maar door dat geweld



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van den sterken arm kan de overheid niet alles gedaan krijgen, want dan moesten immers ook *allen* gedwongen worden (gesteld er bestond geen inwendige band) en schoot er niemand meer over om te dwingen. Daarom legde God de Heere het anders aan; hij bond de menschen *van binnen* door hun conscientie. Dat standpunt is door Paulus verdedigd in Rom. 13 : 5. Welnu die inwendige band der conscientie is de Souvereiniteit, door God den mensch opgelegd. Had God de autoriteit niet opgelegd — de conscientie zou niet dwingend kunnen optreden. Die dwang ontstaat door 't Woord Gods. Spr. 8 : 15 (en de vorsten stellen door Mij de gerechtigheid = stellen de rechtsbepalingen vast). Welnu dat is het, wat men noemt: het koningschap bij de gratie Gods; waarom in de Heilige Schrift de koningen en rechters ook אֱלֹהִים genoemd worden: dat is het waarom gehoorzaamheid tegenover de overheid — geheel afgescheiden van de deugdzaamheid harer personen — plicht is. De diepe schande van het gaan in de gevangenis is dus niet de zaak zelf, maar dat hij er ingaat met een veroordeelde conscientie. Zonder het laatste is het gaan in de gevangenis gelijk aan het branden en pijnigen van een zieke door een dokter; beide malen lijdt men, maar men moet lijden als *ἀγαθός* en niet als boosdoener — en tot het laatste maakt ons alleen de conscientie. Denk slechts om de martelaars, die jubelden op den brandstapel.

Er zijn dus tweeërlei banden, die den mensch binden, uitwendige en inwendige; daarvan is de eigenlijke band de inwendige, niet de uitwendige; van dien inwendigen band is dan ook in Ps. 2 sprake. Alle volkeren en vorsten der aarde komen daar bijeen en zeggen: laat ons de banden verscheuren van Jehova en Zijn gezalfde; d. w. z. de inwendige banden, waarmee God hen in hun conscientie gebonden hield. Dat is het karakter van de revolutie; niet het zwaard grijpen en de overheid aanvallen, maar stelselmatig met opzet den band aan de overheid door God in de conscientie gelegd, stukscheuren.

Dit feit nu, dat God autoriteit op menschen over menschen legde om de zonde, zien wij terstond na den val intreden, want Eva wordt aan Adam onderworpen en daaruit vloeit voort het onderlijk gezag in huis; het gezag van den meester op school en het overheidsgezag van de koningen en vorsten in den staat. Dit gezag nu — en dit is hier de hoofdzaak — is van het paradijs af niet uitgegaan buiten Christus om, maar door de koningen als instrumenten van Christus uitgeoefend en daarom heet Hij de Koning der koningen. Openb. 17 : 14.

3. *het Koningschap in Sion*. Het derde element waarin Christus' Middelaars-koningschap is uitgekomen, ligt niet meer op het terrein der algemeene of kosmische genade, maar op dat der particuliere genade en is het extra koningschap in Sion. Dit koningschap nu, hoewel het extra is en over Sion, hangt

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

toch organisch saam met het algemeen regiment over de volken. Er is sprake in Ps. 2 : 1 van de heidensche volkeren, die de banden verbreken willen van God niet alleen, maar ook van Zijn gezalfde, den Middelaar en nu breekt in vs. 4 het genadeverbond door: „Zie Ik heb toch mijnen Koning gezalfd over Sion.” Dat regiment over de heidensche volkeren wordt hier dus door God zelf in organisch verband gesteld met Sion's koningschap.

Thans zullen wij over dit sionitisch koningschap spreken, waarbij het er slechts op aankomt om de linea recta te volgen; dan vallen de moeilijkheden van zelf weg.

Einddoel van dit koningschap moet zijn, dat het koningschap bij de schepping in den mensch gelegd maar door de zonde verdorven — weer in volkomen glans en schittering terugkeere en zoo versterkt en gezuiverd, dat het niet meer vallen kan. Dat koningschap nu, oorspronkelijk in den mensch gelegd, bestond hierin, dat de mensch geen andere kracht ontving dan uit God en geen andere kracht gebruikte, dan die God hem schonk; dat hij met die kracht heerschappij oefende over de schepselen en de hulde dier kracht alleen aan God toebrecht, „Alles moest den mensch dienen, opdat de mensch zijnen God zou dienen”. Dat nu moet weer einddoel zijn; er moet komen een zuiver menschedijke heerschappij over alle creatuur, doch niet door uiterlijk geweld, maar door kracht uit God ontvangen. Adam in 't paradijs met wilde dieren verkeerende zou geen stangen of stokken noodig gehad hebben, maar ze zoo door uit hem werkende kracht beheerscht hebben. Alle oorspronkelijke heerschappij was macht uit het geestelijk centrum van 't menschedijk leven. Nu de zonde de uitstraling daarvan belet heeft, moeten andere hulpmiddelen ter hand genomen om dit te remplacieren. In den hond zien wij nog iets van die direct uitgaande macht. Een patrijshond weet door zijn oog het wild onbeweeglijk te maken; ook sommige slangen hebben dat vermogen nog. Er is dus tweeërlei macht; één rechtstreeks uit het centrum van ons wezen uitgaande — die wij in het paradijs hadden; een ander door uitwendige hulpmiddelen in 't werk gesteld — die wij nu hebben.

Stelt men die twee nu tegen elkaar over, dan krijgt men tweeërlei regnum — nl. het regnum violentiae per vim manus en het regnum per *ἐνέργειαν* virtutis Spiritus; kort en goed — het regnum terrae en het regnum coelorum. Het tweede duidt dus niets anders aan, dan zoodanige heerschappij, dat het krachtens die heerschappij bestaande rijk door rechtstreeksche energie van het menschedijk wezen zijn werk doet, terwijl het eerste een regnum is, dat leidt tot stichting van een rijk, dat uitsluitend opgehouden wordt door uitwendige kracht. Houdt men dus de zuivere tegenstelling, dan heeft men in 't paradijs, het regnum coeli, waarin de machten des hemels en der geesten heerschen en daarna het regnum terrae, als de aardse machten, d. i. geweld, voor de

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hemelsche in de plaats komen. Als ik *nu* echter op aarde in den *bestaanden* toestand het Koninkrijk der Hemelen weer wil inbrengen, dan krijg ik een andere tegenstelling. Heb ik eenmaal op aarde een ontwikkeld regnum terrae (gelijk Augustus in Jezus' dagen had) en treedt daarin het regnum coeli op, dan ontstaat er wrijving en botsing. Dan is de tegenstelling tusschen beide ook, dat het regnum coeli niet optreedt met lichamelijke maar met geestelijke krachten, doch er komt nu bij, dat die geestelijke krachten bereid zijn om te dienen, te lijden en dat zij slechts door dat lijden en ondergeschikt zijn veroordeelend optreden kunnen tegenover het regnum terrae.

Komen wij nu tot de beschrijving van Jezus zelf omtrent dit regnum coeli — dan vinden wij, dat de apostelen er niet in thuis zijn, het voortdurend opvatten als een aardsch koninkrijk, maar met een exponent, nog machtiger; evenals Satan aan Christus op den berg alle koninkrijken der aarde toonde en zeide: „Aanbid mij en ik zal U dit alles geven.” Die satansgedachte hadden ook de apostelen, zoo zelfs dat Petrus sabels kocht en er een politieagent het oor mee afsloeg. In dat afgehouwen oor ligt de krasse tegenstelling van het koninkrijk der hemelen en dat der aarde. Want terwijl de Heere Jezus al den tijd van zijn omgang op aarde heeft moeten worstelen met Satan, de wereld en zijne apostelen om dat valsche idee van het regnum terrae van zich af te houden — zocht Hij tegelijkertijd in te dragen het denkbeeld van het regnum coeli. Vandaar dat de Heere zoo sterk mogelijk zegt in Luc. 17 : 20, 21 *ὄν ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μετὰ παρατήρησως; ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.* De *παρατήρησις* staat hier tegenover de machten *ἐντὸς ὑμῶν*; die machten zijn niet de macht van liefde, godzaligheid — het Koninkrijk der Hemelen is reëel; het is niet, dat wij *zalig* worden, maar dat wij heerschen over de natuur om de offerande van alles aan God te brengen. De aangehaalde woorden willen dus zeggen, dat het middel, waardoor dat koninkrijk zich vestigen zal, niet is uitwendig apparabel, maar een geestelijke levenskracht, die in de geloovigen en van hen uit werken zal — niet tot zaligheid, maar tot heerschappij over alle creatuur. Zoo ook Matth. 20 : 25—28 evenals Joh. 18 : 36, 37 waar Jezus zegt: *ἡ βασιλεία ἣ ἐμὴ οὐκ ἐστίν ἐντεῦθεν*; dat *ἐντεῦθεν* ziet op den oorsprong; dat Koninkrijk heeft zijn oorsprong niet uit de aarde maar uit den hemel. Vandaar dat Christus verder zegt: *ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι — ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ* omdat Ik de wezenlijke macht openbare. Sabels en kanonnen zijn niet de wezenlijke macht, maar die macht, die rechtstreeks uit den geest werkt.

Dat standpunt nu, waarop het koninkrijk der hemelen een geheel andere beteekenis krijgt, dan men er gewoonlijk aan geeft, stelt tegenover elkander den toestand zooals nu door de zonde geworden en dien, die eens komen zal en nog machtiger zal zijn dan die in het paradijs.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu rijst de vraag echter: hoe is nu in dien zondigen toestand — van de macht per vim violentiae — die geheel andere toestand gebracht van de heerschappij van den mensch per vim spiritus over alle creatuur (ook over den mensch); m. a. w. hoe is het koninkrijk der hemelen in het koninkrijk der aarde ingedragen? Daarvan getuigt heel de profetie; zooals wij lezen Jes. 2 : 4, dat de zwaarden en speizen tot spaden en sikkelen geslagen zullen worden; dat alle uitwendig vertoon wordt op zij gezet; hoe de Messias niet komen zal als een machtig vorst, maar als een „rijse” uit den afgehouden tronk. Maar hierbij wordt toch altoos de voorstelling gevonden van een heerschappij, die Hij hebben zou over alles, edoch eene heerschappij, die op gansch wondere manier tot stand komt en die zijn voorbeeld vindt in den strijd met de Midianieten (cf. Jes. 9 : 3, 4), waarin de Israëlieten niet overwonnen door geweld, maar door het gedruisch van fakkelen en kruiken, zoodat het leger der vijanden uiteengeslagen werd door een paniek (d. i. een geestelijke macht, ook al werd die door uitwendige middelen opgewekt), welke overwinning, gelijk Jesaja aanduidt, een profetie was van de zegepraal van Christus over zijn vijanden, die door een macht in hun conscientie te stellen hen overwon.

Om nu dit regnum coeli in de wereld te dragen, beliefdet God een apart wereldje te stichten en wel in Israel, als een geheel geïsoleerde wereld met een geheel op zich zelf staand doel. En in dat wereldje heeft God de Heere een berg genomen en den top van dien berg (die zooveel dichter bij den hemel lag dan de aarde) heeft Hij verkoren tot Zijn woonstede; Zijn heiligdom daar gezet, geestelijke machten er in gedeponeerd en daarover Zijn Koning gezalfd. Hier is dus een koninklijke heerschappij, die tot uitgangspunt heeft niet een paleis of leger maar een tempel; en dat wel dien tempel niet naar zijn uitwendige gestalte genomen, maar naar de geestelijke krachten, die er in woonden. Dat feit nu, dat daar een land Kanaän was met een berg en dat daarop op den top een punt was, waarvan de koninklijke macht over het gansche land uitging — dat was profetisch, de typische voorstelling van het koninkrijk der hemelen. Een typische voorstelling, waarbij dan ook geen gewoon koning op aarde hoorde, maar een die in zijn geestelijk karakter dienst deed als instrument om het koningschap van Christus duidelijk te maken. Het koningschap van Saul nu is hier tusschen ingekomen en heeft de positie vervalscht. Hoe, zullen wij verderop zien.

Tot dusver hebben wij dus aangetoond:

1<sup>o</sup> wat het βασιλεία τῶν οὐρανῶν zeggen wilde; dat het niet een βασιλεία ἐν οὐρανοῖς is, maar τῶν οὐρανῶν (Gen. originis), het komt uit den hemel op aarde; het is niet iets nieuws, maar restauratie van wat in het paradijs was; zijn hoofd-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kenmerk is, dat niet vis violentiae maar vis spiritus de macht is, waardoor dat koninkrijk organisch saambangt.

2<sup>e</sup> hebben wij de vraag besproken, hoe God die restauratie geëffectueerd heeft, hoe Hij daartoe een koninkrijk in de wereld stichtte, nl. Israel, zoodat men niet zeggen moet: Israel is een volk uit de volken maar het is iets aparts, geïsoleerd; een oase in de woestijn; iets dat als **הַיָּם** absoluut tegenover **הַגִּבּוֹרִים** overstaat;

3<sup>e</sup> hebben wij aangetoond, hoe dat aparte karakter vooral wordt voorgesteld door Sion en wel symbolisch door den top, die naar den hemel reikt en zijn beteekenis ontleende aan de geestelijke krachten, die er van uitstroomde; en eindelijk

4<sup>e</sup> dat Christus de Koning van dat rijk uit den hemel het beheerschte. Het laatste moet nu nog verder ontwikkeld.

Christus was Koning vóór David er was en was het, toen Hij er was; David was dus geen koning van Sion, maar Christus' stedehouder.

Deze tegenstelling bleek het sterkst, toen het volk Israel om een eigen koning vroeg. Dat dit tafereel in de Heilige Schrift zoo breed beschreven wordt, ligt daaraan, dat daaraan de tegenstelling hangt van de koninkrijken der wereld en dat van Israel. De koninkrijken der wereld zijn — althans na de Babylonische spraakverwarring, koninkrijken. Het koninkrijk van het paradijs — van Sion — van de hemelen is één. Tegenover Sion staat Basan. Basan representeert *al* die koninkrijken saam, Sion *het* koninkrijk, dat in het paradijs ondergegaan door Christus weer hersteld moet.

Gaan wij nu de aangehaalde scène na in I Sam. 8 : 4-9, dan zien wij dit bevestigd. Het volk verklaart daar, dat het een koning wil hebben als alle andere volkeren (**מֶלֶךְ הַגּוֹיִם**). Samuel ziet het verderfelijke en verkeerde daarvan in en ook God zelf verklaart aan Samuel: Het is geen afval van *u*, maar van *Mij*, dat zij Mij niet meer tot koning over zich begeeren, cf. vs. 19, 20. Hieruit blijkt dus, dat God tot dusverre *hun Koning* geweest was. Maar — en zie daar de eigenlijke gedachte van hun afval — waarmee Israel zijn adel wegwerpt: het wil der wereld gelijkvormig worden. Gelijk vaak kinderen uit vrome gezinnen, die de vermaken der wereld zien, vragen: waarom mogen wij die ook niet hebben? — zoo doet ook Israel hier. 't Zelfde spreekt I Sam. 10 : 19 uit en nogmaals I Sam. 12 : 12. Deze passage van Israels geschiedenis wordt dus breed uitgewerkt; 't is een der hoofdmonumenten van de Openbaringsgeschiedenis. De geheele strijd tusschen David en Saul was een belichaming van deze machtige antithese. Wat was toch het geval. De geheele menschheid was in allerlei kleine volkjes gesplitst, die weer elk hun eigen koning hadden.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die toestand nu bestond door de algemeene genade — anders ware het een hel op aarde geweest. Het was dus een gevolg van de zonde, maar met de algemeene genade, als tegengift er in. Nu brengt God het koninkrijk der hemelen; d. w. z. Hij brengt de bijzondere genade in plaats van de algemeene genade en kiest daartoe Israel uit. De paradijstoeestand moest hersteld; in het paradijs nu was geen koning over Adam denkbaar dan alleen God. Ook in Israel mocht dus geen koning zijn, want God zelf was koning. Samuel voelde dit, maar 't volk voelde zijn noblesse niet. Het riep: „geef ons een koning, wij willen zijn als al de andere volken“.

God de Heere moet dus in strijd met Israel's wensch het koninkrijk der hemelen handhaven. Hij zegt daarom tot Samuel: geef ze een koning. En wat is het gevolg? Dat reeds bij de eerste regeeringsjaren van dien koning het geheele eigenaardige karakter van Israel dreigt te loor te gaan; dat Saul het priesterschap onder zich subsumeeren wil en Israel op 't punt staat van in de wereld te vervloeien. Dat voelden toen de vromen in Israel: God verwerpt Saul en verwekt David. David volgt Saul niet op, treedt niet in Saul's plaats. David was door God gesteld — Saul door 't volk gekozen. David trad niet op „als de andere koningen,“ maar om typisch Christus' koningschap af te beelden. Dat is de antithese. Saul's koningschap is wereldsch, David's koningschap is tegenover de wereld en is typisch. Vandaar dat David's koningschap, als het uitgediend heeft, wegvalt. Na Babel's ballingschap is er geen koningschap meer. Als Jezus Christus op aarde komt is het typisch koningshuis in verval en komt Hij als een rijsje uit den afgehouden tronk. Van dat typisch koningschap is op aarde niets te zien. De kroon, die hij heeft, vloeit niet voort uit 't koningschap van David op aarde, maar is uit den hemel neergedaald. Vandaar dat, toen deze ommekeer kwam, heel Israel onder de macht van Rome was. De vromen onder Israel voelden wel, dat noch Caesar noch Herodes met dat messiaansche koningschap iets te maken hadden en verwachtten dan ook een ander koningschap daarnaast. — En nu komt Christus als een rijsje uit den afgebouwen tronk om te dienen, niet om te heerschen; wiens beeld is met het slavenkleed om de schouderen; die door lijden tot heerlijkheid gaat en die zijn koninkrijk vestigt, niet door eenige vis violentiae; die zelfs scherp al zulke daden van zijn discipelen afkeurt en nu louter, evenals Adam in het paradijs door geesteskracht, door organische macht over de creaturen, zijn heerschappij vestigt.

Hiermede valt het Chiliasme. Eerst aan dit punt toegekomen voelen wij, hoe alle Chiliasme tegen de Schrift ingaat. Bestrijding van het Chiliasme is daarom plicht. Als Christus op aarde komt, bezielde diezelfde chiliasische gedachte, die reeds in Samuel's dagen openbaar werd, de apostelen. Ze

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

droomen van een machtigen troon; van uitwendige schittering, heerschappij en macht; ze hopen, dat door een oproer Herodes en Caesar verjaagd zullen worden. En terwijl tegen dit alles de Heere Jezus principiëel ingaat, komt nu het Chiliasme om diezelfde leugenachtige gedachte als einddoel te poneeren. De Jodenmissie draagt dan ook een hoogst bedenkelijk karakter in onze dagen; ze is niet een poging om ook dat deel der menschheid bij de Christelijke Kerk te voegen, maar het occupeeren van dat volk als *volk*, om zich door dat volk te laten overheerschen. Gevolg van dat alles was dan ook, dat wel vele Christenen al meer en meer verjoodscht, maar slechts weinig Joden Christenen wierden. Ze droomden, dat Israel niet een voorbijgaande, maar een blijvende beteekenis had en dat wel in dien zin, dat het vleeschelijke Israel nog eens in macht en aanzien zou uitbreken. Men beriep zich daarvoor op Openb. 20, waar geschreven staat, dat de martelaren — dat wil volgens hen zeggen de Joden — duizend jaar met Christus regeeren zullen op aarde. De nadere behandeling van deze quaestie hoort thuis in de locus de Novissimis; maar wel moet er hier reeds op gewezen worden, hoe gevaarlijk deze doling is, wijl ze den mensch belet door te dringen tot het geestelijke karakter van Christus' koningschap. Bovendien — van die Jodenheerschappij gedurende 1000 jaar staat in Openbaringen niets. De duizend jaren zijn symbolisch:  $10 \times 10 \times 10 = 1000$ ; 10 is de wereldidee, 3 het goddelijk getal. Van een heerschen *op aarde* is geen sprake. En eindelijk — er staat niet *regeeren* maar heerschen d. w. z. werking hebben. Dat Chiliasme is dus vleeschelijkheid; het brengt een ander Evangelie dan het Evangelie Gods; evenals Paulus, moeten dus ook wij van haar zeggen: anathema sit. Daarmee is niet gezegd, dat alle Chiliasten in beginsel tegenover Christus staan; velen zondigen in dit opzicht onbewust. Maar wel dient er op gewezen, dat het Chiliasme zelf niet iets bijkomstigs is; dat het ernstig en degelijk moet bestreden, niet door groote woorden en fulmineeren, maar door aan te toonen, dat het karakter van het koninkrijk der hemelen geestelijk is in tegenstelling met het koninkrijk der wereld.

Christus is op aarde gekomen en heeft incarnatus zijn koningschap voortgezet, dat Hij reeds ante incarnationem onder Israel had. Hierbij moeten de wonderen en teekenen van Christus besproken worden. In het paradijs was de toestand aldus, gelijk wij zagen, dat Adam rechtstreeksche organische macht had over de schepping; dat zij hem onderworpen was, opdat hij God den Heere zou dienen. Het koninkrijk der hemelen is daar dus aangeduid in de macht, die alle dieren tot Adam bracht, opdat Hij ze noemen zou. Door den zondeval is die macht gebroken en had hij geen onmiddellijke heerschappij meer over het creatuur. Had de mensch toch die macht behouden,

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dan zou elk mensch een duivel geworden zijn en ware heel de schepping in opstand gekomen tegen God. „Dan zou hij, geeten hebbende van den boom des levens, een god geworden zijn”. Daarom plaatste God de Cherubim aan den ingang des hofs, wat ten gevolge heeft, dat de mensch zijn heerschappij over 't creatuur verliest en al het creatuur macht krijgt over hem. „Stof zijt gij en tot *stof* zult gij wederkeeren. In 't *zweet* uws aanschijns zult gij brood eten”.

De „niphlaooth en otooth” zijn nu niets anders, dan dat daarin de macht, die Adam in 't paradijs bezeten had, incidenteel terugkeerde. De wonderen zijn geen wonderen in het paradijs; daar waren het natuurlijke dingen (except natuurlijk de genezing van krauken en opwekking der dooden, die in 't paradijs niet konden gebeuren).

Waar het nu de groote vraag is, of het creatuur macht zal hebben over den mensch of God over het creatuur en waar Christus als Middelaar besteld is om die macht Gods over het creatuur uit te oefenen, daar komen in zijn koningschap telkens wonderen voor. Vandaar wordt in Israel niet de vis violentiae maar de macht van den geest getoond; denk aan de wonderen in Egypte, bij de Roode Zee, in de woestijn. Al die wonderen heeft Christus 't zij middellijk 't zij onmiddellijk uit den hemel gedaan als openbaring van Zijn koninklijke macht. Daarom zijn al die wonderen en teekenen openbaring van de machten, die in 't koninkrijk der hemelen verborgen liggen en die in 't paradijs te loor gingen.

Toen Christus op aarde kwam betoonde Hij diezelfde macht. De wonderen zijn dus geen kunststukjes om de waarheid van zijn leer te bewijzen, maar ze dienen om 't koninkrijk der hemelen te toonen. Juist in die genezing van krauken, macht over de elementen en opwekking der dooden, wordt de rechtstreeksche macht, die de Middelaar als koning over alle creatuur bezat, spiritueel en zonder vis violentiae, openbaar.

Vandaar dat aan dien wonderen-cyclus nog toegevoegd wordt een program. Want nadat Christus van de aarde weggegaan was, trad een tusschentoestand in, waarin het creatuur over den mensch zou heerschen. Het zou dus den schijn hebben, alsof Christus wel een korten tijd over het creatuur geheerscht had, maar op den duur na zijn hemelvaart het had moeten afleggen. Vandaar dat op dat program twee punten moesten voorkomen: 1<sup>o</sup> zijn opstanding; 2<sup>o</sup> het laatste oordeel. Zijn eigen opstanding, wijl dit zijn triumf was als koning over het creatuur; het laatste oordeel om te toonen, hoe het creatuur, al bleef het nog een tijd lang met gebroken macht heerschen, in dien oordeelsdag voor goed aan den mensch onderworpen zou worden. Vandaar dat het einde van Christus' koninklijk program, van dat program der reali-



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

seering van het koninkrijk der hemelen (cf. Matth. 27 en heel Openbaringen) wezen zal òf een *καταργεῖν* òf een *ὑποτάσσειν* van het creatuur. Slechts een van die beide is mogelijk. En eerst als het tot die volkomen decisie zal gekomen zijn, gaat de tusschentoestand weg; wordt de paradijstoestand hersteld en treedt het koninkrijk der hemelen in volle majesteit op!

Streng moet dus ten einde toe volgehouden de tegenstelling tusschen 't koninkrijk der hemelen en dat der wereld. Hiervoor wijzen wij ook op de zoogenaamde afstamming van Jezus uit David. De Roomsche Kerk houdt nl. staande, dat de Heere Jezus ook toen hij op aarde rondwandelde eigenlijk koning der Joden, was; zoodat Herodes en Augustus slechts usurpateurs waren en Christus de wettige vorst van Israel. Dat dus niet Hij onderdaan had moeten zijn van Herodes, maar Herodes van Hem. De Roomsche Kerk heeft dit zoeken waar te maken door de bewering, dat er een kroon van David was, die bij erfopvolging van Salomo op Rehabeam enz. doorging, totdat in Zerubbabel de laatste drager van die kroon gezien was; dat ze toen 4 eeuwen lang in het duister was gaan wegschuilen om in Maria en Jozef weer op te komen en zoo op Jezus over te gaan, zoodat Hij rechtens de kroon van David en Salomo droeg. Is dit alles waar, dan volgt hier dus uit, dat Christus — was zijn recht erkend geworden — rechtens zou hebben kunnen heerschen over dat kleine deel van Azië, wat ligt tusschen Tyrus en de woestijn; de zee en Mesopotamië.

Het is van 't uiterste gewicht het erroneuse dezer voorstelling goed in te zien. Ze hangt nauw samen met 't Chillasme. Ze moet geheel en al op zij gezet worden. Wat in David's koningschap gezien is, was niet reël, maar droeg een dubbel karakter. Voorzoverre Israel een volk op deze aarde was, heerschte ook in Israel een gezag van menschen over menschen, dus opgelegde souvereiniteit. Zoo van de vaders over de kinderen; van de heeren over de slaven enz. Gelijk er nu bij andere volkeren een culminatie dier Souvereiniteit was in den koning, kon ook in Israel — als deel der wereld — zulk een koning met opgelegde souvereiniteit optreden. Dat hoorde dan echter tot het rijk der algemeene genade, niet tot de bijzondere genade in Israel, dat kon, in zooverre zij menschen waren, maar niet in zooverre zij in onderscheiding van de menschen Israelieten waren. Voorzoverre David dan ook die opgelegde souvereiniteit droeg, is ze weggegaan en vernietigd. Voor 10 van de 12 stammen is dit reeds geschied, blijkens I Kon. 12 : 15, 22 - 24 de aankondiging van den profet Ahia aan Rehabeam en Jerobeam. Ze waren afgescheurd van David's huis en waar de Heere afscheurt, is geen erfrecht. Dat bleef alleen gelden voor Juda. En ook wat Juda aangaat, ging het weg bij Jechonja cf. Jer. 22 : 30: „niemand van zijn zaad zal voorspoedig zijn zittende op Davids troon“.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bij menschelijk erfrecht moet het terstond aansluiten; de lijn moet ongestoord doorloopen: één interruptie breekt 't erfrecht. Na de ballingschap regeert Davids huis niet meer. Waar het koningshuis dus 400 jaar lang niet meer geregeerd had, hoe zou het daar nu ineens weer kunnen optreden. Denk u, dat er nog een afstammeling over was van 't Henegouwsche huis, die hier kwam en op de kroon pretenties maakte — men zou hem of gek verklaren of gevangen zetten. Als wij ons op het terrein van de algemeene genade stellen, zijn deze regels dus ook op Christus van toepassing en is van dien kant alle erfrecht dus uitgesloten.

Gaat men voorts de geslachtsregisters na van Mattheus en Lucas, dan zien wij, dat het geslacht gedeeltelijk afgeleid wordt niet uit Salomo maar uit een anderen zoon van David. En nu spreekt het wel vanzelf, dat waar sprake is van een erfrecht, dat aanspraak geeft op de kroon, er dan ook niets aan ontbreken mag en er geen speld tusschen moet te krijgen zijn.

Eindelijk geldt tegen een ieder, die Jezus in dien zin koning wil doen zijn over Israel en Hem dus onder de algemeene genade stelt met opgelegde souvereiniteit, dat die Hem daarmee feitelijk stelt buiten 't koninkrijk der hemelen, d. w. z. het eigenlijke koninkrijk van Christus geheel vernietigt.

Willen wij den draad vinden, die op het goede spoor leidt, dan moeten wij op een *andere* zijde van David's koningschap zien.

Waarom is Saul verworpen en David de man naar Gods hart? Wilt Saul door 't volk aangewezen is en David door God? Neen, want bij beide vinden wij de zalving door Gods profeet en de aanstelling door 't volk; bij beide was het het constitutioneele koningschap. Hier ligt dus het verschil niet in. Raakt het dan wellicht het koningschap in de algemeene genade en de opgelegde souvereiniteit? Neen, want ook daarin stonden beide volkomen gelijk. Het onderscheid lag hierin, dat David behalve koning ook beelddrager was van den Messias en zijn instrument. Dat miste Saul en dat bezat David. Daarom was David de man naar Gods hart en Saul niet. Dat David nu typisch koning was over Israel — gold dat het *reëschelijke* Israel? Neen, maar voor het Israel in onderscheiding met alle volkeren, voor 't geestelijke Israel. Dat typische koningschap was dus bij David ook een geestelijke eigenschap, een geestelijke qualiteit. Was dat typische koningschap dus daarvan afhankelijk, dat hij tevens naar 't recht der volkeren ook koning over die menschen was? Neen want David was een type van Christus reeds voor hij koning was; toen hij nog rondzwierf op de bergen achter zijn kudde schapen. Toen dus het koningschap naar de wereld onder Zedekia vernietigd werd, werd dat geestelijke typische koningschap niet vernietigd. Het bleef die vier eeuwen lang leven. En dat koningschap nu is tot Christus gekomen en wel — zooals het

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

moest om alle verwarring van beide te voorkomen — afgescheiden van allen aardsehen glans, pracht en majesteit, gansch losgemaakt van dat koningschap naar de wereld. De aard en het karakter van dat geestelijke koningschap is: *door innerlijke geestelijke* macht te reageeren tegen verdrukking, kruislijden en dood en alle vijanden te overwinnen. Terwijl dus het aardse koningschap door Herodes en Augustus was ten onder gebracht, toont juist dit geestelijk koningschap zijn macht.

Ook zóó is er dus bij Christus van geen erfrecht sprake. Het typische koningschap immers had, juist wijl het typisch was, een terminus ad quem en die ligt daar, waar de antitype verschijnt. De schaduw gaat weg als de persoon zelf komt. In den aard van David's typisch koningschap lag dus, dat het ophouden moest, zoodra de Messias zelf in 't vleesch verscheen. Christus uit Maria geboren wordende, erfde dus dat typische koningschap niet; Hij deed het juist omgekeerd verdwijnen. Evenals het typische priesterschap ophield, zoodra Christus als de ware priester zijn waarachtige offerande aan 't kruis gebracht had, zoo hield ook het typische koningschap op, zoodra de ware koning in 't vleesch verscheen en zijn macht uitoefende. Cf. Ezech. 21 : 27: „Ik zal de kroon omgekeerd, omgekeerd, omgekeerd stellen; ja zij zal niet zijn, totdat hij kome, die daartoe recht heeft en dien Ik dat geven zal.”

Met deze quaestie hangt een andere samen, die vooral Rome's belangstelling in dat vraagstuk prikkelde, nl. de quaestie *der twee zwaarden*. Heeft Christus de kroon van David geërfd en is Hij dus eigenlijk koning van dat land geweest, toen Hij op aarde rondwandelde; en heeft Christus den paus van Rome als zijn stedehouder op de wereld aangesteld — dan vloeit hier logisch uit voort, dat de paus ook opgelegde Souvereine macht heeft over de koningen en volkeren dezer aarde.

In tegenstelling nu met al dat hangen aan Jezus' aardse koningschap, ligt het op ons juist en wel te bepalen de geaardheid van het koningschap, dat Jezus uit den hemel uitoefent. Zie wat daarover gezegd is in de § „de Exaltatione Christi.”

Desaangaande nu is drierlei meening:

1<sup>o</sup> Van hen, die Christus alleen als God nemen en met zijn menschelijke natuur geen vollen ernst maken; die beweren, dat Christus bij zijn incarnatie zijn goddelijke eigenschappen door *κρύψις* verborg, maar dat die *κρύψις* bij de hemelvaart ophield en toen de volle heerlijkheid uitstraalde.

2<sup>o</sup> Van hen, die vlak omgekeerd, in Christus alleen een mensch zien en geen oog hebben voor de goddelijke natuur in Hem en die nu stellen, dat Christus zijn menschelijke natuur een tijdlang na zijn incarnatie in beperktheid heeft ingedrukt, maar bij zijn hemelvaart de volle ontplooiing van die menschelijke natuur erlangde;

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

3e Tusschen deze twee in ligt de pantheïstische lijn, waarbij het goddelijke in het menschenlijke en omgekeerd overvloedig en men niet weet, of men bij de verhooging met een actie van de eene of de andere natuur te doen heeft.

Alle deze drie voorstellingen hebben echter dit gemeen, dat zij het *eigenlijke* koninklijke karakter aan zijn koningschap ontnemen. De *waarheid* van Zijn koningschap vernietigt men!

Dit hangt saam met de vraag of dat koningschap figurative of realiter bedoeld is. Men kan zeggen, dat Rafael de koning der schilders, Beethoven de koning in de wereld der tonen is — maar dan is 't koningschap figurative niet reëel bedoeld. Zoo beweert men nu ook, dat de uitdrukkingen: het koninkrijk der hemelen, Uw koninkrijk kome, niet moeten opgevat in letterlijken zin, maar overdrachtelijk in den zin van hoogen invloed en geestelijke werkingen. Zoo doen het de Ethischen en Groningers, die den mond vol hebben van 't rijk der waarheid, van liefde waardoor alle realiteit weggenomen wordt en van Christus' koningschap alleen een zekere zedelijke meerderheid overblijft.

Daartegen nu is de Gereformeerde Kerk in strijd met de Luthersche Kerk opgekomen. Neen, zeide zij, dat koningschap is niet figurative bedoeld, maar zoo reëel mogelijk.

Hoe ontdekt men nu, of een koningschap reëel of figuratief bedoeld is? Dat blijkt daaruit, of die koning, die als koning optreedt, *wetgever, rechter en uitvoerder van zijn commissen* is en *leider van de krijgen, die te krijgen zijn*.

1e *Christus is wetgever*. Wie de wet van Sinaï verstaat, weet, dat deze juist daarin van de paradijswet onderscheiden is, dat de laatste was van God Drie-eenig; die op Sinaï van Christus. Dat de wet van Sinaï een nationaal karakter draagt en bij allerlei typische wetten geplaatst wordt, ligt juist in Christus' plaatsbekleedend koningschap. Christus als plaatsbekleedend koning is het, die in 't bijzondere rijk der genade Zijn wet aan Sinaï geeft. Waar Jezus dan ook in het Nieuwe Verbond het typische karakter uit de wet wegneemt, daar legt Hij er nadruk op, dat Hij niet gekomen is om de wet te ontbinden, maar om haar te vervullen, d. i. om haar reëel te maken, en den *rollen* inhoud aan te geven. Het verschil tusschen het typische en het vervulde, kan men het best duidelijk maken door de vergelijking van stereoscoopplaten door den stereoscoop gezien en op zich zelf. Op zich zelf zijn zij plat — dat is het type; maar door den stereoscoop gezien, worden ze vol; ontstaat er vorm en gestalte; dat is het reëele. Christus vernietigt de wet niet, maar maakt, dat de volle kracht der wet in elke levensbetrekking op ons aandringt. Christus, dit is het eerste kenmerk, was, is en blijft dus wetgever. Hij is dat absoluut. Geen ander kan naast Hem staan; het begrip „wetgever” zelf sluit uit, dat nog een ander die

## • College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

macht hebben zou; een andere regelende macht, die de wetten uitvoert, is denkbaar; niet twee wetgevende machten naast elkaar.

2<sup>e</sup> *Christus is Rechter*. De Heilige Schrift wijst er telkens op, dat de beslissing over 't lot van elken persoon in de handen van Christus gegeven is. Niet wijl Hij als zedelijk meerdere elk zedelijk mindere oordeelen zal, neen, maar zoo reëel mogelijk: dat elk mensch voor den rechterstoel van Christus geopenbaard zal worden, om geoordeeld te worden.

3<sup>e</sup> *Christus is uitvoerder van zijn vonnissen*. Zijn vonnis is niet als dat van een kunstrechter, die aan zijn oordeel geen uitvoering geeft, maar er is sprake van een zeer reële executie; er wordt gezegd in de Heilige Schrift, dat er een onuitblusschelijk vuur is en dat Christus nu tot den een zegt: ga gij in dat eeuwige vuur! en tot den ander: ga gij in de eeuwige zaligheid in! -- Juist uit die executie van Christus' vonnis blijkt weer het essentiële karakter van Jezus' koningschap. En eindelijk

4<sup>e</sup> *Christus is krijger van zijn krijgen*. Die krijgen zijn niet denkbeeldige overdrachtelijke worstelingen in het rijk der geesten. Neen het zijn persoonlijke machten, die tegen het Godsrijk optreden en daarom persoonlijk overwonnen moeten worden. Vandaar dat de dood, die vernielende macht, die zijn scepter rondzwaait over alle menschen, de *ἔσχατος ἔχθρος* de laatste vijand heet, die onderworpen moet. En dat *καταργεῖν* nu, 't vernielen en te niet doen van al hun werken, is het groote resultaat, waartoe Christus komen moet.

Waar deze vier dingen dus niet figuurlijk maar zoo reëel mogelijk zijn, daar moet ook Christus' koningschap niet figuurlijk maar reëel wezen.

Dit wat den buitenkant aangaat — nu de binnenkant van Christus' koningschap.

Wij bespraken reeds als eerste punt de legislatieve macht van Christus en zagen, hoe deze macht niet pas na de incarnatie maar reeds op Sinaï in werking trad; vandaar in de Kerk doorgaat en nu nog duurt. Ook wezen wij er op, hoe in de uitspraak des Heeren: „Ik ben niet gekomen om de wet te ontbinden, maar haar te vervullen” dit vervullen gelijk staat met: realiteit geven aan wat vroeger typisch was. En de steenen tafelen van Horeb en het hart van Christus zijn als 't ware de twee plaatsen, waarin de Wet geschreven staat; maar in de tafelen der wet hol, typisch; in Christus hart gevuld met gouden letters.

In de 2<sup>e</sup> plaats zullen wij nu bespreken de wijze, waarop Christus dat koninkrijk der hemelen in onderscheid van 't koninkrijk der wereld op aarde ageeren laat.

De tegenstelling tusschen beide is deze, dat het koninkrijk van den *κόσμος* per vim violentiae en 't koninkrijk der *οὐρανοί* per vim spiritualem regeert;

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van die vis spiritualis hebben wij een uiting gezien in de naamgeving der dieren door Adam, gelijk ook de wonderteekenen van Christus daardoor geschied zijn.

Nu heeft elke βασιλεία τοῦ νόμου (en hierop dient ook in de politiek gelet) deze eigenaardigheid, dat ze heerscht over 't lichaam niet over de ziel; en dat elke poging om ook over de ziel met haar vis violentiae te heerschen, haar zelf verderft.

De overheid der wereld draagt daarom 't zwaard. In het koninkrijk der hemelen is het zwaard vervangen door het woord, dat uit 's konings mond uitgaat. Vandaar lezen wij in de Openbaringen dat „uit Jezus mond een tweesnijdend zwaard uitging” en elders „dat het zwaard zijns monds verderven zal”. Die uitdrukking van „het zwaard des monds” is geen figuurlijke wijze van spreken; er zit dieper zin achter; het wil dit zeggen, dat datgene, wat het zwaard is bij de wereldlijke overheid het Woord is in 't koninkrijk der hemelen.

Waar nu Adam oorspronkelijk in 't paradijs gesteld was om door den adel zijns geestes de wereld te beheerschen; maar door den val in zonde die macht geknakt en 't geweld er voor in de plaats gekomen is, komt in Christus weer 't oorspronkelijk koningschap terug, de ἐξουσία, die ook in het paradijs geweest was en die evenzeer als daar het karakter draagt, dat zij het inwendig wezen van het schepsel aangrijpt. Adam pakte een leeuw niet bij zijn manen om hem in bedwang te houden, maar door geestkracht in 't centrum van zijn wezen. Evenzoo worstelt Christus niet uitwendig met den storm, maar grijpt Hij door zijn vis spiritualis den storm in zijn middelpunt aan en legt hem neder. En zoo is nu de heele heerschappij van Christus van dien aard, dat Hij macht ontvangen heeft om het creatuur door zijn geest te beheerschen. Een macht, die geen Keizer of Caesar kent. Toegerust met die macht, oefent Christus haar uit door den Heiligen Geest en dat wel -- wat meer bepaald den mensch betreft, op drieërlei wijze:

1<sup>o</sup> doordat Hij in hun bewustzijn rechtstreeks inbrengt zijn  $\varphi\acute{\omega}\varsigma$ .

2<sup>o</sup> doordat Hij direct op hun wil werkende, dien wil van binnen door zijn geestesmacht overbuigt.

3<sup>o</sup> doordat Hij eens met zijn geestesmacht van binnen uit hun uitwendige verschijning gelijk zal maken aan het lichaam van zijn eigen glorie -- en dat niet door uitwendige nieuwe schepping, maar door dezelfde krachten, waarmee Hij alle dingen aan zich zal onderwerpen Phil. 3 : 21.

Onze Gereformeerde vaders hebben, zonder dit daarom in alle details uit te werken, juist daarin de betooning van Christus' koninklijke macht gezien, dat Hij niet alleen aanradend tegenover de ziel stond, maar ook efficiënter in haar werkte. Alleen bleven zij bij dit alles te veel staan bij het geestelijke en lieten te weinig op

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de vernieuwing der geheele creatio — die zij apart behandelden, zonder verband hiermee, bij den *Locus de Novissimis*.

Uitroeriger komt deze koninklijke macht van Christus oer de ziel ter sprake in den *Locus de Salute*, waar ook de bewijspplaatsen te vinden zijn.

In de 3<sup>de</sup> plaats openbaart zich de aard van Christus' koningschap in de Kerkregering. In zooverre zij toch uitwendig in de Bediening van Woord en Sacrament optreedt, komt in haar evenzeer de koninklijke macht van den Middelaar uit.

Die koninklijke macht komt echter niet daarin uit, dat Christus altijd aan Zijn Kerk een goede kerkregering verschaft. Een goede kerkregering is een zegen. Gelijk God de Heere soms aan een land een slechten koning geeft tot een straf en oordeel, zoo straft God soms ook de Kerk door een slechte kerkregering, niet om ze daardoor tot lijdelijkheid te brengen, maar juist om ze te prikkelen tot wegneming van het kwaad.

Christus nu toont bij de kerkregering hierin zijn koninklijke macht:

1<sup>o</sup> dat Hij in Zijn Woord zulke lijnen voor de kerkregering gaf, dat elke afwijking daarran leidde tot het verderf der Kerk en trouwe opvolging alleen de Kerk herleren deed.

2<sup>o</sup> dat Hij de Kerk voortdurend voorziet van die gaven, personen, krachten, die Hij, tot der menschen troost, op aarde uitdeelt, niet alleen voor de speciale ambten, maar ook voor de particuliere geloofigen.

3<sup>o</sup> dat daar, waar van binnen en van buiten al wat mensch heet samenspannt om de Kerk te verderven, die Kerk toch altoos door Hem wordt in stand gehouden en bereidigd; zoodat als ieder riep: zij is niet meer! de Kerk toch weer opstond uit haar graf en voortschreed tot nieuwen luister.

Naast deze werking van Christus in de Kerk, die, gelijk wij zagen legislatief, onderdanen vormend en regeerend is, krijgen wij nu een geheel andere werking van Christus koningschap nl. zijn regering in het natuurlijke leven.

Wij moeten hierbij onderscheiden tusschen twee sferen nl. van de bijzondere en de algemeene genade. De gewone onderscheiding van de wereld en de Kerk is hier minder juist. Want cooreerst staan de onbekeerde leden der Kerk nog met hun roeten in de algemeene genade: voorts als een geboorpe eet, drinkt, zijn werk of ambacht volbrengt, is hij in de algemeene genade bezig.

Nu is in dat rijk der natuur ook een regiment — wat men wel eens 't regiment der voorzienigheid noemt, omdat daarin de regelen gegeven liggen voor iemands leeren, handelingen, beeftijd, lotgeratten i. e. w. voor alles wat wij zouden zeggen, dat iemand uit Gods hand overkomt. Dus ook het lot der geheele natiën. En dat alles nu — het leeren van de personen, van de families, van een stad, een volk; het drijven van handel en hebben van koloniën; het opvolgen der dynastiën en omverwerpen van tronen heeft weer invloed op de personen, die lid van de Kerk zijn.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dat voorzienigheidsregiment heeft echter niet alleen een secundaire (in zooverre het gaat over de personen, die met de Kerk in betrekking staan) maar ook een *eigen* beteekenis. Een land heeft niet alleen koloniën om heidenen te bekeeren; de handel dient niet alleen om den Bijbel te verspreiden. Het leven is veel te rijk om het alleen op te vatten als dienende voor de conservatie en propagatie der Kerk. Het heeft een eigen doel. Het is een kunstig in elkaar gewerkt organisme, dat God de Heere tot stand bracht; en daarover gaat nu het Voorzienigheidsregiment.

Christus treedt bij dat Voorzienigheidsregiment op in tweeërlei qualiteit. Natuurlijk gaat het Voorzienigheidsregiment uit van God Drieëinig; in zooverre het dus uitvoering is van Gods raad en bestel spreekt het vanzelf, dat Christus er deel aan heeft als Zoon. Maar in zooverre Christus daaraan deel heeft als 2<sup>e</sup> persoon, is het *geen* ontvangen koningschap; geen opgelegde Souvereiniteit, maar de onafscheidelijke Souvereiniteit, die met zijn godheid één is; waarvoor Hij ook nooit rekenschap schuldig is.

Daarentegen in zijn 2<sup>e</sup> qualiteit — niet als *Λόγος ἁσάρατος* maar als Christus incarnatus, heeft Hij het regiment ontvangen van Vader, Zoon en Heilige Geest; is het een opgelegd, gegeven, medegedeeld regiment; een toegebrachte souvereiniteit.

Deze tweede souvereiniteit staat dus niet gelijk met de eerste. Want uit de eerste ontstaat Gods raad; de tweede kan niets doen dan den bestaanden raad uitvoeren. Ze mogen onderling dus niet verward worden. Vader, Zoon en Heilige Geest formeeren den raad; om dien raad uit te voeren, wordt aan Christus als Middelaar het regiment ook in het rijk der natuur en der algemeene genade toevertrouwd. En Hij voert nu dien raad uit en wat zich zelf betreft, door te lijden en te sterven; en wat anderen betreft door hen te regeeren en te leiden. Voor het eerste is Hij geen verantwoording of rekenschap schuldig; van het tweede, dat Hij van God Drieëinig ontvangen heeft wél. Van dat 2<sup>e</sup> regiment gelden de woorden: „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde” en „de Vader heeft alles gegeven aan den Zoon” — cf. Matth. 11 : 27; Matth. 28 : 18; Hand. 2 : 36; Phil. 2 : 8, 9.

Wij hebben dus drie dingen te onderscheiden:

- 1<sup>e</sup> het eigenlijk koningschap van Christus in 't rijk der genade,
- 2<sup>e</sup> de Souvereiniteit van God Drieëinig — dus ook van den Zoon,
- 3<sup>e</sup> het aan Christus over het rijk der algemeene genade opgelegde koningschap.

Waarom is dit koningschap aan Christus opgelegd? — Was het rijk der genade (gelijk de Wederdoopers leeren) een oloedrup op de wateren? Een oase in de zandwoestijn? Was er geen verband tusschen het rijk der genade en der natuur — dan zou deze vraag niet beantwoord kunnen worden. Maar juist omdat



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dit niet zoo is; omdat in de personen der verlost en lichaam, in de Kerk, wereld en hemel in contact staan, daarom kan er geen regiment in de Kerk zijn of het moet gepaard gaan met het regiment in de algemeene genade. Wij weten genoeg, hoe allerlei natuurlijke middelen meewerken tot het geloof als ziekte, doodsgevaar, tegenspoed; waar het leven van de bijzondere en algemeene genade aldus als schering en inslag door elkaar geweven liggen, daar kan er geen stuur, geen regiment zijn over het eene zonder het andere. Daarom moet Christus het regiment hebben over beide.

Slechts één vraag blijft nog over: *Is dat koningschap van Christus eeuwig of niet?*

Dat het niet eerst bij de incarnatie begon, maar reeds onder Israel was, hebben wij genoegzaam aangetoond. Maar wat leert de Heilige Schrift voor de toekomst? Schijnbaar geeft ze tweërlei uitspraak, die elkander onderling uitsluiten. Eenerzijds een reeks, waar staat, dat het koningschap eeuwig zal zijn; anderzijds een reeks, dat het koningschap een einde zal nemen; immers „de Zoon zal het koninkrijk aan den Vader overgeven en zelf onderworpen worden aan Hem, die nu alles vervult.”

Die schijnbare tegenspraak moet dus opgelost.

Hadden wij maar één koningschap bij Christus gezien, dan viel deze moeilijkheid niet weg te nemen. Immers van éénzelfde zaak te zeggen, dat ze eendeloos en eindig is, kan niet.

Wat is dan de zaak.

Christus heeft als Middelaar een plaatsbekleedend priester-, profeten- en koningschap bekleed en Hij bekleedt dit nog. Ten einde Hij dit plaatsbekleedend koningschap zou kunnen waarnemen, is Hem Souvereiniteit in 't rijk der genade en der natuur gegeven. Is de uitspraak der Heilige Schrift nu, dat dit plaatsbekleedende priester-, profet- en koningschap eeuwigdurende zal wezen? Neen, de Heilige Schrift leert duidelijk, dat het eens een einde nemen zal. Alle plaatsbekleeding toch neemt een einde, *als ik het zelf ga doen*. Staat er nu in de Heilige Schrift, dat de herboren menschheid ten eeuwigen dage verstoken zal blijven van het priester-, profet- en koningschap, of staat er niet omgekeerd, dat de nieuwe menschheid en als geheel zal bezitten, wat in Adam wegviel en dat zelfs al de leden der nieuwe menschheid uit eigen hoofde priesters, koningen en profeten zijn zullen? Maar dan volgt ook onverbidlijk, dat het plaatsbekleedend profet-, priester en koningschap van Christus eens wegvallen moet. Welnu dienovereenkomstig leert Paulus in I Cor. 15, dat het Middelaarschap alleen een doel heeft, zoolang nog niet alles *ὑποτάσσεται* of *καταργείται*; maar dat, is alles onderworpen en de laatste vijand te niet gedaan, dan ook het program voor den Middelaar voltooid is en Hij rekenschap heeft

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

af te leggen. Dan heeft de Middelaar, die in gehoorzaamheid aan God alles onderworpen heeft, ook hierin gehoorzaamheid te toonen, dat Hij zijn Middelaarschap niet langer voortzet nu het uit is. Alzoo is de volkomen juiste voorstelling van de Heilige Schrift, dat dan ook de Middelaar *ὑποτάσσεται* aan Hem, die Hem alles onderworpen heeft. Een gouverneur-generaal, die voor den koning naar de Oost gaat, is, zoolang hij daar is, heer en meester over alles. Maar één oogenblik komt er, waarop hij weer 't hoofd buigen moet, als hij nl. na afloop van zijn taak terugkeert naar 't vaderland en bij den koning komt om rekenschap af te leggen. Evenzoo komt er nu ook voor Christus een moment, waarop hij het hoofd buigen zal, wanneer zijn taak afgedaan is en hij verantwoording doet aan den Vader.

Wil dit zeggen, dat Christus wanneer dit moment gekomen is, zal ophouden mensch te zijn? Neen. Immers Christus is niet een lid, maar 't *Hoofd* der nieuwe menschheid en moet dus eeuwiglijk blijven. Van welke menschheid is Christus nu het Hoofd? — Van die menschheid, die krachtens den aard harer natuur de macht had om over *alle* schepsel te heerschen. Waar de plaatsbekleeding ophoudt, is het dus de nieuwe menschheid, die als organisme die macht krijgt over de schepping.

En vraagt men nu ten slotte: door wien die nieuwe menschheid als organisme haar macht uitoefent, dan luidt ons antwoord *door haar Hoofd*; d. i. door Hem, die onze menschenlijke natuur aannam en haar eeuwig behouden zal. Al het plaatsbekleedende en opgelegde gaat dus weg; het organische blijft alleen over en dat duurt eeuwig.

Daarom zien wij, dat als Christus geboren wordt uit de lijn van David, het beeld, dat de Heilige Schrift daarvoor gebruikt, nooit is, dat Hij als voldragen vrucht kwam aan de kroon van David's stamboom, maar dat Hij kwam uit den *afgehouden tronk* van Isai, als een rijsje uit de dorre aarde. Ja de Heilige Schrift gaat hier zelfs zoover in, dat ze Hem niet David's vrucht, maar David's *wortel* noemt. Hieruit blijkt alzoo, dat al wat naar de wereld uitgeschoten was, afgehouden en weggesneden moest; dat het opschieten moest niet uit het instituut van David, maar uit den wortel van God. En dat kwam eerst in leven en waarheid uit, toen Gods Zoon de menschenlijke natuur aannam om wel eerst de ons opgedragen koninklijke heerschappij plaatsbekleedend waar te nemen, maar het daarna, toen al het opgelegde wegging, te doen bloeien uit den wortel van Gods raadsbesluit.

---

L O C U S

DE

C H R I S T O.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDSCHIEDENE STUDENTEN.

---

PARS SECUNDA.

NIET IN DEN HANDEL.

*1. 1. 1. 1. 1.*

---

*Exemplaar N<sup>o</sup>. 195 afgegeven aan den Heer*

*Prof B B Warfield*



L O C U S

DE

C H R I S T O.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

Pars Secunda.

NIET IN DEN HANDEL.

\*\*\*

*Exemplaar N<sup>o</sup>                      afgegeven aan den Heer*



## § 6. De Natura Humana.

*Hoezeer echter het subject in Christus Jezus zich op de stelligste wijze uitspreekt als identisch met het subject God, zoo doet dit in niets te kort aan de even stellige beslistheid, waarmede Hij zich uitspreekt, toont en aanstelt en in heel de Schrift wordt voorgesteld als mensch, derzelfde menschelijke natuur met ons wezenlijk en volkomen deuchtig en alleen door de zonde van zijne medemenschen, wat hunne natuur aangaat, onderscheiden. Vroegere angelophanieën mogen dus als voorzeggung en voorbereiding van zijne vleeschwording gelden, maar nooit met deze op één lijn gesteld. Door zijne vleeschwording trad de Christus op in een menschelijke wezenheid, die alle schijnvertooning uitsluit en zoo, wat de deelen als de hoedanigheden van den mensch aangaat, alle waarachtige kenmerken van het echt menschelijke in zich droeg. Zijns was niet alleen een menschelijke natuur, maar de menschelijke natuur, gelijk die in het Paradijs ontstond en sinds voortging tot op Israël, Juda, Davids huis en Maria en uit en door haar aan den Christus wierd medegedeeld. Zoo echter, dat deze menschelijke geboorte van den Christus uit de menschelijke schoot der Moedermaagd borenatuurlijk toeging, zoo wat aangaat de eerste daad der ontrafenis als wat betreft de afscheiding der zonde in Maria. Gemotiveerd is de vleeschwording in de H. S. uitsluitend door het feit der zonde: Hij neemt dan ook onze natuur aan, niet gelijk zij voor de zonde in het Paradijs bestond, maar in al de zelfverzakking, waarin zij door de zonde viel. Echter met dien verstande, dat niet alleen de zonde, maar ook alle zondig begeeren en alzoo alle zondige verzoeking uit het eigen hart bij Hem was buitengesloten.*

*Hij droeg noch erfschuld, noch erfsmet, noch erfzonde. Hij zou deze gedragen hebben, indien Hij het substraat van een menschelijk individu had aangenomen, d. i. als nieuw menschelijk individu naast andere menschelijke individuen ware opgetreden: maar niet nu Hij, wel verre van het aantal menschelijke individuen met één te vermeerderen, aller natuur droeg en aan allen hun eigenlijke menschelijke natuur nabij bracht.*

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

I Joh. 4 : 2 en 3: *ὅτι τὸν τῶν γινώσκοντες τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ πᾶν πνεῦμα ὁ ομολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ, καὶ πᾶν πνεῦμα ὁ μὴ ομολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔσται· καὶ τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ τοῦ ἀρτιζωίστου, ὁ ἀκηκόατο ὅτι ἔρχεται, καὶ ῥῆν ἐν τῷ ζῴῳ ἔστιν ἡδῆ.* Johannes stelt hier alles afhankelijk van de vraag, of Jezus in het vleesch gekomen is; daarvan laat hij de eeuwigheid, heel de Christelijke religie en het heil der individuen afhangen. Om te begrijpen, waarom hij dit zoo sterk uitspreekt, hebben wij ons te verplaatsen in den toestand der Apostelen na Jezus' hemelvaart. De meeste predikers hadden Jezus of slechts uit de verte of in het geheel niet gezien. De Apostelen zelf wel, maar ook voor hen was alles zoo wonderbaar: róór zijn sterren wandelde Hij op het water en na zijne opstanding was Hij nu eens plotseling met hen en dan weer niet. De gestalte van den Zoon Gods kwam meer en meer boven de aardische verschijning uit: de betijdenis van de goddelijke natuur stond op den voorgrond. Mond, oog en hand was bij Hem niet het hoogste, maar het diepe, dat achter zijne uitwendige verschijning schoof. En toen Hij er niet meer was, al het aardische verquam en er geen aanknooppingspunt meer aan 't reede was — was het toen onnatuurlijk, dat bij sommigen de vraag opkwam: *«zou het alles geen heilig droombeeld, geen zelfbedrog geweest zijn?»* In het schijnt, alsof de voorstelling der Tübingen school reeds kort na Jezus' hemelvaart in de gemoederen heeft gewoeld, niet om als historie in de Evangelien gedeponveerd te worden (gelijk gewil), maar als poging van Satan om het geloof aan Christus te vernietigen.

De Apostel zegt: *γινώσκοντες ὁ ἀρτιζωίστος*⁹, en het is sterk, dat Satan hier niet tegenover God, maar tegenover Christus gesteld wordt. Satan wil God op een afstand van den mensch houden. Vroomheid mag Satan wel; anglophanieën en theophanieën zijn Satan goed; maar één ding moet belet: God moet niet in de menschelijke natuur zelf komen; want dan kan Satan door niets meer tusschenbeide komen.

Waar nu Satan met al zijn invloed op Farao, op de Amelkieten, op de Kanaanieten, op Herodes en door Bethlehem's kindermoord zelfs de incarnatie niet heeft kunnen voorkomen, daar blijft er voor hem nog slechts één redmiddel over: maak dat de menschen het niet gelooven. Het doel van de incarnatie wordt alleen bereikt, als de menschen er aan gelooven en er zoo rapport tusschen 's menschen ziel en Jezus ontstaat.

Daarom wijst de Apostel er met zwaarvdrudruk op, dat van dit éne punt alles afhangt. De Antichrist wil dat gelooven aan de incarnatie met alle macht van het denken beletten. En hoe kan hij dat beletten?

Juist de Anglophanieën en Theophanieën, hoe heerlijk ook in 't verleden, waren geschikte middelen voor Satan om te gebruiken. Waren zij er niet geweest, Satan had niet zulk een gemakkelijk spel gehad. Maar denkt u nu in de Anglophanie en Theophanie bij de eikenbosschen van Mamre in; hoe zij tot Abram kwamen als mannen, voorzien met kleederen; hoe zij met hem spraken, aten en dronken; en gij roelt, hoe aan de ketters het middel gegeven werd om te zeggen:



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

*Ja 't is wel waar, dat Christus at en dronk; maar daarmee bewijst gij niet, dat Hij een reëel mensch was; ook de engelen deden aldus en hadden toch geen waarachtig lichaam. Dat eten en drinken bewijst geen incarnatie; alleen dat God in Christus een schijngestalte aannam. Zoo werd de Theophanie, vroeger een middel van opbouwring, in Satans hand een middel om God te bestoken.*

*De gewone menschen denken zich dit niet in; alleen de Theologen. Een goed Gereformeerd Theoloog weet, dat hij te doen heeft met een ad hoc door God geschapen verstand, om met menschen te spreken. Daarom moeten wij ons zelf in die toestanden thuis brengen.*

*In Israël leefde de herinnering aan die Theophanieën nog tijdens de omvanding van Jezus op de aarde en de Apostelen droegen haar overal mede. Hoorde men nu eerst van die ephemeridische verschijnselen en daarna dat Christus gekomen was en was het bij dien Christus juist de groote moedelijkheid, hoe te verklaren, dat Hij God en tegelijk mensch was, dan voelt men, hoe verleidelijk de weg van het Doetisme was en hoe Satan juist daardoor bijna zeker was van de overwinning.*

*Slechts één weg is er, om tot zekerheid te komen. Dat is het verschil op te sporen tusschen de Theophanieën en de incarnatie.*

*Het verschil is, dat, als men zulk een Angelophanie met een mes te lijf was gegaan, er geen bloed uit zou gekomen zijn. Bij Jezus daarentegen kwam bloed en water uit zijne zijde, toen Hij met een speer doorstoken werd. Vandaar dat Johannes, die zoo sterk tegen het Doetisme optreedt, daar in Joh. 19 : 34, 35 en 36 met zooveel nadruk op wijst. Ziet gij wel, zegt de Doet, Jezus had geen beenderen; daarom werden zij niet gebroken. Daarom volgt er ἀλλὰ, maar een der krijgsknechten etc.*

*Vandaar is I Joh. 5 : 5 en v.v. ook van zooveel gewicht. Deze plaats schijnt mysterieus, als men zich de zaak vooraf niet indenkt, maar als men Johannes' gedachtengang volgt, wordt zij duidelijk. De Doeteten zeggen, dat de Zoon van God eerst bij den Doop is neergedaald; daarom zegt Johannes: οὐτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός; οὐκ ἐρ τὸ ἕδατι ἡσούσ, ἀλλ' ἐρ τὸ ἕδατι καὶ τῷ αἵματι. Ἐ' ἕδατος is bij den Doop; δι' αἵματος bij de geboorte. En daarom wordt er in vs. 7 ook niet gesproken van ὁ ὕιος, maar van ὁ λόγος, evenals in Joh. 1 : 1. Immers de vraag was juist, of de λόγος reeds bij de geboorte of pas bij den Doop in de incarnatie is ingegaan.*

*Om uit te maken, of Jezus een mensch of Angelophanie was, haalt Johannes dus twee punten aan: zijn dood en geboorte. De Angelophanie bij Abraham is niet door bloed geboren, noch met bloed gestorven. Vandaar dat de Kerk in dien tijd zooveel nadruk is gaan leggen op de geboorte. Toonde men aan uit de geschiedenis van Maria, Elisabeth etc., dat Christus op menschelijke wijze uit Maria geboren was, dan was de zaak uitgemaakt. Evenzoo wanneer kon bewezen, dat er bloed bij zijn sterven vergoten was.*

*Handelt men dus over de humana natura Christi, dan is het niet voldoende*

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

te zeggen: Christus wordt een mensch genoemd, al, drook etc.; maar men moet het — evenals de Schrift zelf — historisch nemen; en dan zijn zijn dood en geboorte de beide hoofdmomenten.

In de derde plaats kan als argument aangeroerd de ἀγοζωπς. Een engel al en drook wel en werd wel mensch genoemd, maar bij een engel was geen groei; hij was in eens volrassen; zoo kwam hij en zoo verging hij weer. Daarom wordt er bij Jezus nadruk op gelegd, dat Hij ἀγοζωπς; daarom wordt zoo uitroerig gemeld zijn geboorte te Bethlehem, de vlucht van Jozef, zijn komen in den tempel op twaalfjarigen leeftijd — alles om de vera humana natura op den voorgrond te stellen. Het goddelijke groeit niet; wordt niet geboren, sterft niet; daarin staat juist het menschelijke „werden“ tegenover het Goddelijke „sein“.

Thans zullen wij begrijpen, waarom het Kerstfeest niet duidelijk, maar eerst later van zulk een betekenis werd. In de vroegste tijden vierde men geen Kerstfeest; het belang der geboorteverluden werd niet gevoeld. Het ζαρογια der Apostelen begint niet bij de geboorte; voor hen was de hooftruaag, of Jezus de redder der menschen was; viel alle nadruk op zijn θρωια. Maar nuw treedt de ketterij van het Doetisme op, of de Kerk komt met haar geboorteverluden en haar Kerstfeest en evenzoo met haar uitroerige lijdensgeschiedenis, om reeds de jongste kinderen de realiteit der menschelijke natuur in te prenten.

In de vierde plaats komt hier nog iets bij. Wil ik in het leren nagaan, of ik iets reed zie, dan gebruik ik mijne andere zintuigen als hulpmiddel. Wil ik weten, of iemand een spook is of niet, dan tracht ik hem te ψαλαρα, d. w. z. te betasten. Welnu de Apostelen hebben dit op Christus toegepast, om zijn realiteit te waarborgen; zij hebben Hem gezien, gehoord en met hunne handen getast; gezien niet met hun ziels-, maar met hun lichamelijke oogen. Vandaar I Joh. 1 : 1.

Als hulpargumenten komen ons nog te stude de duur, de veelheid en het zelfgetuigenis van den Heere.

De duur. Een Angelophanie duurt een oogenblik, langer niet. Voor zijne opstanding en zijne opstanding nemen zijn verschijningen geheel het karakter van Angelophanien aan; daarom is het van belang vooraf te constateeren of Jezus' lichaam reed was) is er een getuigenis van 33 jaren van zijn bestaan.

De veelheid. Niet op een of twee, maar op allerlei plaatsen en in kringen van duizenden werd Hij gezien en overal vinden wij het getuigenis van menschelijke daden.

Zijn zelfgetuigenis. Hij noemt zich zelf nooit Engel, maar altijd „Zoon des menschen“. Een Engel in de Angelophanien noemt zich zelf altijd Engel en wordt door anderen „Engel“ genoemd. Alle verschijnselen van een Angelophanie ontbreken dus. Als de Engel des Heeren in het braambosch verschiijnt, zegt hij: „Ik, Jehova“, en wordt van Hem gezegd, dat de Heere sprak en handelde. Maar bij Jezus vinden wij dat nooit; Hij onderscheidt zich altijd van den Vader; Hij noemt zich altijd: υιός του αροζωπου.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Daarbij komt, dat dit zelfgetuigenis versterkt wordt door zijn familierelaties en door hetgeen Hij zeide: „dat Hij zijn bloed moest vergieten tot een rantsoen voor velen“.

Hiertegen wordt door de Doceten en anderen aangevoerd Rom. 8 : 3, Phil. 2 : 7, Joh. 20 : 19 en Luc. 24 : 31.

Wat Rom. 8 : 3 betreft — er staat niet ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου, maar σαρκὸς ἁμαρτίας; werkelijk zondig vleesch heeft Christus niet gehad.

In Phil. 2 : 7 weten wij, dat ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων καὶ σχήματι ἀνθρώπου staat tegenover σχήμα τοῦ Θεοῦ; σχήμα ἀνθρώπου kan dus niet beteekenen: in den schijn eens menschen, anders zou het niet kunnen staan tegenover σχήμα Θεοῦ, of dit moest eveneens beteekenen: „schijn van God“ — wat dwaasheid is.

Wat Joh. 20 : 19 aangaat — daar staat niets van een komen door gesloten deuren. Wel is dit de Luthersche exegese, maar de Lutherschen gaan juist in hun Christologie aan Docetisme mank; θυρόν κλεισμένων is of eene tijdsbepaling (de Heere kwam op een tijd, waarop de deuren te Jeruzalem gesloten waren), of het wil zeggen, dat de Heere door zijn macht de deuren openmaakte. Had Jezus waarachtig een lichaam, dan kon Hij niet door de deur; op één plaats kunnen niet twee atomen zijn. — In elk geval staat van het feit zelf geen woord.

Eenmin bewijst Luc. 24 : 31 iets. Uit het gansche verhaal van de Emmausgangers blijkt, dat hun waarneming belemmerd was; zij herkenden Jezus niet. Bovendien komt de uitdrukking καὶ ἄγαντος ἐγένετο dikwijls voor in de Evangelien en beteekent dan, dat Hij ongemerkt was heengegaan.

Is de humana natura alzoo reëel geweest, dan komt nu de vraag, hoe die menschelijke natuur moet opgevat. Of Christus een mensch was of de mensch.

De voorstelling, dat Christus een mensch was, is de Nestoriaansche. Het ἄλλο; καὶ ἄλλο; toeh onderstelt, dat er een zeker mensch Jezus was en dat daarmede de Zoon van God zich verbond, en dat zij alzoo tot één werden. Dit nu staat nergens in de H. Schrift; het komt nergens uit. Wel getuigt de H. S. overal, dat Hij mensch was en de menschelijke natuur droeg, maar dat Hij een individu, dat onder de variaties van het πᾶγμα van Adam ook de variatie Jezus zou geweest zijn — is absurd. In het πᾶγμα τοῦ Ἀδάμ waren alle variaties van het menschelijk leven: van natiën, geslachten en personen. Was Christus een individu, dan was Hij dus een van die variaties geweest. Daarentegen getuigt de Schrift en zegt, dat Hij was de δεῦτερος Ἀδάμ; Christus was uit Adam als Adam, d. w. z. een die als Adam eindelooze variaties in zich droeg en wel van al de uitverkorenen Gods. Daarom weet elk kind van God, dat hij in Christus is, met Christus is gestorven en opgewekt; dat hij uit Christus zijn leven deduceert, evenals de zondaar uit Adam. Zie I Cor. 15 de tegenstelling van den ἀνθρώπου γόητος en ἐπιτομῆτος.

1<sup>o</sup> Door het getuigenis, dat Hij is ο δεῦτερος Ἀδάμ, is dus de suppositie als ware Hij een menschelijk individu omvergevoeren.

2<sup>o</sup> Door zijn constanten naam υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου onderscheidt Hij zich

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

van alle andere menschen. Elk mensch is  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$  ἀνθρώπων of ἀνθρώπου, maar niet τοῦ ἀνθρώπου (d.w.z. de menschheid). Er is onderscheid tusschen „mensch-zoon“ en „zoon des menschen“. Zoon des menschen duidt aan het grondtype, dat in de menschelijke natuur ligt. Deze naam leidt dus niet naar de bladeren of de takken, maar naar den wortel toe.

Ook hier dus weer hetzelfde resultaat, dat niet aan een menschelijk individu may gedacht. De oude gereformeerde Dogmaticen zijn op dit punt niet tot helderheid gekomen. De tegenstelling van organisch en atomisch leven is eerst in deze dagen helder ingezien. Vandaar dat onze Gereformeerden op dit punt wel goed, maar meestal zeer duister zijn. Wie het verschil niet inziet tusschen wortel en bladeren, kan dit niet voelen. Wij zijn de bladeren, Adam is de wortel. Adam staat niet naast ons als een gelijke, evenmin als een vader naast zijn kinderen als gelijke staat. Houden wij die tegenstelling in 't oog, dan zullen wij begrijpen, dat de bladeren zijn οἱ ἀνθρώποι en de wortel ο ἄνθρωπος.

3<sup>o</sup> Wordt de voorstelling dat Christus een menschelijk individu was omvergeworpen door wat Paulus leert omtrent het éne lichaam, waarvan Christus het hoofd is en wij de leden. Men kan het hoofd zijn van een school, een vergadering, een politieke partij, een land, maar op overdrachtelijke wijze; is het hoofd weg, dan is het lichaam nog niet dood. Het kenmerk, of hoofd overdrachtelijk of reëel bedoeld is, blijkt daaruit of het verwisselbaar is; is het niet verwisselbaar, dan is het een wezenlijk hoofd. Aangezien Christus nu het eenige en eeuwige hoofd blijft, is Hij dus een reëel hoofd. De uitdrukkingen: éne plante met Hem worden, éen lichaam met Hem zijn — Gal. 2 : 20 etc. — zijn niet figurlijk, maar reëel en zij ontleenen hun recht van bestaan volgens Rom. V aan de verhouding tot Adam. Het „zijn in de ledenen van Adam“ is niets dan de aanduiding van onzen organischen samenhang met Adam. Wordt deze uitdrukking dus op Christus overgebracht, dan wil dit zeggen, dat Christus het organisch hoofd van de gemeente en dus de wortel der kerk is.

Wij mogen dus wel zeggen, dat Christus de menschelijke natuur aangenomen heeft; dat Hij mensch geworden is; wij mogen Hem „zoon des menschen“ noemen, maar nooit „n mensch“. Het cijfer der menschen is niet door Hem met éen vermeerderd.

Wij mogen dus nooit met de voorstelling meegaan, als zou de Zoon van God 'n mensch hebben aangenomen; dat is Nestorianisch. De Zoon van God nam de menschelijke natuur aan. Hij heeft dus niet een eigen menschelijke subsistentie of substraat; zijn substraat is de Goddelijke natuur.

Een breede vraag is, of de menschelijke natuur van Christus een ware menschelijke natuur is geweest, een vraag die vooral nu de negatie van 't voorgaande punt van belang is. Het bewijs leerde de Kerk op drieërlei manier:

1<sup>o</sup> de partes constituentes naturae humanae worden in Christus gevonden (niet werden; Christus bezit ze nu nog). Die partes zijn  $\sigma\omicron\upsilon\mu\alpha$  en  $\psi\upsilon\chi\eta$  (over de betrekenis van  $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\upsilon\varsigma$  is bij de Anthropologie uitvoerig gehandeld).

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

a. het  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ; bij de bestrijding van het Docetisme is deze zaak reeds afgehandeld; daarheen verwijzen wij dus.

b. de  $\psi\upsilon\chi\eta$ . Het is van belang te weten, of Christus ook een menschelijk bevrustzijn, een geestelijk wezen heeft aangenomen. 't zij men dat noeme  $\rho\omicron\upsilon\varsigma$  of  $\psi\upsilon\chi\eta$  of  $\tau\rho\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha$ . Apollinaris zeide, dat Christus veel een menschelijke  $\psi\upsilon\chi\eta$ , maar niet een menschelijken  $\rho\omicron\upsilon\varsigma$  had aangenomen, maar dit is spelen met woorden.  $\Psi\upsilon\chi\eta$  is slechts de bevruste uiting van de diertjike natuur. Apollinaris ontkent *dus*, dat Christus de anima vera hominis had.

Hetzelfde vinden wij bij Eutyches, in zoocerre hij de eigenaardigheden der humana natura oplost in de werkingen der goddelijke natuur. Nog sterker komt dit uit bij de Monotheleten en Monophysieten, wier dwaling, nu nog gevonden wordt bij de Vermittlungstheologen, die de lijn der  $\pi\lambda\iota\tau\omega\sigma\iota\varsigma$  volgen. Onder de Vermittlungstheologen heeft men er n.l. die de lijn van de  $\pi\lambda\iota\tau\omega\sigma\iota\varsigma$  en die de lijn der  $\acute{\alpha}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$  volgen. Die van de  $\acute{\alpha}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$  laten Christus, eerst God zijnde, al meer afdalen, tot eindelijk al het Goddelijke weggaat en niets dan een purus homo overblijft — een lijn waarop ook Böhl en de Neo-Kohlbruggianen zich bewegen. Daarentegen gaan de mannen van de  $\pi\lambda\iota\tau\omega\sigma\iota\varsigma$  van de menschelijke natuur uit en luten deze al rijker en rijker worden, tot zij eindelijk oneindig en *dus* het menschelijke Goddelijk wordt.

Alle Vermittlungstheologen trachten langs een dezer lijnen een oplossing te vinden, hoewel beide in flagranten strijd zijn met wat de Kerk leert.

Daarentegen hebben onze Vaders er op gewezen, dat in Matth. 26 : 38, Luc. 23 : 46, Marc. 13 : 32 en Matth. 26 : 39 de menschelijke beperking van het bewustzijn des Heeren wordt uitgesproken, terwijl eindelijk de dichteit van den goddelijken en den menschelijken wil ligt opgesloten in hetgeen Jezus in Gethsémané sprak: „niet mijn wil, maar Uw wil geschiede“. Hiermede ligt het Monotheletisme tegen den grond.

De Geref. Kerk beleeft altoos dat Christus' menschelijke natuur een waarachtig menschelijke was; derhalve dat Christus een menschelijke ziel had, met die facultates, welke een menschelijke ziel bezit, n.l. cognitio en voluntas. Zijn deze wil en kennis menschelijk geweest, dan moeten beide eindig geweest zijn en als voluntas en cognitio finita gestaan hebben tegenover de cognitio en voluntas infinita Dei. Daarom moeten de beide laatstgenoemde teksten er bij. Of Christus een menschelijke ziel gehad heeft is daaraan te herkennen, of zijn wil en verstand eindig waren.

2<sup>o</sup> Thans komen wij tot de vraag, of de hoedanigheden der menschelijke natuur ook aan Christus zijn gevonden. Deze vraag hangt weer af van de vraag, of men bij Christus te doen heeft met de menschelijke natuur, zooals zij in het Paradijs was, of zooals zij door de zonde was geworden.

Ons antwoord is, dat de Heere de menschelijke natuur aannam niet anders dan gelijk zij door den val geworden was; want had Hij haar aangenomen gelijk zij was vóór den val, dan was zij niet onze natuur. Adam kon slechts kinderen voortbrengen naar zijn beeld.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Gaan wij nu na, wat bij Christus gedurende zijn omwandeling op aarde geschiedde, dan vinden wij bij Hem 1<sup>o</sup> de eigenschappen van Adam, die voor den val bestonden en door den val onveranderd bleven; 2<sup>o</sup> de eigenschappen van Adam, die door den val kwamen of gemodificeerd werden.

a. Die na den val onveranderd bleven, n.l.

α. *forma finita*.

β. *subsistentia in loco* (het maar op ééne plaats tegelijk kunnen zijn; over dit punt is ontzaglijk veel geschreven; dit is de groote strijdvraag met Rome over de trans- en met Luther over de consubstantiatie. Wij willen thans niet nader op deze quaestie ingaan, maar stippen haar slechts aan).

γ. *dependentia*.

Deze drie zijn de vaste qualiteiten; de *notae necessariae*, die na den val gelijk bleven.

δ. Die na den val kwamen, als daar zijn lijden, ellende etc. Vóór den val weende de mensch niet; alle weenen komt door de zonde. Ook Jezus was bedroefd tot den dood toe. Dit is een qualiteit van den gebroken stroom des levens. Jezus werd moe, leed dorst, kende honger — allegaar modificaties, die eerst na den val voorkomen. Adam en Eva konden niet weenen, evenmin als de zaligen in den hemel. 't Is alleen het gif der zonde, waaruit alle smart op aarde is voortgekomen.

Intusschen moet hierbij eene distinctie worden gemaakt: *non omnes debilitates humanae naturae in Christo reperiuntur, sed eae tantummodo quae sunt generales et immutam speciales*.

Dorsten, moeheid, weenen etc. zijn algemeene verschijnselen. Geen menschenkind sterft zonder gereend te hebben. Daarvóóten, zoodra deze qualiteiten een positief karakter aannemen (en niet meer alleen *eventiva laetitia* etc. zijn), dan hebben zij een speciale oorsprong en dat kan bij Christus niet. (Bijr. ziekte komt voort uit een speciale afwijking van het organisme of door een speciale zonde; niet alle menschen zijn ziek geweest.) De Schrift drukt dit uit door te leeren dat Jezus gekomen is *ἐν οὐνοῦαρι σαρκὸς ἁμαρτίας*, in gelijkenis van het vleesch, gelijk het door de zonde (*Gen. auctoris*) geworden was. Dit staat niet op een bepaalde pijn; Jezus was niet blind, kreupel, doof etc. Men heeft dit een tijdlang gerild en stelde Jezus op grond van Jes. 53 : 4 voor als den allerafschuwelijksten en misaaksten mensch. En waarlijk, neemt men aan, dat Hij ook de positieve debilitates aannam, dan moet men Hem voorstellen als doof, blind, lam etc. etc. Maar deze leer moet als valsch verworpen. Bij Christus is alleen wat geneeud is, niet wat voorkomt speciaal uit den aanleg van het individu. Wel lezen wij bij Hem van diepe zielontroering; nooit van een of andere ziekte of van een lichaamsgebrek.

Daarom moet ook elke *debilitas humanae naturae illecebras peccato offerens*, elke *infirmitas peccatosa* buiten de menschelijke natuur van Christus geschild worden. De Vermittlungstheologen en Böhl doen ook daaraan te kort. Men vraagt n.l.: „*potuitne peccare?*” en dan zegt men: ja; de menschelijke natuur

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

kreeg eenmaal door den zondval den *κέρτορας* εἰς ἀμαρτίαν in zich en nu is ook de Heere Christus verzocht en moeten dus ook de *illicebrae ad peccatum* in Hem geweest zijn, anders was het voor Hem geen verzoeking en kan er dus ook van geen overwinning sprake zijn.

Wij merken op: Men zegt, wanneer de Heere Christus beproefd is geworden en Hij kon niet zondigen, dan was de proef niet echt.

Wij hebben hierbij wel te onderscheiden tusschen de *humana natura*, quae per peccatum induit formam peccatosam en de *humana natura* vóór den val, waarin de *nuda possibilitas peccandi* bestond, maar zonder de zondige *ἐπιθυμία*. Had Adam deze laatste reeds vóór den val gehad, dan was hij als zondaar geschapen. In Adam was dus alleen de *nuda possibilitas peccandi*, niet de *illicebrae*, terwijl deze in onze natuur wel zijn en ons langz en hellend elak naar de zonde doen toeglijden. Bij ons derhalve is niet alleen *nuda possibilitas*, ook *inclinatio ad peccandum*.

De *inclinatio ad peccandum*, die is in Christus volkomen afwezig. Die *ἐπιθυμία*, die in het 10<sup>de</sup> gebod en elders in de Schrift als zonde veroordeeld worden, hebben in Christus, die afgescheiden van de zondaren was, nooit bestaan.

Daarentegen de *nuda possibilitas peccandi*, gelijk zij in Adam bestond vóór den val, die heeft in de menschelijke natuur van Christus evenals in elke menschelijke natuur bestaan. Zonder dat was zij geen menschelijke natuur.

Maar overmits Jezus niet aannam een menschelijk persoon, niet een homo, maar de menschelijke natuur, en er in Hem geen menschelijk ik (die deze *possibilitas* realiseren kon) was, maar daarentegen de menschelijke natuur eenwig verbonden bleef met den tweeden Persoon uit de Drieënhed, zoo maakt het beheerscht worden door dien goddelijken Persoon het absoluut onmogelijk, dat die *possibilitas* realiteit zou worden.

Deze distinctie leert dus: de *nuda possibilitas peccandi* hoort en was in de menschelijke natuur van Christus, maar de *natura humana*, waarin die *possibilitas* zat, kon slechts actie krijgen door *ἐκφορῆ* van den tweeden Persoon, die noch zelf ooit callen kon, noch kon toelaten dat zijn aangenomen menschelijke natuur viel.

Maar — voert men hiertegen aan:

a. dan was de proefneming niet echt; want als iets niet vallen kan, dan is proefneming overbodig.

Wanneer een spoorbrug gered is, dan laat men er een zoo zwaar mogelijk beladen trein overheen loopen, als bewijs, dat de brug die vracht dragen kan. Is het nu eisch voor den ernst der proefneming, dat die brug kan doorbuigen? Immers neen. De zwaarbeladen wagens dienen juist om aan te toonen, dat de brug niet kan inzakken. Hier is dus wel in abstracto de mogelijkheid om door te buigen (evenals bij Christus), maar de proefneming dient juist om te laten zien, dat de brug, die op zich zelf wel ineenzakken kon, gedragen door het genie en de kunst van den architect niet kan doorbuigen. Zoo ook hier. Waar Christus de menschelijke natuur met zijn goddelijke kracht steunt, daar dient

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

de verzoeking om te bewijzen, dat de menschelijke natuur nu niet vallen kan.  
 3. dan is de gehoorzaamheid van Christus een machinale gewoest en kan dus volgens het Werkverbond geen verdienste hebben.

Dit bezwaar vloeit voort uit de verwarring van iemands toestand en zijn momentane uitingen in acute daden. Iemands toestand en wil staan niet tegenover elkaar; een wil is een stukje toestand, en een toestand een hoop willen.

Er is een boekhouder op een kantoor, wiens toestand eerlijk is; de gedachte komt nooit in hem op om geld weg te nemen. Maar er is er een onder de klerken, die een dief in zijn hart is; hij neemt geld weg, steekt het in zijn zak, maar krijgt berouw en legt het weer op zijn plaats. Is nu alleen de laatste verdienstelijk en de eerste niet?

Gij hebt daar een verlijke vrouw, die aan hoererij zelfs niet denkt, en ginds eene prostituée, die haar zondig leven caarveel zegt — heeft alleen de laatste verdienste bij God?

De consequentie van die theorie, alsof de toestand geen waarde heeft en alleen de analytische, atomistische wilsuitingen wel verdienstelijk zijn, moed hier wel toe leiden.

Waardoor ontstaat die analytische wilsuiting? Alleen door de zonde. Bij een engel of gezaligde is zij niet te denken en evenmin bij den Here.

Neen, niet dan is men overwinnaar, als men de zonde ten onder houdt; dan is men slechts een worstelaar. Maar dan is men eerst overwinnaar, als men de zonde zoo meester is, dat de gedachte aan haar niet meer bij ons opkomt. Men is een paard of hond niet meester, als zij na een lange worsteling eindelijk terugwijken, maar als men ze niet een tik van de sporen of met den leugel leiden kan.

Wat men Jezus wil opdringen, is dus een zondigen wilstoestand. Niet iets wat meerdere, neen — iets wat geen verdienste heeft.

Wij hebben bij Jezus niet te doen met een analytische wilsuiting, maar met een wilstoestand van gehoorzaamheid, zoo heertijk en zoo zalig als wij ons nauwelijks kunnen denken.

3<sup>o</sup> In de derde plaats moeten wij aantoonen, niet alleen dat de menschelijke natuur van Christus was samengesteld uit partes constituentes hebbende dezelfde hoedanigheden, die zij bij ons vertoonen (ἡμοίς ἀναστίας), maar ook dat Hij werkelijk ran onze menscheid is geweest.

Hier komen wij aan den strijd met de Anabaptisten en Socinianen, die zeggen: Jezus nam wel de vera humana natura aan, maar niet uit ons; het was een humana natura, die uit den hemel in Maria's schoot was ingezet en alleen door haar doorging. (Dit vraagstuk is zelfs zoo behandeld, dat men een uitvoerige beeijsroering leeren ging voor de stelling, dat de Zone Gods ook een ezet had kunnen worden. Hoe laag is de theologie hier gezonken!)

Daartegenover wijst de Gereformeerde Kerk op Galat. 4 : 4, γενομενος (niet ἐλθων of zoo iets, maar geworden; dit is karakteristiek) ex yvraϊσιν; (en niet διὰ yvraϊσιν). Rom. 1 : 3, ἐξ οσηρῶν Ἀναιδ. Matth. 1 : 1, υῖος Ἀβρααμ :



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Gen. 3 : 15, waar Hij „zaad der vrouw“ heet, terwijl in Hebr. 2 : 14  $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$  aanwijst, dat de Heere op gelijke wijze  $\alpha\tilde{\iota}\nu\alpha$  en  $\sigma\acute{\alpha}\sigma\tilde{\alpha}\xi$  ontrving als de  $\pi\alpha\delta\iota\alpha$ ; terwijl eindelijk Hebr. 2 : 11 uitspreekt, dat de Heere uit Abraham was. cf. Hand. 17 : 26.

De Anabaptisten of Menmonieten beriepen zich voor hun geroeten daarop:

1<sup>o</sup> dat Jezus het moederschap van Maria zou gerecuseerd hebben, Matth. 12 : 48; Joh. 2 : 4; Hebr. 7 : 3.

2<sup>o</sup> dat Jezus telkens wordt gezegd „van boven te zijn“, Joh. 3 : 31; 8 : 23; I Cor. 15 : 47.

3<sup>o</sup> dat, indien de Heere uit Maria was geboren, Hij ook de besmetting der zonde van haar had moeten overnemen.

4<sup>o</sup> vooral op II Cor. 5 : 16.

Om met 4 te beginnen, merken wij op:

a. Wanneer uit II Cor. 5 : 16 volgen moest, dat Christus niet geboren was uit Maria, maar in den hemel geschapen vleesch en bloed had, dan blijkt ook uit deze woorden, dat de menschen uit Paulus' omgeving evenmin uit hunne moeders geboren waren. Stond er:  $\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\tilde{\epsilon}\nu\delta\epsilon\ \xi\gamma\rho\omega\alpha\ \chi\alpha\rho\acute{\iota}\ \sigma\acute{\alpha}\sigma\omega\alpha$ , 'Ιησοῦν δὲ οὐκ ἔγρωσα κατὰ σάρκα, dan had dit eenig gewicht, maar nu Jezus en de overigen gelijk worden besteld, niet.

b. als Paulus bedoeld had, dat Jezus vleesch en bloed uit den hemel had, dan had hij niet kunnen schrijven: „indien wij Christus naar 't vleesch gekend hebben, nu kennen wij Hem niet meer naar 't vleesch“ — want dan had hij Hem nooit naar 't vleesch gekend. Er blijft dus alleen over, dat er eene verandering in kennen plaats had, die niet in Christus lag (want zijn vleesch bleef) maar in Paulus; de modaliteit van Paulus' kennis veranderde; vroeger was zij physisch, nu pneumatisch.

Ad 3 — de onreinheid van Maria — zie een volgende observatie.

Ad 2. Op deze teksten kunnen de Menmonieten zich beroepen tegenover de toehenaars van Christus' praëxistentie, maar niet tegenover de Gereformeerden, die daaraan ten volle recht laten wederereuen; die de praëxistentie ondubbelzinnig belijden, en wel in dien zin, dat deze zijn subject, zijn Ik, maar niet zijn  $\sigma\acute{\alpha}\sigma\tilde{\alpha}\xi$  geldt.

Ad 1. Al deze plaatsen toonen, dat de Heere niet erkend heeft het recht van zijne moeder op Hem, dat anders moeders op hunne kinderen hebben. Sprak een gewoon mensch zoo, dan zou hij zondigen; slechts één geval uitgezonderd. Als een moeder hem belemmerde in den dienst des Heeren, dan zou ook hij moeten zeggen: Vrouwe, wat heb ik met u te doen! — Erkend moet, dat de Heere Jezus het niet eens was met Maria. Maria wilde haar gewone moederrechten doen gelden en die rechten recuseerde Jezus. Maar dit handelde over de relatie, waarin de Heere tot zijn moeder stond, en niet over zijne geboorte. Hoe moet die relatie nu beoordeeld? Eensdals die van een Koning tot de Koninginnemoeder. Als Prins stond hij nog onder zijn vader en moeder, na den dood zijns vaders wordt de Koninginnemoeder zijn onderdaan. In niet.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

huiselijke betrekkingen moet zijn moeder dus hem gheoorzamen. Gehed datzelfde bestaat nu hier; Maria stond tegenover Jezus als de onderdaan tegenover den Koning, als verlost tegenover den Verlosser. Waar nu een Koninginnemoeder haar positie begrijpt, is de Koning hoffelijk en voorkomend jegens haar; maar gaat zij rechten tegenover hem usurpeeren, dan wordt hij streng. Zoo hier. Als Maria zich wil mengen in dingen, Jezus' koningschap rakende, dan wijst Jezus haar terug.

Thans zullen wij bespreken de ontvangenis uit den Heiligen Geest en de geboorte uit Maria.

Tot in het diepste mysterie der ontvangenis heeft on- en bijgeloof getracht den Middelaar te vernietigen. Ook nu zijn weder alle afwijkende richtingen bezig aan de geboorte te tornen. De Ethischen houden haar voor een sage of mythe; de Modernen willen de „geboorte uit eene maagd" anders opratten en verklaren Hem voor een zoon van Jozef; de Roomschen nemen hun stelling in de onbevekte ontvangenis van Maria; de Neo-Kohlbruggianen begaan de dwaasheid, Maria's erfschuld op Jezus te laten overgaan.

De eerste vraag loopt over Jezus' intrede in de wereld. Hoe is Jezus in de wereld gekomen?

Alle richtingen zijn het daurover eens: proiit ex utero. Maar nu krijgen wij verschillende quaesties:

1<sup>o</sup> De porta clausa der Roomsche Kerk, cf. Ezech. 44 : 2 (volgens de Vulgata). Haec porta clausa erit. De Roomsche Kerk zegt: dit ziet op de vagina Mariae en wil zeggen, dat de maagdelijkheid van Maria niet is weggenomen door de geboorte van Jezus, maar dat de Heere, evenals door de gesloten deuren, zoo ook door de gesloten vagina in de wereld zou zijn uitgegaan.

In Ezech. 46 : 1, 2 leest men van deze zelfde porta, dat zij op de Sabbathdagen en op den dag van de nieuwe maan zal geopend zijn; hier lezen wij dus de toelichting van Ezech. 44; deze porta non clausa erit in aeternum, op den dag van de heerlijkheid des Heeren zal ze open zijn, en zal de Heere er door in en uitgaan. De Roomsche voorstelling leidt tot gedachten, een theoloog onwaardig.

Ezech. 44 : 2 mag zonder twijfel op de geboorte des Heeren toegepast, maar alleen per analogiam. Dan vinden wij hier uitgesproken, dat de plaats, waar de Heere doorging, een heilige plaats is en dat het daarom niet voegde een vrouwe als Maria wederom te doen baren. Wil men deze plaats dus aanvoeren als een bewijs, dat Maria geen omgang meer gehad heeft met Jozef, dan is dit goed en in overeenstemming met de Gereformeerde Theologie. Want veel zijn er enkele Geref. Theologen (vooral echter de Neo-Kohlbruggianen), die uit reactie tegen Rome en voornamelijk met beroep op het ἀδελφοί zich voor het tegenovergestelde gevoelen verklaarden, maar de meer gewijde Theologen hebben geoordeeld, dat ex dignitate de exegese van ἀδελφοί als vleeschelijke broeders niet

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

mocht toegelaten: zij vatten ἀδελφοί op of als voorkinderen van Jozef (die volgens de sage reeds een bejaard man was, toen hij met Maria huwde) of als bloedverwanten van Jezus in de rechte linie.

2<sup>o</sup> Heeft Maria barensweeën gekend?

De Roomsche Kerk en de Anabaptisten loochenen dit, en maken Maria eenvoudig tot een baker. De Gereformeerden antwoordden: dat alle steunpunt in de Schrift daarvoor ontbreekt; dat integendeel volgens Gods Woord de algemeene regel was: „een vrouwe zal met smarte kinderen baren“.

De Roomsche Kerk beriep zich wel op het feit, dat Maria zelf het kindeke in doeken wond en in de kribbe legde, maar de onzen verwezen naar hetgeen Pua en Sifra tot Pharao zeiden van de Hebreeuwse vrouwen (Ex. 1 : 19) en voorts naar hetgeen Jezus zelf sprak Joh. 16 : 21: γυνή, ὅταν τίκτη λίπην ἔξει, en eindelijk naar Luc. 2 : 23, waar Ex. 13 : 2 en Lev. 12 : 8 worden aangehaald en waar deze reinigingsofferanden gezegd worden gebracht te zijn door Maria als verplicht, en voor Jezus de offerande der lossing, gelijk voor al wat כָּל־רַחֵם פֶּטֶר פֶּטֶר was.

Deze geheele aanhaling nu en vooral het met name noemen van כָּל־רַחֵם פֶּטֶר zou geen zin hebben, indien Maria zich bewust was, dat zij Jezus niet op de gewone wijze, maar per portam clausam et sine doloribus geboort had.

Tewijl ten slotte Luc. 2 : 22 en 23 gezegd wordt, dat de dagen harer reiniging vervuld waren, zoodat ook de effusio sanguinis bij Maria bij de geboorte van Jezus moet ondersteld.

3<sup>o</sup> Is Jezus in utero gegroeid of niet?

De Roomsche Kerk en enkele Geref. hebben beweerd: „Neen, Christus is in eens zoo geweest“. Hoe kwam men hiertoe? — Men zeide, dat de moles informis Christus niet voegt. Men had n.l. vroeger deze physiologische voorstelling, dat bij de conceptie het semen virile met het orulum feminae zich vermengde en zoo een moles informis ontstond, waarin eerst op den veertigsten dag de forma humana werd ingedrukt en waarmede zich dan de anima vereenigde. En nu vroeg men, of het niet de waardigheid van Christus (hier actief genomen) overeenkwam, zich eerst zulk een ongevormden klomp (Ps. 139) te bereiden en daarna op dien klomp de forma humana in te drukken. Men verstaat het „ongevormde klomp“ van Ps. 139 echter verkeerd: „ongevormde klomp“ beteekent daar een „nog niet ontkiemde vorm“ — evenals een plant in kiem nog niet de plantenform vertoont en daarom ook een zaadkorrel een „ongevormde klomp“ zou kunnen heten. Hiermede is dit bezwaar reeds weerlegt; het berustte op eene mechanische oprutting van de conceptie. Tegenwoordig is het niet meer quaestieus, of reeds in den kiem alle elementen van het latere organisme aanwezig zijn; bij de ontvangenis is dus het gehele organisme er. — Waar er παραοπισ; was na de geboorte, is deze ook vóór de geboorte te stellen. De dracht van 9 maanden berestigt dit. De woorden: „als de dagen vervuld waren,

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

dat zij baren zou", laten geen andere explicatie toe, dan dat de gewone tijd verloopen was.

4<sup>o</sup> De ontvangenis uit den Heiligen Geest.

Eerst een enkel woord over de *immaculata conceptio Mariae*. Uytgaande van de voorstelling: door de geboorte uit bloed en sperma wordt de zonde overgebracht, kwam men tot de gevolgtrekking: is Jezus dus uit een *ovulum Mariae* geboren, dan moet zij aan Hem de erfsmet hebben meegedeeld, en om daaraan nu te ontkomen, wordt Maria heilig verklaard. Haar moeder heeft haar rein ontvangen.

Hiermee doet Rome overtollige moeite. Want kon Maria *immaculata* ontvangen zijn uit een zondige moeder, dan was dat voor Jezus evenzeer mogelijk. Het is dus geen argument voor Jezus' zondeloosheid, maar dient alleen om Maria te verhoogen. Wilde men het mysterie oplossen, dan moest men tot op Eva doorgaan en verklaren, dat alle voorouders van Jezus *immaculate* ontvangen waren. Daarentegen kan de Heere God Maria *immaculata* doen ontvangen, dan kan Hij dit ook bij Jezus doen en is geheel dit argument overbodig.

Komen wij nu tot de conceptie zelf, dan staat vast:

1<sup>o</sup> dat er geen *anima traduc* is (alle Lehnsatzen uit de *Anthropologie* moeten hier zuiver gereformeerd worden vastgehouden).

2<sup>o</sup> dat het *peccatum originale* geen materie is, dat als gifstof in het bloed overgaat (cf. den *locus de Peccato*).

3<sup>o</sup> dat het *peccatum originale* een gevolg is van den *reatus hereditarius* (en niet omgekeerd).

Hoe hebben wij ons nu de afscheiding van de zonde bij Christus aannemen van de menschelijke natuur te verklaren?

De Schrift verklaart dit door te zeggen tot Maria, „dat de Heilige Geest over haar komen en de kracht des Allerhoogsten haar overschaduenen zou" en duidt hiermede aan het intreden van een goddelijken factor. Bij het ontrangen van Maria had een wonder plaats, evenals bij de ontrangen van Izaak, hoewel het daar iets anders was. Bij Izaak was het een herstellen van den verstorven levensfactor in man en vrouw: in Maria openbaarde het wonder zich in de negatie van den factor *virilis* en het daarbij optreden van de *ἐκείνου τοῦ Ἱψίστου*.

Die *homonatuurlijke* factor heeft n.l. volgens de Schrift een breed effect:

1<sup>o</sup> om de aanneming der menschelijke natuur uit Maria voor den Logos mogelijk te maken.

2<sup>o</sup> om de afscheiding van het onheilige uit Maria tot stand te brengen.

Op de eerste vraag, hoe de Heilige Geest de aanneming van de menschelijke natuur uit Maria heeft mogelijk gemaakt, zullen wij niet nader ingaan. Het is een zuiver *physiologisch* vraagstuk. Zelfs nu is het den *physiologen* nog niet mogelijk te zeggen, hoe de mannelijke en vrouwelijke factor samenwerken bij het tot stand komen van het embryo. Met name is de vraag onbeantwoord, in hoeverre de vrouw bij het voortbrengen van een kind aan de formatie deel-

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

neemt; of zij alleen voedende of ook constituërende elementen aanbrengt. Waar de physiologie niets betrouwbaars leert en de H. S. geheel hierover zwijgt, kunnen wij niet nagaan (en is het wellicht nooit op te lossen) hoe de H. Geest dit wonderbare tot stand bracht. — In elk geval is het een metaphysisch — geen theologisch — vraagstuk.

Geheel anders is het met de tweede vraag, hoe door de *ἐπιστάσις* des Allerhoogsten de afscheiding der zonde tot stand kwam.

Op die vraag kan tweërlei geantwoord:

Vooreerst dat de overgang van de zonde van zondaar op zondaar in de H. S. alleen geleerd wordt als overgaande op het individu. In dit geval echter waar wij niet te doen hebben met een menschelijk individu, maar met den Logos, die de menschelijke natuur aannam, moet iets anders hebben plaats gehad dan bij de gewone verwekking van een kind. Gewoonlijk dragen de zonden der kinderen het karakter van de zonden hunner ouders; niet het algemeene, maar het gespecialiseerde karakter der zonde erft dus over. Waar wij nu bij den Heere Jezus niet te doen hebben met een menschelijk individu, maar met de aanneming van de menschelijke natuur door een praëxistenten persoon, verradt ook deze overerving.

Daarop echter kan de *κατάρασις* van Maria niet zien, want dit verklaart alleen, waarom de erfsmet ontbrak. Om de *κατάρασις* Mariae te verstaan, moeten wij teruggaan op de vraag, hoe de menschelijke natuur de continuïteit van haar eigen substantie handhaaft. De menschelijke natuur is één in Adam en in Christus. Niet de individuen, maar de menschelijke natuur zelf is verdorren; zij heeft haar goddelijke energie verloren en kreeg een zondige daarvoor in de plaats. Hoe heeft nu de continuïteit daarvan plaats?

De Melanchthonianen en deels ook de Roomschen zochten dit te verklaren door het negatieve begrip der zonde. Zij zeiden zooals ook nu de Neo-Kohlbruggianen en Böhl: de zonde is alleen *carentia justitiae*. Om daartoe te geraken, moeten zij de *justitia originalis* aantasten en het voorstellen als was de mensch oorspronkelijk een *neutrum*, *anceps quid*, hebbende *puris naturalia*, terwijl nu aan dien mensch gegeven was de *justitia originalis* als een *donum superadditum*, de zondal bestond dan in het afstooten van die *justitia originalis*. En om die theorie nu in overeenstemming met de Schrift te brengen, zegt men, dat het Beeld Gods juist in de *justitia originalis* bestaan heeft, die het afschijnsel van Christus was.

Zoo loopt alles juist. Adam viel en raakte de *justitia originalis* kwijt; zonde is dus *carentia justitiae*. Bij allen, uit Adam geboren, gebeurt dit, dat God de *justitia originalis* onthoudt; erfzonde is dus alleen onthouding van Gods zijde; God deelt voor straf de *justitia originalis* niet meer mee. De zondaar houdt nu niets meer over dan de *puris naturalia*. Dan kan men ook zeggen: met Christus gebeurde precies 't zelfde als met ons: Hij werd in *puris naturalibus* geboren; Hij was zondaar evenals wij, want er was in Hem *carentia justitiae originalis*. Maar eigenlijk: ook weer niet zondaar, want direct na de geboorte

*Collegé-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

werd deze *caerentia* door een donum *Spiritus Sancti* aangeruld. Feitelijk komt het dus hier op neer: Jezus Christus is eigenlijk als zondaar geboren; en de kracht hiervan wordt gebroken door te zeggen: wij zijn geen van allen als zondaar geboren, want erfzonde is alleen onthouding van *justitia originalis*.

Vandaar dat Böhrl e. s. opkomt tegen den *απαγορευτος*; van Maria, want die *ακαταραγτος*, zegt hij, gaat uit van de meening, dat de zonde een tastbare smetstof is en dat nu de H. Geest tusschenbeide moet komen om den overgang daarvan te beletten.

Nu is alles logisch juist. Alleen — men komt tot het resultaat, dat men de zondeeloosheid van Jezus niet redt dan door de zonde van den zondaar te negeren. De wedergeboren en onwedergeboren mensch verschillen in niets, alleen bij den eerste komt er uitwendig de *justitia originalis* bij. Men vernietigt dus het wezen der zonde, door haar alleen tot *caerentia justitiae* te maken. In platte, ruwe personen leidt dit tot vreeselijke uitingen; de hoererij is geen zonde; zij is goed, want dan leert een kind van God des te beter bidden. Dat alles is het gevolg van de leer, dat de mensch in *puris naturalibus* geschapen is met de *justitia* als *accessoir* goed. De menschelijke natuur wordt vernietigd, zij wordt een neutrum zonder zedelijk wezen in zich.

Deze dwaling verwoest dus alles en eindigt met den grootsten zondaar een gerechtige te maken.

Daarom hebben de Gereformeerden van Melancthon af op het geraar daarvan gezeten: al zulke voorstellingen ernstig getrudd en vooral geraarschurd tegen enkele uitdrukkingen van Luther in zijn verklaring van den Galatenbrief, n.l. „dat Christus „zondaar“ voor ons gemaakt is“ en andere. Christus is voor ons „tot zonde“ gemaakt, niet tot „zondaar“; van de zondaren was Hij afgescheiden.

Onze vaders dan hebben geleerd, dat de *justitia originalis* inklerend in ons geschapen was, niet als *supranatureel* goed, maar als gave Gods, die met het wezen van den mensch samenhangt. Waar nu in den zonderal de positieve in negatieve krachten onstaan, en de *justitia originalis* niet iets *accessoirs*, maar een hebbelijkheid is, wordt deze *habitus ad bonum* bij den zondaar een *habitus ad malum*, en vandaar is hij geneigd God en zijn nuaste te haten; dat drukt de energie der zonde uit.

Nu komen wij tot de vraag; waarin schuilt die energie van de zonde? Niet in 't vleesch alleen; niet in de ziel alleen, maar in een inklerenden *habitus* van ziel en lichaam beide, zoodat elke energie van ziel en lichaam ten booze werkt.

De overgang van deze energie van vader en moeder op het kind ligt dus niet in eenigen overgang van het semen; maar in den *habitus*, dien het menschelijk wezen ontring, dat uit dat semen ontstaat. De declarering daarvan geschiedt, wanneer God de ziel schept en, omdat zij schuldig is in Adam, haar straft met ze te laten komen zonder *justitia originalis* in een tot zonde gedisponeerd lichaam.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Vraagt men nu, hoe deze habitus van vader op kind overgaat, dan is hier tweërlei geheimenis:

1<sup>o</sup> in actu coïtus;

2<sup>o</sup> in habitu organismi.

In 1<sup>o</sup> zoover als de opwekking van hartstocht van zelf den persoon een *ααριζος*, niet-heilig karakter geeft.

In 2<sup>o</sup> zoover de habitus van het eigen leren naar ziel en lichaam op voor ons onverklaarbare wijze bij de afzetting van een nieuw organisme door het organisme der ouders wordt meegeleeld. Waaruit dus volgt, dat alle vleesch en bloed en wil en verstand (alle somatische en psychische vermogens) een inclinatie in zich hebben, om op zich zelf verkeerd te werken en op elkander een verkeerden invloed uit te oefenen.

Nu zien wij, dat God hier de actus coïtus voorkomen en alle zondige opwekking geheel afgesneden heeft. Bij de conceptie van Jezus was geen opwekking van vleeschelijke begeerten. Integendeel, bij Maria was een geheiligde stemming.

De invloed van ons op andere personen is op sommige oogenblikken reiner en heiliger dan op andere oogenblikken. Als God ons in zijn tente trekt en losmaakt van de zonde en er veel gebed en vasten is — en wij ontmoeten dan iemand, dan laten wij een indruk na, die heiligend werkt. Maar omgekeerd, als wij dagen hebben van zondige hartstochten, van overgegevenheid aan de booze lusten des vleesches, en wij ontmoeten dan iemand, dan spat er zoo licht iets van ons onheilig vuur over op dien ander.

En wat nu plaats heeft bij geenen omgang, geschiedt nog veel sterker bij het voortkomen van den een uit den ander. Wanneer wij nu zien, dat in Maria de reinste opwekkingen, de heiligste levensuitingen en werkingen van den H. Geest machtig waren, dan roelen wij, dat de invloeden, die toen van Maria uitgingen, niet ontreinigend maar heiligend waren.

Uit den aard der zaak is de invloed, die van ons ik uitgaat op een ander, een uiting van wil, verstand, vleesch en bloed, van onze gansche apparitie (een mensch met een sterken wil, maar zonder oog geeft niets); de indruk is eenheitlich; gelijktijdig van den geheelen persoon. Daarom maakt ook een wedergeborene, een gansch anderen indruk, dan een niet herborene. Nu is de invloed van vader en moeder op het kind in de geboorte zeer sterk; zelfs vindt men in het kind gewoonlijk een nabloeijing van hetgeen in vader en moeder zat. Ook daar is de overgang dus onder controle van den Heiligen Geest. En waar de H. Geest nu reeds bij een gewoon kind den overgang zoo kan controleeren, dat uit diep zondige ouders soms een kind met reine levensopvatting geteeld wordt, daar hebben wij in dit verschijnsel een analogon voor wat hier metaphysisch is ingetreden, n.l. een daad van den H. Geest, waardoor de habitus organismi niet alleen omgezet is in neutrum, maar omgezet is in positieve bonitas. Het kan niet zijn een opheffing van de zondige energie door energie-loosheid, maar moet zijn een mededeeling van goede energie.

Wij krijgen dus:

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

1<sup>o</sup> absolutie van hartstocht in actu cõitus;

2<sup>o</sup> het beletten van den oeteryang van den zondigen habitus organismi;

3<sup>o</sup> de mededeling van de iustitia originalis, evenzoo plaats had in 't Paradijs.

Wanneer wij dit zoo nagaan, dan hebben wij de ἐπιωρίσις wel niet uitgelegd, maar toch door analoge momenten aangevozen, waar de metaphysische werking moet zijn ingetreden, om de καθάρσις te doen plaats vinden.

Recapitulerende krijgen wij derhalve:

a. Het subject van den Middelaar was niet in Adam's leden, maar eeuwig in de hemelen. Hij viel dus niet in Adam, omdat Hij niet in Adam was. Dientengevolge beliep Hij geen erfschuld. En oermits de erfzonde den mensch alleen als straffe naar Gods rechtvaardig oordeel van wege de erfschuld overkomt, bleef dus ook de erfzonde bij Hem uit.

b. Het in aanraking komen van de rein door God geschapen ziel met de zonde hangt samen met de vorming van het persoonlijk karakter, gelijk dit blijkt uit de gelijksoortigheid van karaktertrekken bij de verschillende individuen van eenzelfde familie, geslacht en volk. Oermits nu Jezus nooit als persoon gevormd is en geen menschelijken persoon, maar slechts de natura humana aannam, zijnde Hij reeds van eeuwigheid persoon, zoo ontbrekt hier het in aanraking komen met de zonde.

c. Indien, gelijk te vermoeden valt en uit de Levitische onreinheid van den bijslaap en de baring mag besloten worden, de impressio peccati met de centrale prikkeling van den menschelijken hartstocht in de generatie en conceptie samenhangt, komt ook deze impressio bij den Messias „a Spiritu conceptum“ te verrallen.

d. Bij deze in den aard van 's Middelaars wezen gegronde exceptiën, komt bij eene borenatuurlijke inwerking des H. Geestes op de persoon van Maria in het oogenblik van hare conceptie en gedurende hare dracht, zoodat alle werking der oude natuur in haar ten onder werd gehouden en de werkingen van haar persoon uitgaande voort werden gebracht door het motief van den H. Geest, inwerkende eerst op haar ziel en door haar ziel op het lichaam.

e. Deze ἐπιωρίσις τὸς Ἰησούχριστος Ἄγιου had borenadient ook een uitwerking op het uitwendig materiële van Maria's bloed in gelijken zin, als waarin de H. Geest bij den aanvang der Schepping op die materiële Schepping inwerkte Gen. 1 : 2.

f. De richting ten kwade, die de levensenergie der menschelijke natuur zoo naar ziel als naar lichaam vcrkegen had door den val, is bij de uanwening dezer natuur door den tweeden Persoon in de Drieëuhheid een beslist — onder de inwerking van den H. Geest — ten goede omgezet, als zij in het Paradijs onder de inwerking van Satan omgezet wierd ten kwade.

g. Deze omzetting was niet mogelijk bij een mensch als Maria, die onder de erfschuld lag en dientengevolge naar Gods rechtvaardig oordeel de menschelijke natuur niet anders dan in hare omgezette werking kon ontrungen, maar was noodzakelijk bij Hem, die, van erfschuld vrij, zelf God was en alzoo, wat zijne essentia betrof, niet met de onheilighheid in aanraking kon komen.



### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

En nu het laatste punt, n.l.: deze geboorte mag niet genomen als essentiël, maar moet genomen contingent. De humana natura behoort niet tot het wezen van den Logos; hij moest haar alleen aanuemen om als Verlosser op te treden.

Dun Scotus en andere Scholastieken, onder de Lutherischen Osiander, de Engelsche vrijgeesten in den tijd van Ouden en gelijktijdig in Duitschland de Theosophen leerden anders. Van de Deutsche Theosophen kwam hun gevoelen bij de Hernhutters; zoo bij Schleiermacher en is toen door de Vermittlungstheologie in bijna alle godgeleerde werken, die sedert 1823 zijn uitgegeven, gedrongen, uitgenomen de Gereformeerde schrijvers, die zich slechts zwak daar tegen verzetten.

Erst was het een ketterij; was het hoofdmoment een dwaling, en wel omtrent het raadsbesluit Gods. Maar toen is daarnaast de pantheïstische theosophie opgestaan met haar bewering: God en mensch zijn eigenlijk één. God is een groot mensch ( $\mu\alpha\kappa\rho\alpha\rho\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ), de mensch een kleine God ( $\mu\iota\kappa\rho\alpha\theta\rho\omicron\varsigma$ ). Beweegt men zich op die lijn, dan is de zonde niet (gelijk in werkelijkheid) een incident, een val, maar een ontwikkelingsschakel in het zedelijk proces der menschheid; dan is Christus niet een ingrijpen om der zonde wil, maar slechts de reedsceering van het pantheïsme.

Zoo ontstond de tegenwoordig algemeene opinie: Christus zou mensch geworden zijn ook zonder den val.

Hier is een even gevaarlijke klip als bij het Neo-Kohlbruggianisme.

Het transcendentale karakter van al deze stukken wordt door de Vermittlungstheologie geloofend; het gelyk is, dat zij hier niet kan blijven staan en alle transcendentie op zij moet zetten. Terwijl men eerst leerde: Christus kwam om de zonde, maar zou ook zonder de zonde gekomen zijn, werd het nu reeds: Christus kwam niet om de zonde, maar om ons te verlossen van onze inbeelding van zonde. Fichte bracht door zijn ik-theorie het geheele begrip van zonde over in de ideënwêreld. Nog zingt men met luider stem: „Christus is onze Verlosser“, maar niet omdat Hij onze zonden verzoende, want er is nooit zonde geweest, maar omdat Hij ons de waarheid mededeelde, dat wij verkeerd dachten over unseren Vader in den hemel, als zou Hij op ons, zijne opgroeiende kinderen, vertoornd zijn. Dan is er nog wel een gevoel van schuld, maar alleen hierover, dat wij dien trouwen en liefderijken Vader zoo miskend hebben; een gevoel van schuld hierover, dat wij schuld hadden gevoeld. Ziedaar wat de ethische theologen als Ritschl e. a. van de verzoening door Christus' bloed te recht brengen!

In Calvyn's *Institutie Lib. II Cap. 12 § 4* lezen wij, hoe hij dit gevoelen reeds bestreden heeft tegenover Osiander en de Scotisten: „Wie dit alles met behoorlijke naarstigheit overweegt, zal lichtelijk de onbestemde inbeeldingen afwerpen, die de lichtraardige en naar nieuwigheid staande geesten wegrukken, zooals deze: Christus, al was er geene behoefte aan een middel om het menschelijk geslacht te verlossen, zou nochtans mensch geworden zijn. Ik beken wel, dat Hij bij den eersten aanvang der Schopping, en toen de staat der natuur nog onbedorven was, is gesteld tot een Hoofd der engelen en menschen, waarom

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Hij door Paulus (Col. 1 : 15) genoemd wordt de Eerstgeborene van alle schepselen; maar, daar de gansche Schrift roept, dat Hij met ons vleesch is bekleed geworden om ons tot eenen Verlosser te worden, zoo is het al te lichtvaardig, eene andere reden of een ander oogmerk: Zijner menschwording te versieren. . . . De Schrift wijst alom geen ander einde aan, waarom de Zoon Gods ons vleesch heeft willen aannemen en dit gebod van den Vader heeft ontrangen, dan opdat Hij een offer zou worden, om ons met den Vader te verzoenen.<sup>h</sup>

Cateyn wijst ons hier den eenig goeden weg. Deze quaestie moet vóór en door de H. Schrift uitgemaakt.

Zie nu wat de Schrift zegt in Matth. 1 : 21; niet „de Blüte der Menschheit aus zu bringen“, maar alleen verlossing van zondaren is het doel van zijn komst.

Eenzoo Luc. 1 : 68—70: „Hij komt om zijn volk te verlossen.“ Cf. Matth. 18 : 11 en 20 : 28.

Uit I Petri 1 : 18—20 — waar de lamsgestalte. (cf. Jes. 53,) op den lijdenden Christus wijst — blijkt, dat Hij niet alleen kwam om te verlossen, maar daartoe reeds in den eeuwigen Raad voorbereid was.

Joh. 3 : 16: „Ira, het doel is alleen redding. Gal. 4 : 4, 5; I Joh. 3 : 8. Geheel de profetie van den lijdenden Messias, Ps. 22, 44, Jes. 53, Zach. 13 en 9, altijd is het beeld van den komenden Messias een Verlosser.

Dit staat dus vast: Overal, waar over het dod van Jezus' komst in de Schrift gesproken wordt, wordt dit altijd in rapport genomen met de zonde.

Maar, zal men zeggen, het argumentum e silentio is geen bewijs. Uit het feit, dat Christus, nu de zonde er eenmaal was, gekomen is om van die zonde te verlossen, kunt gij geen bewijs afleiden, dat Hij niet zou gekomen zijn als er geen zonde geweest was.

Doch dan luidt ons antwoord: *Affirmanti incumbit probatio*; dan moet gij uw stelling maar uit de Schrift bewijzen. Wij bewijzen, dat Hij nu gekomen is om van zonde te verlossen; dat legt aan u de plicht op om te bewijzen, dat Hij zonder zonde toch zou gekomen zijn.

Nu beroept de tegenpartij zich op Ef. 1 : 3 en Col. 1 : 15.

Hun exegese van Ef. 1 : 3 houdt in, dat reeds in den hemel vóór de vleeschwording buiten alle zonde om Christus voor ons bestemd was als Incarnandus. Om dit hieruit te halen, moet men ἐκέξιστο van vers 4 verkeerd vertalen; n.l. dat alle menschen vóór en buiten en zonder de zonde in Christus uitverkoren waren. Dit is echter een totale vernietiging van het schriftuurlijke begrip van electio; ἐκέξιστο wil zeggen, dat men een deel aannemt en een deel verwierpt en toont dus duidelijk het rapport aan met de zonde. Wil men ἐκέξιστο in on-schriftuurlijken zin opratten, dan behoeren wij ons niet te verdedigen.

Meer kracht heeft Col. 1 : 15, waar gehandeld wordt over Christus als Scheppingsmiddelbaar. Er staat echter bij, dat Christus „hoofd is van de engelen“, en dit ontnemt alle kracht aan het bewijs. Want kon Christus hoofd der engelen zijn zonder de engelennatuur te hebben aangenomen, dan behoeft Hij

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

ook niet, om hoofd der menschen te zijn, zelf mensch te worden. Beide zijn toch parallel. Bovendien — dan zou het begrip van hoofd der engelen dat van hoofd der menschen uitsluiten, of Christus moest beide naturen tegelijk aan-nemen en behouden, quod absurdum.

Wil echter „hoofd“ der engelen hier zeggen, dat Hij als tweede persoon het principium formans was van al 't geschapene en zoo ook het oeconomisch hoofd der engelen, dan ligt in „hoofd der menschen“ ook geenszins de incarnatie op-gesloten.

Men vraagt verder, of dan, in het geral dat er geen zonde was gekomen, Christus niet het hoofd der Kerk zou geweest zijn? — Ons antwoord luidt: dan zou er geen Kerk geweest zijn. Ecclesia wil juist zeggen: evocati e multi-tudine perditorum; dan zou de geheele menschheid God hebben gediend en er dus geen Kerk, d. w. z. geen saamvergadering der geloorigen, bestaan hebben; dan zou Christus niet het hoofd der gezaligden, maar der zaligen geweest zijn als Scheppingsmiddelbaar.

De stand der quaestie is dus:

1<sup>o</sup> uit de Schrift is geen één plaats aan te roeren, dat Christus mensch zou geworden zijn zonder de zonde.

2<sup>o</sup> overal, waar gesproken wordt over het doel van Jezus' komst, heet dit: „de verlossing van zondaren.“

3<sup>o</sup> dat Hij om deze reden kwam, is niet accidentiël, maar reeds in de βουλή πρὸ καταβολῆς κόσμου vastgesteld. Nog dieper te gaan en te willen redeneeren, alsof de βουλή er niet was, is goddeloos en zonde. Die βουλή is de grens, waartoe wij mogen komen; de verborgene dingen zijn voor den Heere onzen God. Achter dat Raadsbesluit terug te willen gaan, is zonde — een zonde, die naar Gods rechtraardig oordeel vaak met krankzinnigheid gestraft wordt.

## § 7. De Unio Naturarum.

*Vooraf een woord ter inleiding!*

*Nadat eenmaal in den Christologischen strijd van de Christelijke Kerk der drie eerste eeuwen de eerste Kerk zegerierend en verhelderd in haar bewustzijn uit die machtige worsteling was te voorschijn getreden, heeft zij van toen af een nog machtiger worsteling moeten doorstaan. Was de eerste worsteling om wel en krachtig te maintainceren de goddelijke en menschelijke natuur van den Heere en beurtelings de opinie te bestrijden, dat Hij bloot creatuur of de Vader zelf was — daarmede waren wel de twee termen gevonden, die strekken moesten ter oplossing van het probleem, maar niet de oplossing zelf. Toen is de groote kanker in de Kerk gebroken door Nestorius; in hem moet daarom elke goede beschouwing van den Christus haar uitgangspunt nemen.*

*Wij hebben nu niet meer te rekenen met Petropassianen, Ebionieten en Arianen. Neen, de eigenlijke strijd, die nog nooit ten rolle is aytgestreden; de draad van het probleem, waaraan altijd moet roortgesponnen; waaraan de Hervorming roortspoon en waardoor nog geheel de theologische strijd beheerscht wordt — is de strijd van Nestorius.*

*Hoe?*

*Nestorius ontweek het Arianisme en gaf toe: Christus is God.*

*Hij ontweek het Patropassianisme door te zeggen: Christus is de tweede Persoon.*

*Hij ontweek het Ebionitisme door de Godheid van Christus zoo ten colle te belijden, dat er niets tegen te zeggen was.*

*Hij ontweek het Apollinarisme, door Christus' menschelijke ziel te erkennen.*

*Maar de font van Nestorius lag hierin, dat hij den Logos zich liet vereenigen met een mensch. Er bestond — zoo leerde hij — een tweede persoon; er werd een menschenpersoon door God geereerd en nu werden die beide te samen vereenigd.*

*Dat is daarom de diepe grondfont, de scheur in het Christologische dogma, omdat Nestorius zoo niet alleen de Nestoriaansche dwaling in de wereld hielp, maar ook aansprakelijk werd voor de Eutychiaansche, Monophysitische en Monothetische dwalingen.*

*Immers de eenzijdigheden, waarin Eutyches, de Monophysieten en Monothetelen en later de Lutherschen (met hun leer der  $\alpha\tau\omicron\chi\omega\omicron\mu\omicron\sigma\iota\varsigma$ ) vervallen zijn, zijn alle reactie tegen Nestorius' zonde; pogingen om de ketterij van Nestorius te boren te komen; reactiën die wederom peccant per excessum. Zoo ligt de wortel van geheel het Christologisch verval, waarin wij nu met de Ethischen*

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

en Vermittlungstheologen te tobben hebben, reeds hierin verborgen. Het is dus noodig, die Nestoriaansche ketterij en alles, wat daarin ligt, goed in te zien.

Wanneer men den menschelijken en den goddelijken persoon zich laat vereenigen, dan is men weer terug uit de heerlijkheid van Israël in de heidensehe gedachtenwereld. En alle dwaling daartegenover, ook die der Luthersche *περιουσις*, is eveneens niets anders geweest dan een innemen van heidensehe denkbeelden in het mysterie der Christelijke waarheid.

Bij de Heidenen heeft men n.l. enerzijds het monstrum of de mechanische combinatie en anderzijds de pantheïstische *συνοσις*.

Het monstrum is de voorstelling van een dier, dat half tijger, half vogel is; de voorstelling van een visch, die visch van onderen en mensch van boven is; hetzelfde vinden wij in de *ἡμίθεοι*, die half god, half mensch zijn.

Bij dat monstrum is de formule altijd:  $a = \frac{1}{2} (a + b)$ ; d. w. z. ik krijg altijd a en b, die samengeroeyd worden, zoodat elk slechts de helft krijgt. Op Christus overgebracht, geeft dit:

a. is de goddelijke natuur.

b. is de menschelijke natuur.

Christus is dus  $\frac{1}{2} (a + b)$ .

a en b zijn twee heterogene elementen; roeg ik die te samen, dan krijg ik a + b; de formule voor het wezen van een monstrum is dus a + b. Maar als zulk een monstrum spreekt, d.w.z. handelt als mensch, dan spreekt  $\frac{1}{2} (a + b)$ , dus de mensch; zwermt het als visch, dan zwermt  $\frac{1}{2} (a + b)$ , dus de visch. Als de Centauren op paardenpooten loopen, dan rent het paard; als zij spreken, spreekt de menschenhelft. Ik krijg dus twee elementen en elke actie van die twee elementen onderling gescheiden.

Op Christus overgebracht, krijg ik dus: wat de mensch Christus Jezus doet is  $\frac{1}{2} (a + b)$  en wat de Zone Gods doet is evenzeer  $\frac{1}{2} (a + b)$ .

Waar de Heidenwereld het monstrum geleverd heeft, bood zij tevens de correctie daarvan in de metamorphose, wat de opheffing is van de grenslijn tusschen de wezens, het laten overgaan van het ene wezen in het andere. Terwijl, waar de metamorphose slechts een tijdelijke correctie oplevert, het Boedhisme met zijn zielsverhuizing de *innuatio*, de inzwemming der wezens in elkander, permanent maakt.

Die twee gedachten nu van monstrum en metamorphose liggen in het Polytheïsme en Pantheïsme paganistisch bevrindt. Het Polytheïsme staat tegenover het Pantheïsme, maar ook het Polytheïsme postuleert het Pantheïsme en het Pantheïsme het Polytheïsme. Men vindt dan ook bij alle polytheïstische godsdiensten, als zij tot ontwikkeling komen, een sublimering door de Theogonie in één oppersten God. Er wordt een hoogere eenheid gezocht; zoodra dit streven er is, veranderen de vele goden van gedaante en worden openbaringen van eenzelfde goddelijke macht.

Waar de polytheïstische gedachte gegeven is, daar wordt de deeling van 't creatuurlijke op het goddelijke overgebracht, en gelijk hier op aarde de mensch

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

naast het dier en het dier naast de plant staat, zoo wordt Mercurius naast Apollo gezet, terwijl er overigens tusschen hen geen verband bestaat. Ik krijg dus in de godenwereld  $\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$  καὶ  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$  en daaruit wordt de noodzakelijkheid geboren van een  $\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$  καὶ  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$  tusschen God en de menschenwereld. Men verkrijgt dit op de volgende wijze: Als ik het goddelijke wezen differenzieren wil, dan krijg ik één God, die boven den andere staat;  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$  καὶ  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ ; kan ik niet differenzieren, of ik krijg een meerderheid en een minderheid. Dan krijg ik dus één hoogste en één laagste God: nu kan dit niet, dan door den hoogsten God 't verst af van den mensch en den laagsten God 't dichtst bij den mensch te brengen. Immers, in de absolute idée van God is geen verschil te brengen. De lagere God nadert de menschelijke natuur; en aangezien in de menschelijke ook weer is  $\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$  καὶ  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ , zoo naderen de hoogststaande menschen en de laagststaande goden elkander zeer naar en gaan zij eindelijk in elkander over; daar krijg ik dan de  $\gamma\acute{\upsilon}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ .

Op deze wijze is in de Heidenwereld de samenvoeging van  $\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$  καὶ  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$  gegeven in het Polytheïsme en in de metamorphose met Pantheïstischen achtergrond.

Die twee manieren vinden wij terug op Christelijk gebied: Nestorius bracht het Polytheïsme en Eutyches, de Monothelieten en Monophysieten de Metamorphose in de Kerk binnen. Nestorius postuleert dus Eutyches evenals het Polytheïsme het Pantheïsme.

Terwijl in die twee richtingen twee paganitische inschrijvingen in het Christelijk mysterie hebben plaats gehad, verwoesten zij het Christendom. Vandaar dat de Duitsche theologie modern werd en eindigt met puur paganitisch te worden. De Luthersche Confessie kan zich niet zuiver ontwikkelen, of zij eindigt met zuiver heidensch te zijn. Dat kan niet anders. En de Gereformeerde theologen, die allen uit Duitschland de Schleiermacheriaansche denkbeelden in ons land overbrachten, staan met de Modernen principieel op één lijn. De Gereformeerde Kerk heeft daarom de roeping niet op het stuk der predestinatie, maar, op Christologisch terrein de zaak in den wortel aanrattende, het weer roer dit heilig mysterie op te nemen.

Luther was in den beginne Nestorian.

Om daarvan te ontkomen, verrieten de Luthersche theologen in het Eutychianisme.

Toen zijn de zuiver Gereformeerde theologen tegen hen opgekomen, die in de controovers met Luther de leer van dit ondoorgrondelijk mysterie nog verder hebben gebracht, dan tot dusverre op de groote conciliën het geval was geweest.

(Eerst hadden wij het over de *Deitas Christi*; daarna over de *natura humana*; nu over de *Unio duarum naturarum*. Deze titel is dus valsch, want te spreken van een *natura divina* is niet juist, gelijk wij in § 5 hebben aangehouden.

Toch laten wij dezen titel staan, omdat deze paragraaf eenmaal onder dezen vasten titel in alle Dogmatieken voorkomt.)

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Het uitgangspunt voor deze unio ligt in de *constitutio Mediatoris* en alzoo in het goddelijk Raadsbesluit, volgens enkele Godgeleerden berestigd door de *sponsio foederis patris*. Reeds van het besluit af was dus de tweede persoon Middelaar. Niet eerst van af de incarnatie. Dit Middelaarschap gaat oorspronkelijk of inchoative uit van Vader, Zoon en H. Geest, maar het komt terminative, d. i. volkomenlijk tot stand als een daad van den Zoon, die deels passieve als bewerkt door den Vader en den H. Geest, deels active door de *assumptio*, d. i. de aanneming van de menschelijke natuur, bij het werk der incarnatie verkeert. Als Zoon van God subject en relative in het bezit der goddelijke natuur zijnde, heeft Hij niet de goddelijke natuur, maar de concrete goddelijke natuur, gelijk Hij die bezat, door zijn subjectief bestaan in gemeenschap gebracht met de abstracte menschelijke natuur, zoodat Hij bleef die Hij was en wierd wat Hij niet was, n.l. Zoon des menschen.

Hierbij nu onderscheidt de Kerk tusschen de *materia*, de *forma* en de *effecta unionis*. De *materia unionis* was tweërlei: ten eerste de tweede persoon der Drieëenheid als bezitter van de Hem onveranderlijk eigene goddelijke natuur en anderzijds de menschelijke natuur in het afgetrokken, d. i. zonder eigen subjectief bestaan gedacht. De *forma* van deze unio is hypostatisch, d.w.z. dat de tweede persoon der Drieëenheid zelf onder de menschelijke natuur ging staan en ze droeg, zoodat Hij zelf haar bestand was. Vanwaar dat de rechtstreeksche unio niet bestaat tusschen natuur en natuur, maar tusschen het goddelijk subject en de menschelijke natuur, en slechts middellijk of zijdelings, *mediatum* door het subject van den tweeden Persoon de goddelijke natuur met de menschelijke in verband trad.

Diensvolgens mag zij noch met de unio *Trinitatis*, noch met de unio *creatorum et creaturam inter*, noch met de mystieke zielsvereeniging, noch met den band des huwelijks, noch met den band van ziel en lichaam, noch ook eindelijk met de mechanische vereeniging, die door verbinding, ineenmelting, ineenloeijing of overeenstemming ontstaat, worden verward. Zij is sui generis, geheel univoca en geen oogenblik mag het *ασυγχέτω; τε καὶ ἀτρέπτω;* of ook het *ἀδιασέτω; τε καὶ ἀχωρίστω;* der eerste concilien bij haar uitlegging uit het oog verloren worden.

*Effecta* dezer unio eindelijk zijn drieërlei:

1<sup>o</sup> *communicatio idiomatum*, d. i. dat beide de naturen en de eigenschappen van beide van het ééne zelfde subject en afzonderlijk en gemeenschappelijk kunnen worden uitgesproken;

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

2<sup>o</sup> de *communicatio charismatum*, bedoelende dat door de unio op bijzondere wijze door gaven des H. Geestes ook *ἐκ μέτρον* de hoogste menschelijke excellentie is meegeleefd en dat omgekeerd de aanbidding, die aan den tweeden Persoon der Drieënhed toekomt, als *adoratio* ook moet gegeven aan den Middelaar:

3<sup>o</sup> de *communicatio opotelesmatum*, wat zeggen wil, dat voor elke Middelaarsdaad wel elke der beide naturen hare eigene *ἐργετα* werken laat, maar dat het resultaat dezer *ἐργετα*, hetgeen tot stand komt, d. i. het *αποτέλεσμα*, gepresterd wordt door het beide naturen bezittende subject.

In de eerste plaats zullen wij de *forma unionis* bespreken, om de reeks van *uniones* toe te lichten. In de paragraaf is gezegd, dat de *forma* dezer unio was *ἐνωστικίζη*.

*Ἐνωστικίζη* komt van *ἐνώστια* en beteekent dus letterlijk „onderstaande“. Wanneer ik een aangekleede pop zich wil laten vertoonen, dan moet ik er een stok onder zetten; gaat die stok weg, dan valt de pop neer. Voor de menschelijke voorstelling moet er dus iets zijn wat ophoudt, wil iets zich vertoonen; zoo is het lichaam de *ἐνωστια*; de ophouder, de drager van mijn kleeren; de ziel de *ἐνωστικίζη* van het lichaam, want als de ziel weggaat door een bevoerde of toeval, dan zinkt het lichaam ineen. Maar ik kan ook bij een zaak onderscheiden tusschen natuur en eigenschappen, die aan iets opgehouden zijn.

Diegene nu, wat alles draagt, is het ik. Ik heb een lichaam, een ziel, een natuur, eigenschappen. Mijn ik is de kapstok, de *ἐνωστια*; waar alles ahangt. Gaat dat ik weg, dan is er geen bestaan meer; dan houdt ik niets over dan afzonderlijk vleesch en bloed etc.

De Schrift noemt dit „stok en staf“; zoo spreekt zij b.v. van den stok en staf des broods. Als er in een belegerde stad geen brood meer is, dan vallen de menschen van honger neer en sterren; het brood is hetgeen hen ophoudt.

Met „unio hypostatica“ is dus zoodanige unio bedoeld, waarbij het ene niets geen bestand heeft in zich zelf, het andere wel en daarmee het eerste ophoudt en steunt.

Een nog ongeborn kind heeft nog geen eigen *ἐνωστια*, maar heeft die in zijn moeder; maak de moeder dood, dan is ook het kind weg — althans in de zeven eerste maanden der draacht.

Denk u een man en vrouw op straat, die op elkaar leunen; dan heeft de vrouw geen eigen *ἐνωστια*, want laat de man haar los, dan zakt zij ineen.

In dien zin nu leert de Schrift en op grond van de Schrift de Christelijke Kerk, dat, zoo ook Christus de menschelijke natuur aannam, die op zich zelf geen bestand had en die Hij zelf bestand gaf, voor wie Hij zelf bestand was. Niet zoo, alsof op het oogenblik, dat het kind te Bethlehem geboren werd, de



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Zoon bestond teenele aan de menschelijke natuur, maar zóó, dat de daad van den Zoon, waardoor Hij het bestand aan de menschelijke natuur gaf, te Bethlehém begon, alle dagen van zijn omwanding op aarde voortduurde, voortduurde toen zijn lichaam en ziel gescheiden lagen in den dood en nu nog doorgaat als actieve daad van den Zoon van God.

Eerst dan kan men zich deze unio hypostatica dus zuiver voorstellen, als men begrijpt, dat de Zoon van God aan de menschelijke natuur geen hypostasis verleent, maar zich zelf als hypostasis onder haar stelt. Gelijk de kleeven, die de Heere droeg, slechts zoolang een menschelijke vorm toonden als Hij er onder stond en omdat Hij er onder stond, evenzoo had de menschelijke natuur slechts zoolang hypostasis, als de tweede Persoon haar van oogenblik tot oogenblik op-hield en droeg.

Hiermee worden dus verworpen:

1<sup>o</sup> de unio opgevat als de unio personarum in Trinitate, die niet is *ε.ποστατικη*, maar *συνορισωδη*. [*Συνορισία* is het woord, dat zuiver uitdrukt de unio personarum in Trinitate; daarvan is *συνορισωδος* afgeleid.] Het verschil tusschen *ε.ποστατικο*; en *συνορισωδος*; is, dat er bij de laatste drie subjecten zijn met één wezen, terwijl zij elk dat wezen geheel hebben; terwijl er bij de hypostatische unio één subject is, dat niet twee wezens met elkander gemeenschap laat hebben, maar de substantiën gescheiden laat; er is geen *συνορισία* tusschen de goddelijke en menschelijke natuur. Bij de Drieëenheid is er een unio van drie personen, die één wezen gemeen hebben; hier is er een unio van één persoon, die twee naturen in zich vereenigt, maar zóó, dat de substantiën gescheiden blijven.

2<sup>o</sup> de unio tusschen Schepper en schepsel; deze unio, zóiden de Ouden, was *ουρισωδη* en *δραστικη* (*ουρισωδος*; van *ουσία* = wezen en *δραστικο*; van *δράω* = doen). De zaak is deze: een vogel, een muis, een mensch, een blad aan een boom heeft geen oogenblik bestand, of het heeft een punt waar de almogende kracht Gods het aanraakt: in zóoverre is er een unio; anders zou het verstuiven en tot stof worden. Ook is er een unio *δραστικη*; want niemand kan zelf zijn hand optillen, of de *εργασιαι του Θεου* moet in hem werken. Vandaar dat het schepsel zoo schrikkelijk zondigt tegen God, als hij zondigt, omdat hij alles doet met de kracht Gods. Zelfs de schrikkelijkste zonden als inestie of vadermoord worden met en door die kracht Gods bedreven. Daarom is er tusschen God en het schepsel een zeer innige gemeenschap, die in het *ουσία* en *δράω* ligt. Aan die gemeenschap is nooit te ontkomen; zelfs de duivel bestaat en handelt atteen, omdat God hem vasthoudt en kracht geeft. — Wie nu let op het boven gezeyde over de ketterij der Modernen, der Ethischen en der philosophische scholen, zal voelen, hoe onze Vadersen er terecht op wezen, dat deze gemeenschap hier niet in aanmerking komt, omdat men door deze unio toe te passen, Christus tot een schepsel verlaagt.

3<sup>o</sup> de zielsgemeenschap. Er is een inwoning des H. G. in het hart van Gods kinderen. Ook dit is een gansch eenige unio, waardoor de Vader en de Zoon komen en door den H. G. woning maken in het hart; dat is een zeer

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

innige gemeenschap, die wij noemen *κοινωνία μεσότης*; dat is het gebied der Mystiek; 't zij dat wij die nemen in het oogenblik der wedergeboorte, 't zij in renatis. Wie echter let op het gezegde over de Vermittlungstheologen en hun ketterij op Christologisch gebied, zal ook hier der Vaderen inzicht prijzen, wetende hoe juist langs dezen weg de Christologische verklaring wordt gezocht.

4<sup>o</sup> de parastatische gemeenschap. Parastatisch zijn twee zaken, die elk een eigen bestand hebben en naast elkaar staan. Men verklaart dit door het beeld van een bootje, door een man geroeid; het bootje doet niets, de man alles. Zoo, zeiden de ketteren, is de tweede Persoon der Drieënhed de schipper, die inging in het schuitje, de menschelijke natuur, en toen *sicuti navita navem, ille regit atque dirigit humanam naturam*.

Onze Vaderen antwoordden: deze gemeenschap kan zeer zeker wel bestaan en de Christus heeft onder het O. Verbond zulk een parastatischen toestand ook aangenomen; de verschijningen van den *מְלֶאכֶּיִךְ יְהוָה* waren parastatisch. Het beduidt echter, dat deze vereeniging het eene oogenblik kan zijn, het andere niet; zooals een engel de menschelijke natuur kan *לְבַשׁ* en *יָסוּם*, en daarom mag de gemeenschap van Christus met de menschelijke natuur alzoo niet verstaan.

5<sup>o</sup> tusschen ziel en lichaam. De unio, die ziel en lichaam verbindt, is die unio, die 't naast komt aan de unio hypostatica en hiervoor door de Kerk het meest als analogon gebruikt is; daarom is het van belang, het verschil te voelen. Het verschil nu ligt hierin: lichaam en ziel zijn twee deelen van één wezen, in dien zin, dat het ontstaan van het wezen pas plaats heeft bij de unio. Daarentegen bij de unio naturarum in Christo bestaat het subject eeuwiglijk en worden niet twee constituerende deelen van het eene wezen bij elkaar gebracht, maar worden integendeel twee naturen, die tegenover elkander staan en niet bijeen hooren, door de unio personalis onder één subject saamgeroegd.

6<sup>o</sup> Ook werd verwezen naar de unio mystica van het huwelijk. Ook de Schrift, Ef. 5 : 22—33, spreekt van het *μυστήριον* der eenheid tusschen man en vrouw, en nu wordt daar gezegd, dat dit ziet op de gemeenschap van Christus en zijn gemeente en wordt verwezen naar de uitdrukking van Genesis: deze twee zullen tot één vleesch zijn, welke uitdrukking verklaard wordt op Christus en de gemeente te zien, want dat zoo ook Christus en de gemeente één zijn. Waar de Schrift deze unio mystica in het huwelijk niet gebruikt als type van de unio naturarum in Christo, maar van de unio Capitis cum Ecclesia, daar spreekt het van zelf, dat wij de unio naturarum daarmee evenmin mogen vergelijken, maar dat wij haar moeten laten staan als type, beeld of gelijkenis van de eenheid van Christus met zijn gemeente. Bovendien springt het verschil in 't oog; bij man en vrouw is het *בְּיֶשֶׁר יְהוָה* eerst gerealiseerd in de productie van het kind. Zij blijven twee personen, die in deze éne levensacte één *αποτέλεσμα* tot stand brengen. Daarom is het onredelijk, wanneer men op de

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

betrekking tusschen man en vrouw de unio zou overbrengen, alsof zij één persoon waren geworden; zij blijven twee personen, die door afsterven den onderlingen band verliezen. Daarom is de gedachte van: „saam in het water te springen, saam te sterren“, zoo over-sentimenteel; 't is het ziekelijk streven, om het **אָהַב אֶת הַיָּם** te maken tot **אֶת הַיָּם אָהַב**. — De unio in matrimonio is hier dus eer uit te sluiten in plaats van er bij te brengen.

7<sup>o</sup> de mechanische vereenigingen, die φυσικὸς en ψυχικὸς kunnen zijn. Φυσικὸς noemt men vereeniging door verbinding, ineensmelting, samenvloeiing. B.v. verbinding — wanneer men een oog ent op een tak; een plank aan een plank lijmt (dit is zoo stevig dat zij nooit op de gelijmde plek breken). Ineenvloeiing — wanneer men water en wijn vermengt. Een ineendringen of immetatio kan het zijn, b.v. als men vuur en ijzer bij elkaar brengt, dan krijgt men vloeïend ijzer: dan is het vuur en ijzer in elkaar gedrongen. Zoo heeft men ook physische vereenigingen, waarbij uit twee een derde ontstaat; b.v. wanneer men door ijzer een electrische stroom laat gaan, krijgt men een magneet.

Dat alles zijn vormen van physische vereenigingen en wel soms zoodanig, dat scheiding van het vereenigde niet meer mogelijk is. Welnu met dit alles heeft de unio naturarum in Christus niets gemeen.

Ook niet met de schetische (of psychische) vereenigingen. Συγγετικὸς is die vereeniging, die men wel bij de Groningers en Supranaturalisten vindt, die altijd over „gezindheden“ spreken: die de wedergeboorte ook een schetische verandering van gezindheid noemen; „neigingen gemeen te hebben“, gelijk vrienden onder elkander, wil het zeggen; in dien zin worden, volgens hen, de geloovigen kinderen Gods geheeten, d.i.z. natolgers van Gods denkbeelden. Zoo nu ook is de unio naturarum in Christus door sommigen verklaard als een overeenstemming van goddelijke en menschelijke gezindheden; door de gezindheden der beide naturen tot elkaar te laten komen; en soort accomodatatie.

Alle deze voorstellingen nu dienen bij de forma unionis ten eenenmale op zij gezet en het ἀσυγγετικὸς, ἀτρέπτως en ἀχωρίστως der conciliën op den voorgrond gesteld.

Nu zullen wij gevoelen, dat wij hier met een univocum, met iets sui generis te doen hebben. Andere uniones kunnen er wel bij wijze van analogie bijgebracht, maar zijn nooit hetzelfde en kunnen de zaak nooit verklaren. Daarom moet men vasthouden aan het hypostatisch begrip, gelijk dat in de para-graaf omschreven is.

Nu over den gang dezer unio.

Dayteekent de unio naturarum in Christus pas van af de kribbe van Bethlehem of ligt de oorsprong reeds vroeger? — Die unio is gerealiseerd bij de kribbe van Bethlehem, maar haar wortel ligt in het eeuwig raadsbesluit Gods. Dit nu noemde onze Kerk de constitutio Mediatoris, die onderscheiden is van de conceptio, assumptio en incarnatio.

Onder constitutio verstonden zij, dat, evenals een huis rust op een fundament,

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

zoo alle ding rust op het raadsbesluit Gods en uit dat raadsbesluit opkijmt en voortkomt. Gelijk men nu nooit kan zeggen, dat het begin van een huis daar is, waar het boren den grond komt, of dat een boom pas bij den stam begint, zoo kan men ook niet zeggen, dat de Middeluur begint bij de conceptie — tot zijn esse behoort ook zijn zijn in het raadsbesluit Gods.

Om nu verwarring te voorkomen, heeft men onderscheid gemaakt tusschen het terminative en inchoative in de constitutio Mediatoris. Men moet n.l. zorgen in de Christologie, dat men het mysterie der Drieëenheid niet breekt: dat men daar niet aan tomt of raakt.

Onze Vadersen, op het voetspoor der oude Kerk, hebben daartegen bereijding gezocht in de onderscheiding tusschen de opera immanentia en transeuntia Trinitatis.

Dit moet ook hier streng volgehouden. Beleden moet, dat alle uitgaande werken werken zijn van den Vader, den Zoon en den H. Geest; dat de incarnatie dus niet is een daad van den Zoon alleen, maar van Vader, Zoon en H. Geest, die alle drie actief in die incarnatie werkende zijn. En het eenige, wat den Zoon exclusief toekomt, is de passieve actio, die in de incarnatie ligt: Hij alleen onderging de incarnatie van den Vader, den H. Geest en zich zelf. — Kenrig en haarfijn zijn hier de lijnen getrokken; onze Vadersen namen deze onderscheiding over van de vroegere Kerkvaders, en men verdient den naam van Theoloog niet, als men deze lijnen niet weet weer te geven.

Nu moet dit zoo onderscheiden, dat elk der drie Personen in de constitutio Mediatoris zijn eigen werking deed: de Vader, die den Zoon geeft ο δοϋς τον Υιου; de H. Geest, die den Zoon doet ontvangen in de ενωσιας, en de Zoon, qui assumpsit carnem. Terwijl de Zoon, die als tweede Persoon evenals de Vader en de H. Geest active werkt, passieve onderging, dat Hij εν ο τοις Ηαροο; ιδοθη en passieve onderging, dat Hij zich door den H. Geest liet ontvangen in Maria's schoot.

Daarom werd gezegd, dat de Zoon hierin terminative verkeerde, omdat dit eerst besloot, omdat dit eerst de incarnatie tot haar terminus of einde bracht.

Wat nu de effecta betreft van deze unio naturarum in una persona Christi, zoo heeft de oude Christelijke Kerk dit uitgedrukt met μεροϋ, communicatio — wel te onderscheiden van κοινορια. Κοινορια of unio naturarum doelt op het feit, dat het subject van den tweeden Persoon, in bezit van de goddelijke natuur en wel concreet, de menschelijke natuur abstract aannam.

Μεροϋ of communicatio duidt op het gevolg daarvan, waardoor een mededeeling plaats had van de eene natuur aan de andere of van het subject aan de naturen.

Om dit wel te verstaan, moet men de onderscheiding tusschen het relatieve, concrete en abstracte van deze naturen wel in 't oog vatten.

De goddelijke natuur in abstracto is de goddelijke natuur gelijk zij aan Vader, Zoon en H. Geest gemeen is. Concreet bezit de Vader alleen — om zoo te zeggen — zijn Vader-God-natuur: de Zoon alleen zijn Zoon-God-natuur en

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

erenzoo de H. Geest; met dit verschil, dat de drie Personen door onmededeelbare eigenschappen gescheiden zijn.

Daarin ligt het antwoord op de vraag, waarom niet de Vader of de H. Geest, maar de Zoon mensch wierd: kon de goddelijke natuur in abstracto zich niet de menschelijke natuur vereenigen, dan kon ook de Vader en de H. Geest mensch zijn geworden.

Waar de Zoon de goddelijke natuur op een andere wijze bezit dan de Vader en de H. Geest, daar spreekt het van zelf, dat elk der drie Personen haar op een eigenaardige wijze bezit; dat elk een eigenheid heeft; daarom spreekt men van een concrete goddelijke natuur, van Vader, Zoon en H. Geest. Echter heeft men ook wel gebruik de uitdrukking relative: concreet is misschien iets te sterk; relatief wil zeggen, dat zij de goddelijke natuur bezitten in relatione ad Patrem, ad Filium en ad Spiritum Sanctum.

De menschelijke natuur, die Christus aannam, was niet concreet. Zij is het bij ons wel; de menschelijke natuur heeft in een ieder onzer een bepaald concreet stempel ontvangen, dat bepaald werd door ons ik. De menschelijke natuur abstracto sensu is datgene, wat aan ons allen gemeen is. De menschelijke natuur is als 't ware het lak, de was, waarin door ieder mensch zijn stempel gestempeld wordt. Christus daarentegen nam de abstracte, ongestempelde menschelijke natuur aan, terwijl Hij de goddelijke natuur concreet bezat.

Joh. 1: 14 wil dus niet zeggen, dat de  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  ophield  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  te zijn en  $\sigma\acute{\alpha}\sigma\acute{\alpha}\varsigma$  wierd, zoodat er een verandering plaats had (gelijk de Neo-Kohlbruggiaten uit deze woorden lezen), een overgang van het een in het ander, maar moet naar den vasten  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  verklaard, die altijd als regel gegolden heeft:  $\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$   $\omicron\varsigma$   $\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$ ,  $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\rho\epsilon\tau\omicron$   $\omicron\varsigma$   $\sigma\upsilon\chi$   $\eta\nu$ ; remansit qui erat et factus est quod non erat. Dus de goddelijke Persoon onderging geen verandering, en dus kon ook de goddelijke natuur in geen verandering vallen.

Maar het eenige, wat geschied is, is dit, dat Hij, die God was, is en zijn zal in onverminderde goddelijke natuur en majesteit, daarbij nu heeft aangenomen de menschelijke natuur.

Hier geldt het beeld van Ambrosius: Wanneer de zon aan den hemel straalt en een wolk onderschept haar glanzen, dan wordt de zon daardoor niet gedeeld, maar alleen is er een nebula tusschen mij en haar. — Zoo ook waar de Zoon van God vleesch aannemt, daar blijft de „Zonne der gerechtigheid“ schitteren aan den hemel en is de humana natura slechts een nebula, qua coram oculis celatur.

Door deze  $\kappa\omicron\iota\tau\omega\omicron\iota\alpha$  ontstaat nu een  $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$ , en deze is tweërlei, n.l. rechtstreeksch en middellijk. Rechtsstreeksche gemeenschap is daar, waar twee zaken zonder tusschenkomst van een derde in aanraking treden. Middellijk is die gemeenschap daarentegen, waar zij niet plaats heeft dan door tusschenkomst van een derde.

Zulk een communicatio is er nu in drie opzichten:

1 <sup>o</sup>	$\kappa\omicron\iota\tau\omega\omicron\iota\alpha$ $\delta\iota\omega\mu\alpha\tau\omega\varsigma$	of	communicatio	idionatum.
2 <sup>o</sup>	$\kappa\omicron\iota\tau\omega\omicron\iota\alpha$ $\chi\alpha\��\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$	„	„	charismatum.
3 <sup>o</sup>	$\kappa\omicron\iota\tau\omega\omicron\iota\alpha$ $\alpha\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$	„	„	apotelesmatum.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

ad 1. De communicatio idiomatum.

De voorstelling, alsof de communicatio idiomatum een speciaal Luthersch dogma was, is verkeerd. Het is een dogma van de Lutherischen en van de Gereformeerden, omdat het een dogma van de geheele Christelijke Kerk is; maar het verschil ligt alleen hierin, dat, terwijl de Gereformeerde Kerk de communicatio idiomatum als mediate aanneemt, de Luthersche Kerk haar ook inmediate stelt.

De communicatio idiomatum raakt de eigenschappen der goddelijke en menschelijke natuur van Christus en de vraag ontstaat nu: of de goddelijke eigenschappen en de menschelijke natuur gemeenschap hebben.

Ons antwoord is: neen! De goddelijke eigenschappen hebben wel μετοχη met het subject van den Middelaar en de menschelijke evenzeer, maar zij hebben geen μετοχη onderling. Het subject van den Middelaar heeft dus gemeenschap met de eigenschappen der goddelijke en menschelijke natuur en beschikt diensvolgens over al de eigenaardigheden (ιδιωματα) der goddelijke en menschelijke natuur. Alzoo is ons antwoord tevens berestigend: er is een communicatio idiomatum; niet van de twee naturen onderling; die blijven ασυγγετώς; maar wel van de beide naturen met eenzelfde subject, den tweeden Persoon in de Drieëenheid.

Hiernaar regelt zich nu het spraakgebruik. Hieruit volgt, dat het subject van zich zelf en de Kerk van het subject uitspreekt, zoowel alle dingen der goddelijke als der menschelijke natuur. Daar het subject is Filius Dei en Filius hominis, zoo heb ik dezen regel op te stellen: Het subject des Middelaars is zoowel God (Deus, Filius Dei) als mensch (Jezus, Maria's zoon, spruite Davids, Koning Israëls), Middelaar, Messias, Christus zijn de namen die beide naturen van het subject aanduiden. Noem ik één van deze namen, dan noem ik altijd het subject en van dat subject kan ik goddelijke en menschelijke dingen uitspreken. Nestorius had dus ongelijk; Maria kan Θεοτοκος genoemd, even goed als men zeggen kan, dat God aan het kruis geleden heeft. Ik kan Christus n.l. aan den eenen kant God noemen en anderzijds zeggen, dat Maria Hem gebaard heeft. Zoo kan men ook van den mensch Jezus zeggen, dat hij van eeuwigheid zat aan de rechterhand Gods, mits ik dit maar in 't oog houde, dat dit alles een aanduiding is van het ene subject, dat de bezitter is van beide naturen. Zoo vindt men ook dergelijke uitdrukkingen in de Schrift, die dan vaak tot verwarring aanleiding geven. Te zeggen: het ene subject, dat van eeuwigheid God is, lag in Maria's schoot, is niet fout. Alleen ketteren noemen dit fout.

Echter moet onderscheiden tusschen usus proprius et improprius. Volkomen juist is het alleen dan, als ik van het subject in een bepaalden toestand alleen dien naam gebruik, dien het subject in dien toestand droeg, b.v. de Zoon van God was van eeuwigheid bij den Vader. Maar al is er dus onderscheid tusschen de usus proprius en improprius, het Schriftuurlijk gebruik toont, dat ook de usus improprius moet toegestaan. Immers als mensch optredende zegt Jezus met menschelijke lippen: Vader, verheertijk Mij met de heerlijkheid, die Ik bij U had vóór de grondlegging der wereld.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Zij, die met Nestorius den *usus improprius* afkeuren, gaan uit van de foutiere onderstelling, dat de *Constitutio Mediatoris* pas bij de kribbe van Bethlehem plaats greep.

Nooit echter mag aan de eene natuur een daad van de andere natuur toegekend; men mag dus niet zeggen: dat de *divina natura nata est ex Maria, vel passa est*; ook niet: *natura humana creavit mundum*.

Om tegen verwarring bevestigd te zijn, en de zaken wel uitken te houden, onthoude men deze solutie: er is geen *communicatio* van de beide naturen; maar wel een *communicatio* van beide naturen in het éne subject tot in de diepte der eeuwigheid in de *constitutio Mediatoris*.

Wat is nu het verschil tusschen de *communicatio idiomatum* en *charismatum*? Het bestaat hierin, dat men onder *ιδιωματα* verstaat de *proprietates necessariae*, 't zij van de goddelijke of van de menschelijke natuur, en onder *χαρίσματα* de *proprietates accessoriae*, niet van de goddelijke maar van de menschelijke natuur alleen; immers bij de goddelijke natuur kan nooit iets bijkomen.

Spreekt men nu van *communicatio idiomatum*, dan wordt hiermede bedoeld, gelijk wij zagen, een *communicatio* die plaats heeft van beide naturen aan het eene subject, tengerolge waarvan dit éne subject, dat de goddelijke en menschelijke natuur bezit, beurtelings van zich zelf en het een en het ander kan uitspreken.

Om dit meer juist te onderscheiden, heeft men voor de onderscheidene benoemingen weer onderscheiden tusschen:

a. het genus personale; d. i. men kan zeggen: *Christus est homo* en *Christus est Deus*. Beide malen is het subject Christus, waarvan de eene maal gezegd wordt, dat Hij is Deus, de andere maal, dat hij is homo; daarom kunnen zij ook onder elkander gepermuterd en kan men zeggen: *Homo est Deus et Deus est homo*. Dit genus wordt personale genoemd, omdat uit het éne subject Christus twee verklaringen gedeluveerd en geïdentificeerd worden, omdat zij van één persoon gelden. *Homo* op zich zelf is niet Deus, maar Christus est Deus et homo, en daarom kan ik zeggen: Deus est homo. Maar hier heeft men op zich zelf weinig aan, omdat deze benoemingen in dien absoluten vorm bijna nooit gevonden worden. Meer geeft het als men let op

b. het genus idiomaticum. Neemt weer twee uitdrukkingen van het subject Christus, maar nu niet homo of Deus, maar *ιδιωματα* van Deus of homo, b.v.: *Christus est omnipotens, omnisritus, aeternus, omnipraesens etc.*; en daarnaast *idiomata* aan de menschelijken natuur toebehoorende: *homo finitus, loco et tempori adstrictus est, ignorat etc.* En nu kan men deze uitdrukkingen, daar zij van één subject gezegd zijn, weer verwisselen: *Christus est Filius Dei et hominis; Filius Dei est loco adstrictus; Filius hominis est omnipraesens etc.* Dit nu komt herhaaldelijk voor in de Schrift; van den Filius Dei worden dingen gezegd, die alleen gelden van de menschelijke natuur, en omgekeerd van den Filius hominis dingen, die behooren tot de goddelijke natuur.

c. het genus apotelesmaticum, wat op de daden ziet. Christus is niet

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

alleen, heeft niet alleen eigenaardigheden, maar doet ook iets. Christus creavit mundum, maar ook Christus comedit, dormivit bibit, passus est. Let men nu op deze ἀποκρίματα, dan gaat ook hier weer de benoeming met onderlinge uitwisseling in de H. Schrift gepaard: dan wordt van den Zoon Gods gezegd, dat Hij at, dronk, leed en stierf, dat Hij uit Maria geboren is: en van den Zoon des menschen, dat Hij van eeuwigheid af is gegeneerd etc.

De vier onderscheidingen, waarin het Concilie van Chalcedon de zuiverheid van de formulering der unio personarum heeft zoeken te waarborgen, worden hierdoor niet gedeerd. Want deze communicatio idiomatum raakt nooit de zaak en duidt uitsluitend aan, dat de eenheid van beide naturen in dat éne subject zoo reël is, dat ik het subject niet denken mag zonder één van de beide naturen. Als ik zeg: Filius Dei passus est of Filius hominis ab aeterno generatus est, dan bedoel ik niet, dat de menschelijke natuur van eeuwigheid gegeneerd is, maar dan is Filius hominis een aanduiding van het subject, evenals wanneer ik zeg: de Zoon Gods heeft geleden aan 't kruis. Met kracht moet dus op den voorgrond gedrongen, dat, als ik spreek van den Zoon des menschen, ik geen overgang moet maken om te komen tot den Zoon Gods: het zijn niet twee subjecten, maar één subject, waarvan de praedicaten kunnen verwisseld.

Daarop is in de Schrift te letten, vooral bij het lezen van Johannes' Evangelie. Wie er niet op let, raakt in de war. Als Christus van zich zelf in Joh. 8 zegt: Eer Abraham was, ben ik, dan zegt Hij dat niet van zich zelf als mensch of als God, maar van zijn subject. Wij moeten ze niet gescheiden nemen, want zij hooren van eeuwigheid samen.

Het ἀσχητόν; en ἀδιασέτω; is hier een aanduiding van.

Ἀδιασέτω; wil zeggen, dat men geen scheiding in twee mag maken: de διαίρεσις is pas opgeheven als men ze in de eenheid van het subject opvat. Ego is Ego (tegenover Nestorius).

Zoo ook ἀχωρίστω;, wat wil zeggen: men mag het niet uiteen rukken, geen twee subjecten laten intriden (tegenover de unio parastica).

Ἀτρέπω; wil zeggen: dat het van karakter niet verandert; dat de menschelijke natuur menschelijke natuur en de goddelijke natuur goddelijke natuur blijft. Het staat tegenover de metamorphose.

Ἀσχητόν; weert de fusie af: er ontstaat door samensmelting geen nieuwe natuur, b.v. als  $3 + 4 = 7$ .

Ἀτρέπω; weert af alle metamorphose: ἀσχητόν; alle fusie: ἀδιασέτω; alle afscheiding van de eigenschappen van het subject en ἀχωρίστω; alle afscheiding in twee subjecten.

ad 2. De communicatio charismatum.

Charisma is datgen, wat accessoir in de menschelijke natuur van Christus was, terwijl idiomata zijn de proprietates necessariae. De communicatio charismatum gaat zoo toe, dat alleen de natura hominum charismata ontrant en wel van de goddelijke natuur door middel van het subject. Uit de ιδιώματα der goddelijke natuur komen de charismata der menschelijke natuur. Het is dus



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

niet zóó, dat de goddelijke natuur ook *χαρίσματα* van de menschelijke natuur ontleent en beide dus *χαρίσματα* uitruilen, neen, maar zóó, dat de goddelijke natuur *ιδιώματα* heeft (en nooit *χαρίσματα* er bij krijgt; *χάρισμα* is een sieraad, iets wat robuukt; bij de goddelijke natuur kan nooit iets bij) en de menschelijke natuur haar *χαρίσματα* ontleent aan die *ιδιώματα*.

Die *charismata* nu heeft men onderscheiden in: *dona* en *adoratio*.

a. de *dona*; hieronder hooren:

α. de *excellencia humanae naturae in Mediatore*. Het feit bestaat, dat de menschelijke natuur in haar verschillende verschijningsvormen noch psychisch noch physick dezelfde is; vergelijk slechts Hegel en een Cretyn: Simson en een dwerg. De menschelijke natuur in haar openbaringsvormen is niet gelijk, maar vatbaar voor meer of minder ontwikkeling. Er zijn menschen, die naar lichaam, uiterlijk en vermogen beneden de gewone menschen vallen (idioten); er zijn gewone menschen; en eindelijk er zijn menschen, die men gezien noemt: menschen van hoogere taille, die boven het gewone menscheniveau staan. Nu beduidt *excellencia* bij de menschelijke natuur van Christus, dat Christus niet behoort tot de laagste; ook niet tot de middensoort; ook niet tot de hoogste, maar dat Hij die alle overtreft in *excellencia*: de rekbaarheid der menschelijke natuur is bij Hem verhoogd op eene wijze, die al het tot dusver geziene te boven gaat. En wel in dien zin, dat reeds in de ontrangenis door den H. Geest inligt de *assumptio* van de *natura humana* in haar hoogsten vorm. Wanneer nu de menschelijke natuur door Christus aangenomen wordt met haar hoogsten vorm, dan voelen wij, hoe de mogelijkheid geboren wordt, dat het subject, dat de goddelijke natuur bezit, zooreel van die goddelijke natuur laat doorblinken als de menschelijke natuur er vatbaar voor is.

Om hiervan nader rekenschap te geven, heeft men

β. de *dona extraordinaria* onderscheiden. Christus sprak als machthebbende: sommige menschen spreken eveneens met macht; hoewel Christus nu die allen overtrof, was dit toch geen *donum extraordinarium*, want Zijn spreken was slechts van een *graduueel* verschil met dat van andere menschen. Maar bij de *dona*, die door de unio met de goddelijke natuur Hem geschonken waren, waren ook drie *dona extraordinaria*, die bij andere menschen zelfs in beginsel niet voorkomen, rakende zijn *potentia*, *praesentia* en *scientia*.

γ. *potentia*. De goddelijke natuur is *omniscius*, *omnipraesens* en *omnipotens*. De *humana natura*, die *finita* is, kan niet *capax infiniti* worden; dus kan de menschelijke natuur nooit *omnipotentia* aannemen. Maar wel kan de *omnipotentia* in de menschelijke natuur van Christus in haar uiterste rekbaarheid zóóver doordringen, dat zij de perken van al wat in andere menschen gezien is overschrijdt. Daarin ligt de verklaring van de mirakelen en het *judicium* dat aan Hem gegeven is. Macht is nl. *materiëel* en *morvel*; *materiëel* om wonderen te doen; *morvel* om *critiek* te oefenen. Nu mogen wij nooit zeggen, dat de menschelijke natuur wonderen gedaan heeft; ook niet, dat de goddelijke natuur buiten de menschelijke om ze deed, neen, maar het subject heeft zijn

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

goddelijke natuur laten ingaan in zijn verheerlijkte menschelijke natuur en haer in haer allerste elasticiteit als instrument laten werken. Dus niet zoo, alsof in de wonderen alleen de menschelijke natuur, verheerlijkt gelijk zij vóór den val was en in den hemel zijn zal, handelde; — dan zou elk mensch ze kunnen doen en de mensch ook aseitas bezitten. Maar zoo, dat de wonderen bij Christus effect zijn van wat het subject God, de menschelijke natuur als instrument gebruikende, doet. Daarom wordt het nooit scheppen; is het altoos wat voorhanden is omzetten; is het niets dan datgene, waartoe de goddelijke macht ook de profeten heeft bekraamd.

2. wat de omniscientia betreft, bij Christus is te onderscheiden tusschen drieërlei scientia, n. (1<sup>o</sup>) scientia donativa, die op één lijn staat met de sapientia originalis van Adam in het Paradijs. Wat echter bij Adam ingeschapen Gods-kennis en sapientia originalis was, moest bij Christus scientia donativa zijn, omdat Hij de menschelijke natuur uit Maria aannam; anders ware zij increvata geweest, nu is zij donata a Spiritu Sancto in conceptu. Maar niet alleen was het een charisma, dat Hij door de scientia donativa kennis van God en van zijn eigen God-zijn had, er kwam nog bij (2<sup>o</sup>) scientia infusa, wat de Schrift uitdrukt door te zeggen, dat Hij gezalfd was met den H. Geest; dat Hij den H. Geest ontvingen had niet met mate. Met deze unctio wordt de scientia infusa bedoeld en deze elocide rechtstreeks voort uit de omniscientia van de goddelijke natuur door het kanaal van den Mediator. (3<sup>o</sup>) De scientia experimentalis, die Christus ontving door te zien b.v. dat daar een boom stond, wiens bast bruin en blad groen was; dat een paard zoo'n kop had; door in den Bijbel te lezen en aldus te weten wat er in staat. Hiervan geldt alleen de τρωποςι; van Luc. 2 : 52, niet bij de beide andere scientiae. De dusgenaamde ignorantia van Christus geldt dus alleen van de scientia experimentalis, niet van de theologia unionis, d. w. z. van de kennis, die de Middelaar had krachtens het éne subject in beide naturen.

3. de omnipraesentia deelt zich nooit en nergens male aan de menschelijke natuur van Christus, maar wel zien wij bij de menschelijke natuur van Christus een verschijningsvorm, die hoogere elasticiteit vertoont dan bij gewone menschen. Bij menschen in numerische toestanden, bij de somnambulen en in een geval als van Schreckenborg zien wij n.l., dat er in de menschelijke natuur een elasticiteit aanwezig is, die den mensch volstrekt niet omni- of multipraesent maakt, maar hem soms het vermogen geeft, terwijl hij op éene plaats bewust tegenwoordig is, ook te weten wat elders geschiedt. En nu toont de H. S. bij Jezus niet in zieklijke, maar bij nuchtere toestanden feiten, die bewijzen, dat zijne praesentie niet beperkt was als de onze, hoewel geenszins omnipraesent; — dit laatste moest er bij om den Lutherschen geen voet te gaven. Het waren toestanden, waarin een verdere uitstraling plaats vond van den straal van het bewustzijn, niet van actie. Van actie op een afstand lezen wij nooit; het eenige wat daarop duidt is de gezeging van den dienstknucht des officiers, Luc. 7 : 1—8.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Tegenover de Lutherschen moet dus streng volgehouden: geen omni- of multipresentia, niet een grootere dispositie der menschelijke natuur.

Tot de charismata behoort

b. de adoratio, die ons voor deze quaestie stelt, of alleen de Zoon van God mag aanbeden of ook het vleeschgeworden Woord. De adoratio wordt gerekend bij de charismata. Een koning wordt door God met majesteit bekleed en al is hij zelf een verdorven man, om de kroon, die hij draagt, moet hem hulde toegebracht. Die hulde is dus een charisma; iets wat niet geschiedt om zijn persoon, maar wat accessoir bij zijn persoon bijkomt. — Een vader heeft hulde in huis, omdat God majesteit op hem gelegd heeft; hij ontrant die hulde dus niet als broodwinster voor zijn gezin; niet als liefhebbend man en vader, maar om die door God hem gegeven majesteit. Ook de hulde, aan een koning bezeten, komt niet hem, maar God toe; als men voor den troon knielt, knielt men niet voor den koning, maar voor God. En daarom spreekt men den koning ook aan met „Vice Majesteit“; men let niet op den persoon, maar op de goddelijke majesteit, die hem aankleeft. — Zoo nu ook komt aan Christus, wat de menschelijke natuur betreft, de adoratio als een charisma toe.

Hoe is deze adoratio nu op te vatten?

Er zijn hierbij twee mogelijkheden:

of dat men aanbidt den tweeden Persoon van de Drieënheld dempta, abstracta humana natura; dit is de Nestoriaansche zienswijze; men denkt het scheepsel weg en brengt eenvoudig hulde aan den Schepper;

of men aanbidt den Christus als hebbende in zich de goddelijke en menschelijke natuur zóó vereenigd, dat daaruit een tertium quid ontstaat, en omdat nu in dat tertium quid ook de goddelijke natuur is, daarom brengt men er hulde aan. Dit is Eutychiaansch.

Noch het een noch het ander wil de Geref. Kerk. Wat het Nestoriaansch standpunt aangaat, zegt de Kerk, dat het dan geen charisma is, maar aanbidding van een der Personen uit de Triniteit; dat daardoor dus feitelijk de adoratie van den Middelaar genegeerd wordt.

Ook het Eutychianisme, de leer van het tertium quid, verwierp de Kerk beslist, omdat wij dan geen Middelaar hebben, die tot God leidt, maar een derde iets boven God staande; want heb ik een Middelaar, die de goddelijke en menschelijke natuur te zaam vereenigd bezit, dan is deze Middelaar perfectior dan God en is dus de Triniteit vernietigd.

Het Gereformeerde standpunt was daarom (cf. Voetius Disp. D. I pag. 520 sqq.):

1<sup>o</sup> de adoratio als *χαρισμα* komt niet aan den tweeden Persoon in de Drieënheld toe, want die heeft Hij per se, jure suo, maar aan den Middelaar, en wet zóó.

2<sup>o</sup> dat de geheele Middelaar aanbeden wordt, niet enkel naar zijn goddelijke, maar ook naar zijn menschelijke natuur, alleen met deze bepaling er bij, dat ik nooit een abstractie mag maken van de menschelijke natuur, om die geschapen menschelijke natuur dan te aanbidden — neen, aan den Middelaar, die de menschelijke natuur aannam en eeuwig zal bezitten en die niet gelucht

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

kan worden dan met de menschelijke natuur vereenigd, komt onze adoratie toe.

De gedachte van het eeuwig vereenigd zijn van den goddelijke tweeden Persoon met de menschelijke natuur moet, om dwalingen af te snijden, steeds krachtig volgehouden.

ad 3. De communicatio apotelesmatum (dit heeft niets te maken met het genus apotelesmaticum der benoemingen; dat gold alleen de namen). Hierbij krijg ik deze quaestie: als de Middelaar handelt, iets doet, is die Middelaarsdaad dan een daad van de goddelijke natuur of van de menschelijke natuur of van beiden, en zoo ja, heeft er dan vermenging plaats?

Ἀποτέλεσμα is het eind-resultaat van verschillende motieven in ééne handeling.

Nu leerden onze Theologen: er is een communicatio apotelesmatum; d. i. alle Middelaarsdaden zijn altoos gelijktijdig vruchten van een actie zoowel van de goddelijke als van de menschelijke natuur. Er is geen actie van de eene natuur, waarbij de andere stilzit. Van hoeveel gewicht dit is, toont Gethsemané: de verzoeking; de verdienste van lijden en dood etc.

Wat is nu de communicatio apotelesmatum?

In elke φύσις is een ἐρέργεια; agitur quid in natura. In de goddelijke en menschelijke natuur is een drijving, een actus, een leven; bij de menschelijke natuur hield dit op bij den dood; bij de goddelijke natuur kan het niet ophouden, want die sterft nooit. Ἐρέργεια wil zeggen: agit aliquis in natura; energie is God, want God werkt in alle φύσις in. In alle naturen zijn ἐρέργεια, want φύσις is ἐρέργεια hebben: anders no φύσις. Nu kan een ἀποτέλεσμα het resultaat zijn van één of meer ἐρέργεια. De vraag is dus thans, om het verband te zoeken tusschen de goddelijke en de menschelijke ἐρέργεια bij de Middelaarsdaden.

Zegt men: de Middelaar heeft zich in den dood gegeven, dan is het dus de vraag: werkte hierbij de goddelijke of de menschelijke natuur? En nu wordt het meestal zoo voorgesteld, dat, als Christus een wonder doet of opstaat uit het graf, dit een daad is der goddelijke natuur, terwijl Jezus' sterren een daad der menschelijke natuur is. Om die beide één te maken, roegt men er dan bij, dat de goddelijke natuur de menschelijke in het lijden ondersteunt, terwijl de wonderen toch een daad blijven van de goddelijke natuur alleen.

Dit is valsch. Het wonder is niet een handeling van de goddelijke natuur alleen, buiten de menschelijke natuur om; en omgekeerd, de menschelijke natuur kan niet lijden en sterren zonder dat de goddelijke natuur daarbij handelt.

Nemen wij de beide naturen als een abstractam quid, dan nemen wij ze buiten het subject om; nemen wij ze als concreet, dan denken wij ze als reël in het subject Christus bestaande.

Denk ik ze abstract, dan is de goddelijke natuur impassibilis en alleen de menschelijke natuur passibilis. Waar intusschen Christus als Mediator de menschelijke natuur aanman en wel als eeuwig tot zich behoorende, daar kon de menschelijke natuur het lijden niet dragen, of er moest telkens ἐρέργεια van de goddelijke natuur uitgaan om dat mogelijk te maken. Toen de Satan Christus

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

zag honger en zei: „Zeg dat deze steenen brood worden“ — of Hem op den berg bracht en zeide: „Aanbid mij en ik zal U dit alles geven“ — toen greep Satan datgene aan, wat bezweken zou zijn, als de goddelijke natuur niet gewerkt had.

Een menschelijke natuur, gelijk Christus die aangenomen heeft, kan niet in het lijden ingaan; verzet zich tegen het lijden; alleen de goddelijke natuur maakt dat de zondeloze menschelijke natuur lijden kan. De menschelijke natuur, die sine peccato is en tot subject God heeft, kan niet lijden, tenzij de energie der goddelijke natuur uit barmhartigheid en liefde op haar inwerkke, zoodat zij uit gehoorzaamheid het lijden drage.

Daarom moeten wij niet denken, dat de tweede Persoon der Drieëuhed maar op één gegeven moment tot de Incarnatie bestolen heeft. Neen, nu nog altijd door is de goddelijke natuur steeds willende vereenigd blijven met de menschelijke natuur; en als vrucht daarvan bestaat op dit oogenblik nog de Middelaar. Hield de goddelijke natuur op te willen, dan zou er geen Middelaar meer zijn. En daar de goddelijke wil zich roept naar het Raadsbesluit, daarom draagt zij de menschelijke natuur en is het krachtens dien wil, dat de menschelijke natuur leed.

Bij al wat wij dus van den Middelaar waarnemen, moeten wij wél in 't oog vatten, dat er is tweërlei  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega\varsigma$ , tweërlei  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$  en tweërlei  $\epsilon\rho\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\alpha$  want zondér  $\epsilon\rho\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\alpha$  geen wil. Eerst uit de incenroëping en opelkaarinwerking van deze twee willen wordt het  $\alpha\iota\omega\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omega\mu\alpha$  van den Middelaar geboren.

Dit resultaat is een resultaat, dat de Kerk eerst na hevigen strijd verkreeg. Om de Monophysieten en Monothelieten te verdrifven is bloed, veel bloed noodig geweest; er is een koninkrijk om in beroering gebracht. Laat men deze zaken dus niet minachten; het zijn geen spitscondigheden. Geheel de Ethische richting is nu weer Monothelietisch en Monophysitisch, daarom moet zij bestreden, want zij brengt ons niet af van onbeteekenvde finesses, maar van Christus en eindelijk van God.

Laat ons altijd denken aan de Abontegenwoordigheid van den Zoon van God; omdat Hij God is, is er bij Hem geen onderscheiding in momenten; omdat Hij God is, komt Hem ascitus toe. Daarom moeten wij Hem nooit aanzien, of wij moeten bedenken, dat in Hem steeds de goddelijke wil is om te zijn wat Hij is en om te lijden, wat Hij voor ons leed. Al de energie van den goddelijken wil is steeds in Hem.

Thans zullen wij aanwijzen waar de lijn ligt, om aan de durating des tegenwoordigen tijds te ontkomen.

In de Luthersche Kerk heeft men in de dagen der Hervorming gevoeld, dat men met het standpunt van Rome niet uitkwam. Men reageerde tegen de voorstelling, dat de oudst, waarmede de priester rondliep, de Christus zelf was, en zoo kwam men tot het „in, sub et cum panis“. Dat deed de zoennamele leer der  $\pi\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\omega\mu\epsilon\tau\iota\varsigma$  ontstaan, welke duidelijk werd gemaakt met twee beelden: *permutatio ignis in ferrum* en *inmutatio animae in corpus*. Gelijk de gloed in het

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

ijzer περιχωρεῖ, οὕτως περιχωρεῖ ἡ ψυχή ἡ θεία ἐν ψυχῇ ἀνθρώπινη; en sicut anima permeat in corpus sicut divina natura permeat in humanam.

Nu zullen wij van uit dit voorbeeld de zaken duidelijk zoeken te maken.

Wij hebben hier te doen met een gebrekkige natuurkunde, althans in het laatste. Over het eerste willen wij niet beslissen; maar in de Anthropologie zijn wij er genoeg om met grond te kunnen spreken.

Zit de ziel werkelijk overal in het lichaam? Vroeger meende men dit zoo en vergeleek den mensch bij een zak met lucht gevuld; de zak was het lichaam, de lucht de ziel. Ook Goulinc heeft deze realistische idee; corpus en anima zijn volgens hem twee substantiën, die elkaar penetreren.

Tegenwoordig heeft men ontdekt, dat dit niet waar is; dat het verband tusschen lichaam en ziel organisch is. Er moet ergens in het lichaam een aanrakingspunt zijn, waar de ψυχή met het σώμα in verband treedt. Waar die éene aanraking tot stand kwam, zijn de verdere aanrakingen niet meer direct, maar indirect; niet meer mechanisch, maar organisch. Want neem nu aan, dat de ziel in de hersenen het lichaam raakt (of in het hart of bloed of waar gij wilt — noem dat punt deswools X), dan staat vast, dat de ziel, nu dit gedaan te hebben, het lichaam verder niet aanraakt, maar door reëcula derls geleidraden (zenuwen) derls kanalen (bloed) op het lichaam werkt.

Wanneer men iemand een teen afkapt, voelt hij dit, niet omdat zijn ziel in zijn teen is, maar omdat het gevoel door de zenuwen langs de ruggegraat en zoo in de hersenen komt.

Dat dit wel zoo moet zijn, blijkt daaruit, dat als men iemand chloroform in zijn hersenen brengt en men hem dan, al is het met een lumer, op zijn been klopt, hij er niets van voelt. Bij apoplexie en dergelijke wordt één deel van het lichaam gevoelloos omdat de communicatie met de hersenen wordt afgesneden.

Nog sterker blijkt bij den magnetiseur, hoe de ziel op het lichaam invloed uitoefent, maar er niet in zit. De magnetiseur oefent door de hersenen invloed uit op een ander persoon, laat hem dingen doen (b.e. een jongen Latijn schrijven), die hij uit zich zelf niet kon. Er gaat dus invloed uit van de ziel des eenen op het lichaam van den anderen persoon. Het is het samenspannen van twee zenuwstelsels, waarbij de eene zijn zelfstandigheid verliest en een verlegstuk wordt van den andere. Dit constateert dus het feit, dat de voorstelling der vroegere physiologen, alsof de anima permeat et penetrat in moleculis corporis, onwaar is; de ziel heeft een eigen zenuwstelsel.

Neem een telegraaf; tusschen de twee pennetjes van het toestel loopt een lijn, strooming van zich zelf zekende moleculen; maar zoodra gij die strooming in de lucht wilt overbrengen, zijn er draden noodig; op den grond is er van zelf permeatio, maar in de lucht moet de leiding langs geleidraden gaan.

De Luthersche voorstelling nu is die der immedatio; gelijk de ziel overal in het lichaam, zoo is de goddelijke natuur overal in Christus.

De Gereformeerde voorstelling daarentegen is de organische; volgens haar

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

werkt de goddelijke natuur alleen op de menschelijke door de éne spil, als orgaan van aanraking.

Men moet dus nagaan, hoe die menschelijke natuur werkt, hoe de raderen loopen en om welke spil zij draaien; dan is alleen daar aanraking mogelijk en kan de goddelijke natuur alleen daar de menschelijke aanratten. Gelijk de ziel geen macht heeft om elk radertje van het lichaam te bewegen, maar alle raderen organisch beweegt door éne spil, zoo is het ook met de menschelijke natuur van Christus; ook die bestaat uit allertei raderen met een op elk radertje werkende spil; en dat is het punt waarop de goddelijke en menschelijke natuur elkander kunnen aanraken, maar zoo dat dan de goddelijke natuur van zelf gebonden is aan de bewerktuiging der menschelijke natuur en dus aan hare beperktheid.

---

VERVOLG VAN § 7.

Het Christologisch dogma, dat in den strijd der eerste eeuwen tot aanrankelijke ontwikkeling was gebracht, is in de dagen der Reformatie niet blijven staan, maar tot klaarder inzicht gekomen. Aanleiding hiertoe gaf de strijd over het sacrament des H. Avondsmaals tusschen de Lutherschen en de Gereformeerden, die er van Luthersche zijde toe bracht om door de leer der *συνουχίας* in de *Communicatio idiomatum* een nog sterker Eutychiaansch element te mengen, dan Eutyches zelf gevaagd had, bestaande in de toekennen aan de menschelijke natuur van de onmededeelbare goddelijke eigenschappen. Hiertegen nu heeft met name de Gereformeerde Kerk met hand en tand verzet, en bij dit verzet het Christologisch dogma verder ontwikkeld door de betijdenis van de onpersoonlijke menschelijke natuur, die door den Zoon van God werd aangenomen, tot volle evidentie te doen komen en evenzoo aan de menschelijke natuur op alle punten der lijn haar eindig karakter te waarborgen. Deze contracters heeft bij de gedeeltheit der Kerk van Christus nog niet tot hoogere eenheid kunnen leiden, en de droeve uitkomst is geweest, dat de Luthersche leer der *συνουχίας* zich deels onder Theosophische, deels onder mystieke, deels onder philosophische inhoeden verliep in de hedendaagsche onschriftuurlijke Christologie der Vermittlungstheologen, waardoor het oude Monophysitisme en de ketterij van het oude Monotheïsme weer opleefden.

Van den anderen kant deden zich op Gereformeerd gebied verschijnselen voor, waardoor men ook het ritische der menschelijke

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

*natuur in Christus poogde in te dragen. Het valsche denkbeeld, alsof Hij, onze zonde dragende, erf-schuld droeg, moet te keer gegaan worden door de uitsluiting in Hem van het menschelijk individua; het kettersche gevoelen, alsof Hij zondige affecten had, door juistere definitie van het Anthropologisch dogma; terwijl eindelijk het plechtanker tegen de Luthersche-ethische dwaling der Vermittlungstheologen ligt in het overanderlijk vasthouden aan het subject van den Middelaar en anderzijds in het strenge handhaven van het organisch karakter der menschelijke natuur.*

*De Luthersche Kerk heeft haar meest uitgebreide belijdenis omtrent den Persoon van Jezus Christus in de Formula Concordia gegeven. (Deze hebben wel iets van onze 5 artikelen en behandelen bepaalde loci), cf. Deel II, Art. 8, § 64 (Tauchnitz-editie p. 779):*

*„Sentimus itaque et docemus cum veteri orthodoxa Ecclesia, quomodo illa hanc doctrinam ex Scriptura Sacra declaravit, quod humana in Christo natura majestatem illam accepit secundum rationem hypostaticae unionis, videlicet quod cum tota Divinitatis plenitudo in Christo habitet, non quemadmodum in sanctis hominibus et angelis, sed corporaliter: ut in proprio suo corpore, etiam omni sua majestate, virtute, gloria, operatione in assumpta humana natura, liberrime quando et quomodo Christo visum fuerit) luceat, et in ea, cum ea et per eam divinam suam virtutem, majestatem et efficaciam exerceat, operetur et perficiat. Adque ea quodammodo ratione, qua anima in corpore et ignis in ferro caudente agit. Hac enim similitudine ad supra monuimus) toto erudita et pia antiquitas doctrinam hanc declaravit. Haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. At nunc, post depositam serri formam (scu circumventionem) majestas Christi plene et efficacissime atque manifeste coram omnibus sanctis in caelo et in terris sese exserit. Et nos in altera illa beatissima vita hanc ipsius gloriam facie ad faciem videbimus, ut Johannes testatur cap. 17 : 24.*

*Hae ratione est, permanetque in Christo unica tantum divina omnipotentia, virtus, majestas et gloria, qua est solius divinae naturae propria. Ea vero luceat et vim suam, plene, liberrime tamen, exserit in et cum assumpta humanitate et per illam assumptam, vocalatum in Christo humanitatem. Quomodo etiam in ferro caudente non duplex est vis, lucendi et urendi (quasi ignis peculiarem et ferrum etiam peculiarem et separatam vim lucendi et urendi haberet), quin potius illa vis lucendi et urendi est propriae ignis. Sed tamen, quia ignis cum ferro unitus est, ideo vim et virtutem lucendi in et cum ferro et per ferrum illud caudens exserit, ita quidem, ut ferrum ignitum ex hac unione vim habeat et lucendi et urendi et tamen hoc fit sine transmutatione essentiae aut naturalium proprietatum tam ferri quam ignis.”*



**Collegedictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

*Deze Luthersche stelling nu is valsch. Waarom?*

1<sup>o</sup> *Het beeld van het ijzer en het vuur zou doorgaan, indien het ijzer, toen het nog koud was, toch ook den gloed en het licht van het vuur had doorgelaten. De Atomtegenwoordigheid Gods is een zoodanige Atomtegenwoordigheid, dat zij ook in het lichaam van een vogel of os of leeuw en zoo ook in het lichaam van een iegelijk mensch, ja zelfs in een boom, in een blad, in een steen is. Wanneer ik daarentegen vuur neem en ijzer daarnaast, dan zijn vuur en gloed niet atomtegenwoordig, maar gebonden aan een bepaalde plek, op zich zelf en afgescheiden van het ijzer; leg ik nu het ijzer in het vuur, dan dringt het vuur in het ijzer in en deelt zijn gloed aan de moleculen mede. Dit beeld kan van de Atomtegenwoordigheid Gods dus niet gebruikt, want deze is reeds op zich zelf in alle dingen en kan er dus niet meer indringen. Ik kan n. a. w. wel drie stukken ijzer nemen en daarvan één in 't vuur leggen, zoodat de andere er buiten zijn, maar ik kan niet drie menschelijke lichamen nemen, zoodat de Atomtegenwoordigheid Gods wel in Jezus, maar niet in Petrus en Johannes is; zij is ook in de twee overige. De Atomtegenwoordigheid Gods is dus niet, gelijk gloed en hitte, gebonden aan bepaalde objecten, maar werkt zonder geleider en is eo ipso in elk object, in elk instrument en op elke plek. Zeg ik dus, dat de omnipraesentia lucret in, cum et per carnem Christi, dan zeg ik òf niets - want ook in, cum et per piscem lucret omnipraesentia - of zeg ik wel iets, dan bind ik de werkingen Gods aan een bepaald object, aan een geleidend instrument. Bind ik echter de werkingen Gods als die van een telegraaf aan een geleider, dan vernietig ik de omnipraesentia Dei.*

2<sup>o</sup> *En nu de tweede fout: IJzer is een metaal en dies anorganisch; het bestaat uit onderling gelijke moleculen. Spreek ik dus van een lucret der omnipraesentia Dei in, cum et per corpus Christi, dan neem ik het corpus Christi als lijk. In kan dit doen door te zeggen, dat het lichaam bestaat uit atomen; verbrand ik een lichaam, dan houd ik niets dan anorganische stoffen over, evenals bij de ontbinding van een lijk. Daarentegen, zeg ik: omnipraesentia Dei lucret in, cum et per naturam humanam, dan heb ik niet met een lijk of met anorganische atomen te doen, maar met moleculen, zooals zij in een menschelijk organisme bestaan, en ten tweede niet met het lichaam alleen, maar ook met de ziel en hare vermogens. Daar, waar ik dus te doen heb met een organisch leven, valt alle vergelijking met de anorganische dingen weg. Alle vergelijkingen, die men aan de anorganische natuur ontleent, ijzer en vuur, water en wijn etc., moeten dus op zij gezet, omdat wij met een organisch object te doen hebben.*

*Wat geeft de Luthersche Kerk nu voor en wat doet zij feitelijk?*

*Naar wat zij voorgeeft schijnt het, alsof zij de goddelijke eigenschappen alleen voor de goddelijke natuur behoudt.*

*Quemadmodum, zegt zij, in ferro caudante non duplex est eis, lucreti et urendi ... sed ... illa vis lucreti et urendi est proprietas ignis - zoo is er ook niet een dubbele Atomtegenwoordigheid, maar ééne, die een eigenschap is der goddelijke natuur; maar ze „lucret per humanam naturam“.*

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

*Feitelijk echter wil zij het zoo niet. Wand waartou is het in den Sacramentsstrijd te doen geweest? Om de belijdenis, dat de goddelijke natuur altijd bij het Avondmaal tegenwoordig is? Immers neen, want volgens de Gereformeerden is deze een goed in een moordenaar tegenwoordig als aan het Avondmaal. Dat kon dus het punt in kwestie niet wezen; maar wel dit, dat de goddelijke eigenschappen kleren konden in de humana natura en de humana natura meenemen. Het was van Luthersche zij een ficeeren van de goddelijke eigenschappen in de menschelijke natuur en wel zoo, dat bij het Avondmaal in, eum et sub pane het wezentlijk lichaam van Christus gegeven werd. Dus niet een *glucere per*°, maar een aan het lichaam verleenem, laten inkleren der goddelijke proprietates, zoodat, als op duizend plaatsen tegelijk Avondmaal gevierd werd, elk der Avondmaaltrekkers werd geacht bezig te zijn met Jezus' lichaam te eten en wel zoo, dat er toch niets van af ging. Immers, eten wij, dan gaat er van de spijsze iets af; en wat men dus het drinkbeeld van het eten en drinken van Jezus' vleesch en bloed zoo veel op, dan zou de voorraad ook moeten verminderen. En nu zegt de Luthersche Kerk: neen! dat is niet zoo, want niet alleen is Jezus' lichaam aton tegenwoordig, maar het kreeg ook de goddelijke eigenschap van onvernietigbaarheid.*

*Daartegenover nu heeft de Gereformeerde Kerk toen het organisch karakter der menschelijke natuur gehandhaafd.*

*Zij trad n.l. op met twee gewichtige formules:*

*1° humana natura non habet substratum personae;*

*2° dat de eigenschappen der goddelijke natuur aan de menschelijke waren medegedeeld quantum finita infiniti capac est.*

*Met quantum finitum infiniti capac wordt hetzelfde uitgedrukt als wat wij meenden: de handhaving van het organisch karakter der menschelijke natuur. Een orgaan heeft dit eigenaardige, dat het bepaald is tot ééne werking. Ik hoor niet met een ringer of teen, maar met mijn oor; ik heb een renkorgaan, wil zeggen: ik ruik alleen met mijn neus en niet met mijn tong. In *orgaan*° zit dus in, dat het beperkt, begrenst. Zeggen wij dus, dat de menschelijke natuur alleen organisch receptief is voor de inwerking der goddelijke krachten, dan wil dit zeggen, dat de goddelijke krachten alleen in zoverre in de menschelijke natuur van den Muldehaar inwerken, als de organische bepaaldheid der menschelijke natuur dit toeliet.*

*Maar nu moet hierbij opgepast voor Appollinaris.*

*Spreek ik van het organisch karakter der menschelijke natuur, dan behoort tot dat organisch karakter ook het bewustzijn en de wil, en dus ook het ik, dat in het bewustzijn en door het bewustzijn op den wil werkt.*

*Wij moeten ons dus nooit Jezus voorstellen als den leedden Persoon, lebbende aangenomen een menschelijk gerod, maar zonder wil en zonder bewustzijn, en dus zonder menschelijk ik; maar wij moeten Hem ons voorstellen met een menschelijk bewustzijn, met een menschelijken wil en met een menschelijk ik. Tot het organische zijner menschelijke natuur behoort zeer beslist, dat Hij door*

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

het centrale bewustzijn, waarvoor de mensch op zijn wil werkt, zelf als mensch optrad. Het werk der Incarnatie is dus niet, dat de twee Persoon de menschelijke natuur als een mantel aannam, maar dat Hij zelf in die menschelijke natuur het subject geworden is en als menschelijk subject in die natuur sprak, handelde enz. *Quantum finitum infiniti capax* sluit dus ook dit in zich, dat het Ik van het goddelijk subject zich ook bondt aan de beperking der menschelijke natuur.

De tegenwoordige Vermittlungstheologen hebben dit alles: „de belijdenis van de twee naturen en de vereeniging dezer twee naturen in één persoon“, een verouderde stelling genoemd. (Bij ons verklaarde de oude *Chantepie de la Saussaye* dit publiek in zijne openingsrede in Groningen.) En daarvoor kwam bij hen nu in de plaats de „*Gottmenschliche*“ voorstelling van den Middelaar, die hen lokt naar de belijdenis niet van twee naturen, maar van één natuur en in die éne natuur de qualiteiten van beide saamgevat.

De Lutherschen zeiden, dat *Christus non tantum ut Deus sed etiam ut homo omnia novit et omnia potuit*; de Gereformeerden ontkennen dit.

Wat leert ons de Schrift?

Beiderzijds wordt toegestemd, dat in de Schrift vaak van den Zoon des menschen uitdrukkingen gebruikt en dingen gezegd worden, die de pretentie der menschelijke natuur te buiten gaan. Wanneer er staat: dat de Vader den Zoon gegeven heeft het leven in zich zelf te hebben, dat Hem het oordeel is overgegeven etc., dan zijn dit omnium consensu uitdrukkingen, waarin van Christus naar zijn menschelijke natuur dingen gezegd worden, die behooren tot zijn goddelijke natuur. Maar nu concludeeren de Lutherschen daaruit: omdat deze dingen van den naar zijn menschelijke natuur benoemden Middelaar gezegd worden, worden zij dus gezegd van zijn menschelijke natuur. En daartegen komt de Gereformeerde op en zegt: neen, volstrekt niet; maar het subject kan beurtelings met den menschelijken of goddelijken naam genoemd, en niet van de menschelijke natuur, maar van den naar de menschelijke natuur benoemden Middelaar wordt die goddelijke eigenschap gezegd.

Cedryn heeft altijd geworfeld om woorden te vinden, om dit maar duidelijk genoeg te maken; vooral in het *Evangelie van Johannes*. Aan dit punt hangt de geheele Dogmatiek. Wij zagen, dat krachtens de *communicatio idiomatum* het subject, dat altijd één is, beurtelings kan genomen naar de beide qualiteiten; dat, of ik den een of den anderen naam gebruik, altijd hetzelfde subject is bedoeld en dat het dus niet noodig is, als ik een menschelijke zaak van het subject zeg, dit ook met den menschelijken naam te benoemen of omgekeerd, maar dat ik promiscue het subject naar de menschelijke of goddelijke qualiteit benoemen kan, onverschillig of ik van het subject goddelijke of menschelijke zaken medeel.

De Lutherschen daarentegen zeggen: Neen, als het subject naar de menschelijke qualiteit benoemd wordt, dan is de werking, die er aan wordt toegekend, ook een werking der menschelijke natuur.

Laat ons thans nagaan, wat de Kerk hierover zeide in hare officiëch belijdenisschriften.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Voorreest onze Confessie, Art. 18 en 19.

In Art. 18 handhaaft onze Kerk de belijdenis van Chalcedon hierin, dat zij vooreerst de menschenoording afleidt uit God: „Wij belijden dan dat God de belofte, die Hij den Oud-Vaderen gedaan had door den mond zijner heilige profeten, volbracht heeft, zedende zijnen eigen, eeniggeboren en ewigen Zoon in de wereld, ten tijde van Hem bestemd.“ Dus de *Constitutio Mediatoris inchoative a Deo Trinitio, terminative a Filio*; de belijdenis stelt voorop de zending van den Zoon: „dewelke eens dienstkrachts gestalte aangenomen heeft en den mensche gelijk geworden is“ — en ten hevede „dat Hij de menschelijke natuur aangenomen heeft met al hare zwakheden (aangenomen de zonde), ont-rangen zijnde in het lichaam der gelukzalige maagd Maria [dit tegen de Aa-baptisten] door de kracht des H. Geestes, zonder mans toedoen. En heeft niet alleen de menschelijke natuur aangenomen zooreel het lichaam aangeat, maar ook een ware menschelijke ziel, opdat Hij een ware mensch zoude zijn [dit tegen Apollinaris].“

En nu in Art. 19 de explicatie van de vereeniging der beide naturen: „Wij gelooven dat door deze onttegenissee de Persoon des Zoons onafschiedelijk ver-reenigd en te zamen gevoegd is [*ἀδιαχώρητος* en *ἀχωρίστως*] met de menschelijke natuur, zoodat er niet zijn twee Zonen Gods, noch twee personen, maar twee naturen in één enigen persoon vereenigd; doch elke natuur hare onderscheidene eigenschappen behoudende enz.“

Voorts de Heidelbergsche Catechismus; niet in een opzettelijk betooy oer de vereeniging der beide naturen (in den Catechismus worden de zaken niet naar loci behandeld, maar practisch), maar bij de Hemelvaart, vraag 47 en 48: „Maar zoo de menscheit niet overal is, waar de Godheid is, worden dan de twee naturen in Christus niet van elkander gescheiden? — Gewisheitijk niet; want mitsdien de Godheid onbegrijpelijk en overal tegenwoordig is, zoo moet volgen, dat zij wel buiten haar aangenomen menscheit is en nochtans per-sonnelijk met haar vereenigd blijft.“ Cf. Zondag 28, 29 en 30.

In gelijken zin lezen wij in de Fransche Confessie, Art. 14 en 15 (Niemeger p. 318): „Nous croyons que Jesus Christ, estant la sagesse de Dieu et son Fils Eternel, a restu (= *לָבִישׁ*, „aheft zich omkleed“, om de Nestoriaansche dualing

van het *ἀλλοῦ καὶ ἄλλοῦ* te weren) nostre chair à fin d'estre Dieu et homme en une personne, corie homme semblable à nous, paisible en corps et en ame, si-non enfant qu'il a esté pur de toute macule. Et quant à son humanité, qu'il a esté craye semence d'Abraham et de David, combien qu'il a esté conçu par la vertu du Saint-Esprit. En quoy nous detestons toutes les heresies qui ont anciennement troublé les Eglises; et notamment aussi les machinations diaboliques de Serret, lequel attribue au Seigneur Jesus une divinité fantastique, autant qu'il le dit estre idéé et patron de toutes choses et le nom Fils personnel ou figuratif de Dieu (Serret was een broertje der Vermittlungstheologen); et luy forge un corps de trois éléments incréés, et par ainsi destruit toutes les deux naturens.“

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

„*Nous croyons qu'en une mesure personne, à savoir Jesus Christ, les deux natures sont vraiment et inseparablement conjoints et unies: demeurant neant moins chacune nature en sa distincte propriété: tellement que comme en cette conjunction la nature Divine retenant sa propriété est demeurée incréée, infinie et remplissant toutes choses, aussi la nature humain est demeurée finie, ayant sa forme, mesure et propriété: et mesure combien que Jesus Christ en résuscitant ayt donné immortalité à son corps, toutes fois il ne lay a osté la vérité de sa nature. Et ainsi nous le considérons tellement en sa divinité, qui nous ne le despoillons point de son humanité.*”

Erenzoo de Schotsche geloofsbelijdenis, Art. 6 de Christi Incarnatione (Nümcyer p. 343): „*Cum plenitudo temporis advenit, Deus Filium suum . . . in mundum misit, qui naturam humanam ex substantia feminae assumpsit, nempe ex virgine, idque per operationem Spiritus Sancti. Sicque natum est justum illud Davidis semen . . . ipse Messias promissus, quem nos agnoscimus et confitemur Emanuelem, verum Deum et verum hominem, duabus naturis unitis et conjunctis in unam personam. Qua confessione nostra damnamus . . . haereses Arij, Marcionis, Entichetis, Nestorii et aliorum, qui vel negarunt aeternam illius deitatem, aut veritatem humanae naturae, vel qui eas confuderunt aut diriserunt.*”

Zoo ook de Helvetica posterior Art. XI, waar de belijdenis completer is. „*Credimus . . . Filium Dei dominum nostrum Jesum Christum ab aeterno praedestinatum vel praecordinatum esse a Patre Salvatorem mundi; credimusque hunc esse genitum, non tantum, cum ex virgine Maria carnem assumpsit . . . sed ante omnem aeternitatem et quidem a Patre ineffabiliter . . . Proinde Filius est Patri juxta divinitatem coequalis et consubstantialis, Deus verus, non nuptatione aut adoptione, aut illa dignitate, sed substantia atque natura . . .*

*Eundemque . . . credimus hominis factum est filium ex semine Abraham — non ex viri coitu — sed conceptum purissime ex Spiritu Sancto et natum ex Maria semper virgine . . . Caro ergo Christi nec phantastica fuit nec coelitus affata . . . Praeterea anima fuit Domino nostro . . . non absque sensu et ratione . . . neque caro absque anima . . . sed anima cum ratione sua et caro cum sensibus suis, per quos sensus veros dolores tempore passionis suae sustinuit . . . Agnoscimus ergo in uno atque eodem domino nostro Jesu Christo duas naturas, divinam et humanam: et has ita dicimus conjunctas et unitas esse ut absorptae aut confusae aut innictae non sunt: sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus in una persona unitae vel conjunctae: ita ut unum Christum Dominum non duos veneremus: unum inquam verum Deum et hominem, juxta divinam naturam Patri, juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem et per omnia similem, peccato excepto . . . Ergo minime docemus naturam in Christo divinam passam esse aut Christus secundam humanam naturam adhuc*

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

esse in hoc mundo, adeoque esse ubiquè. Neque enim sentimus veritatem corporis Christi a clarificatione desiisse aut deificatam, adeoque sic deificatam esse ut suas proprietates, quoad corpus et animam deposuerit ac prorsus in naturam divinam abierit unaque duntaxat substantia esse coeperit....

Credimus . . . eundem Dominum nostrum vera sua carne, in qua crucifixus et mortuus fuerat a mortuis resurrexisse et non aliam pro sepulta excitasse, aut spiritum pro carne suscepisse, sed veritatem corporis retinuisse. . . In eadem illa carne sua credimus ascendisse Dominum nostrum Jesum Christum supra omnes coelos aspectabiles in ipsum coelum supremum . . . ad dexteram Dei Patris. . . . Ex coelis autem ille redibit. . . . adserturus suos et aboliturus adventu suo Antichristum judicaturusque vivos et mortuos etc."

Evenzoo de Westminsterse Confessie, Art. II (Niemeyer, p. 601): „Filius qui est Verbum Patris, ab aeterno a Patre genitus, verus et aeternus Deus, ac Patri consubstantialis in utero beatæ Virginis ex illius substantia naturam humanam assumpsit ita ut duæ naturæ, divina et humana integre atque perfecte in unitate personæ fuerint inseparabiliter conjunctæ, ex quibus est unus Christus, verus Deus et verus homo, qui vere passus est, crucifixus, mortuus et sepultus, ut patrem nobis reconciliaret, essetque hostia, non tantum pro culpa originis, verum etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis."

De uitvoerigste belijdenis vinden wij in de Repetitio Anhaltina, Art. VIII (Niemeyer, pag. 629–636), die bijna geheel een weerlegging is der Lutherse leer.

Het dogma is het reflex van het bewustzijn der Kerk; haar depositum; daarom is het onze plicht, op dat dogma, gelijk het in de Confessiones is neergelegd, acht te geven.

Laten wij thans in de Schrift nagaan, wat daar als uitdrukking voor de incarnatie en de unio personalis naturarum gegeven wordt. Deze in heet de Schrift na te gaan, is ondoenlijk; want dan zou men naar alle plaatsen, waar iets door den Heere gezegd of gedaan is, moeten verwijzen. Daarom zullen wij ons bepalen tot de plaatsen, waarvan misbruik gemaakt wordt of die licht verkeerd konden opgevat.

Voor eerst Joh. 1 : 14, door de Neo-Kohlbruggianen, Ethischen en Vermittlungs-theologen misbruikt. *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* wordt door hen om strijd aangehaald en dan zoekt men in *ἐγένετο* iets, wat er niet in ligt. In 't Duitsch heeft men er een apart woord voor: „Verwerdung”, waarvan men dan in het Hollandsch maakt (ef. in een artikel van „De Hervorming”): „verwording”: maar 't is eigenlijk verworping. „Verwording” is een echt Pantheïstisch begrip; het moet dan aangeven dat of God mensch of de mensch God wordt. In Duitschland wordt het nu vooral in den eersten zin gebruikt: de diviniseering van

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

den mensch. Een onbeholpen theoloog (Ds. de Jonge te Brussel) heeft dit in een catechisatieboekje reeds zoover gedreven, dat hij, over het beeld Gods sprekende, meent, dat dit bestond in het „gelijk God worden”. Maar dit had zelfs niet eens de verdienste van originaliteit, maar was Duitsche napraterij. Immers, volgens Schleiermacher is de Heere Jezus niet op buitengewone wijze uit Maria geboren, maar gansch natuurlijk uit een vader en een moeder; ontwaakte in Hem een hooger<sup>7</sup> bewustzijn, dat altijd rijker werd en eindelijk werd gediviniseerd; en wie nu met Hem in geestesgemeenschap komen, worden ook langzamerhand gediviniseerd. Dat is de verwording.

In dezen vorm echter heeft deze ketterij voor ons geen aantrekkelijkheid; stuit zij veel eer af. Maar bedenkelijker is zij in het Neo-Kohlbruggianisme, dat dezelfde dwaling der verwording leert niet in naam zoozeer, maar in werkelijkheid; telkens worden deze woorden aangehaald: Jezus Christus is vleesch geworden en op dat „worden” leggen zij zoo bizonderen nadruk, dat de hoorder al spoedig denken gaat, dat dit worden „verworden” is. Wij hebben reeds vroeger aangetoond, dat niet de *Υἱὸς τῶν Θεῶν* en niet de *Λόγος*, maar de *Υἱὸς τῶν Θεῶν* als *Λόγος* hier bedoeld is en dan is vanzelf reeds alle „verwording” uitgesloten.

Voor de eenvoudigen is hier beslissend II Cor. 5 : 21, *τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ*, om de verkeerde exegese van *ἐγένετο* dadelijk te doen vatten; want de bedoeling van dat „verworden” is, dat men ophoudt te zijn wat men was en iets nieuws wordt; pas dat nu eens hier toe, dan zien wij de dwaasheid ervan; de gerechtigden houden niet op menschen te zijn, maar mensch zijnde en de qualiteit van *ἁμαρτία* dragende, krijgen zij nu de qualiteit van *δικαιοσύνη*. En de Neo-Kohlbruggianen zijn hier op hun eigen standpunt nog beter te verslaan (hoewel dit standpunt valsch is), want zij zeggen, dat de *δικαίωσις* geheel buiten onzen persoon omgaat; dat een wedergeborene en onwedergeborene niets verschillen. Vatten zij echter *ἐγένετο* in Joh. 1 op als „verwording,” dan moet het hier ook beteekenen, dat de zondaar „verworden is een rechtvaardige”, wat zij juist bestrijden. Hieruit blijkt dus overtuigend tweedehal: ten eerste dat zij zich zelf vastzetten en ten tweede dat dus hun exegese op beide plaatsen niet deugt.

Laatste deel van § 7.

Derhalve is te belijden een Middelaar, die als subject de 2<sup>de</sup> persoon in de Drieëenheid was en is en onveranderlijk blijft, zijnde eens-  
wezend met den Vader en den Heiligen Geest en evangelijk met hen  
van eeuwigheid, nu en tot in eeuwigheid de Goddelijke natuur bezit-  
tende, zonder dat deze natuur in Hem, zelfs in 't diepste zijner verne-  
dering, ja tot in den dood ooit ofte innér eenige verandering of  
vermindering in krachten of eigenschappen onderging of ondergaat,  
welk subject alnu van eeuwigheid af in den Raad Gods bestemd is  
en zich zelve meebestemd heeft om door aanziening van die  
natuur, die Hij voor en aan den mensch schiep, onder ons, uit ons  
geslacht, als onzer één zich te openbaren en aldus uit de in zelfver-  
dering verloren menschheid de Kerke Gods, dat zijn de uitverkorenen,  
onder Zich als Hoofd te vergaderen, krachtens de eenheid, die zij  
hebben in zijn mystiek lichaam. Door deze aanziening van die  
tweede natuur is in den Middelaar ontstaan eene tweehed, die innerlijk  
onderscheiden ligt door de onuitwisschbare tegenstelling, waarmede de  
menschelijke tegen de Goddelijke natuur overstaat. Er is in den mensch  
een ander *ik*, een ander bewustzijn, een andere kennis, een andere  
wil, en hiermede samenhangend zijn er in hem andere eigenschappen  
en andere vermogens dan in God en dus ook, dan in één der drie  
goddelijke Personen. Ook van den Middelaar moet derhalve beleden,  
dat het een ander *ik* was, dat sprak: „Ik en de Vader zijn één” —  
en een ander, dat riep: „In Uwe handen beveel Ik mijnen Geest.”  
Dat uit een ander bewustzijn het zeggen kwam: „Eer Abraham was  
ben ik” en uit een ander bewustzijn de klachte: „Mijn ziel is bedroefd  
tot den dood toe”. Dat een andere wil „wilde zich zelf vernietigen,  
de gestalte eens dienstknechts aannemende” en een andere wil in  
het: „Niet gelijk ik wil, maar gelijk Gij wilt.” Dat het een andere  
kennis was, die „den Vader kende alleen, om het een ieder te open-  
baren” en een andere de beperkte kennis, die „zoomin als de engelen  
van de ure des Koninkrijks wist.” En dat derhalve deze twee in het  
subject van den Middelaar altoos twee gelaten, twee gedacht en twee  
geëerbiedigd moeten worden, met alle uitsluiting van elke voorstelling,



### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die ófslechts ééne natuur, of slechts één wil of slechts één bewustzijn in den Middelaar stellen, hetzij door het menschelijke te vergoddelijken of het goddelijke te vermenschelijken, of uit beide saam een tertium quid als God-menschelijk te mengen.

Tot recht verstand waarvan dient opgemerkt, dat nooit een mensch in staat zou zijn de Goddelijke natuur aan te nemen, overmits het eindige nooit tot het oneindige reikt — maar wel omgekeerd het goddelijke het menschelijke in zich op kan nemen, omdat het oneindige vanzelf ook het eindige in zich besluit. De tijd kan geen eeuwigheid voortbrengen, wel de eeuwigheid zich zelf bepalen in den vorm van tijd. Te hulp komt hier de Schepping. Immers in de Schepping schiep God niet al Zijn Majesteit, maar toonde van die oneindige Majesteit slechts een stukske naar buiten, terwijl Hij al het andere inhield en ongeworden liet blijven. Op gelijke wijze nu kon de Heere in plaats van zich door heel de Schepping aan ons te openbaren, een enkel deel uit die Schepping kiezen om zich zelf intensiever te openbaren, om aldus aan ons bewustzijn, onzen wil, ons ik het naaste toe te komen en daartoe dat bewustzijn, dien wil, dat ik zelf, kortom datgene wat onze menschelijke natuur uitmaakt, verkiezen. Hij opent zich dan een nieuwe deur in het eindige, waardoor het oneindige, voor zooveel die opening toelaat, tot ons doordringt; Hij toont en laat werken wat in de perken dier menschelijke natuur getoond en gewerkt kan. Dat bedenkt Hij als God, dat wil Hij als God, dat werkt Hij als God, niet slechts ééns maar aldoor en zonder ophouden en het is in den vorm van een door Hem gewrocht menschelijk werk; van een door Hem in werking gezetten menschelijken wil en een door Hem innerlijk verklaard menschelijk bewustzijn, dat dit voor ons aan het licht treedt. Er was dus in Hem niet een beurtelings overgaan van het eene in het andere bewustzijn, gelijk bij ons bij het inslapen en ontwaken. Neen, het goddelijk bewustzijn in Hem sliep nooit; evenmin als de goddelijke wil ooit willoos of werkeloos was. Maar dit was het, dat dezelfde goddelijke wil, die eens in Adam uit het goddelijk een menschelijk bewustzijn en daarin een menschelijken wil naar eigen uitdenking had ingeplaatst, van oogenblik tot oogenblik dezen zelfden wil en ditzelfde bewustzijn ook persoonlijk ter beschikking kon stellen, nu Hij dit ter volvoering van Zijn raad noodig keurde.

---

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hetgeen hier gediecterd werd is alleen resumptie van het tot dusver besprokene.

Bij de toelichting hebben wij nog slechts op enkele punten te wijzen.

De eerste fout, die oorzaak is van alle toberrij, is, dat men bij de beschouwing van Christus en de verhouding der beide naturen in Hem, uitgaat van de menschelijke natuur en van daar uit zoekt op te klimmen tot de goddelijke natuur.

Dit is daarom fout, omdat men dan vergeet de proportie van de beide naturen: dit leidt er toe de beide naturen als „gleichberechtigt“ en onafhankelijk naast elkaar te stellen, elk met haar op gelijke lijn staande eigenschappen en die alsnu te vereenigen zouden zijn. Dit leidt er toe de goddelijke natuur te anthropomorphiseeren en zoo te komen tot twee bestanddeelen, die heterogeen naast elkander liggen in valsche verhouding.

Het eerste wat daarom noodig is, is dat men deze zaak niet anthropologie maar theologie opvatte, d. w. z. haar van uit God beginne.

Men moet niet gaan denken: wat is een menschelijke wil, natuur en bewustzijn en dat in wijdere strekking en „ausgedehnt im Unendigen“ op God overbrengen. Men moet eerst beginnen met zich rekenschap te geven van wat het bewustzijn wil, ik in God is. Wij hebben er reeds op attent gemaakt, dat het verkeerd is te spreken van een „goddelijke natuur“; dat gaat door óók van het goddelijk ik, bewustzijn etc. [Elke goed Gereformeerde Dogmatick is daaraan te kennen, dat zij redeneert van uit de eigenschappen en deugden Gods].

Het goddelijk *bewustzijn* is een bewustzijn, dat alles eeuwiglijk doordringt, alle hoogte, lengte, diepte en breedte, dat dus geen vermeerdering of vermindering kent, maar volkomen gelijk van inhoud blijft; dat nooit iets ontvangt of verliest, niet is een geworden bewustzijn, maar een uit zich zelf bestaand bewustzijn, waarop nooit een beeld is geworpen, dat niet begonnen is met ledig te zijn en allengs is aangevuld, maar dat zich zelf eeuwiglijk vervult met zijn eigen inhoud en uit dien inhoud alles naar buiten brengt, wat buiten het goddelijk wezen bestaat.

Het staat dus vlak tegenover ons menschelijk bewustzijn, dat eerst ledig is, met niets begint (ef een kind) en nu allengs aangevuld wordt door de wereld buiten ons: van lieverlede toonen er zich lijnen, trekken, beelden in, wordt het bewustzijn al rijker, maar al is het op zijn allerrijkst, dan is het nog weinig vergeleken met wat opgenomen kan. Bij den mensch is het bewustzijn dus eerst leeg en de wereld vol en nu neemt hij uit die wereld op. Bij God is het bewustzijn vol en rijk eer er nog iets is en is al wat is uit dat bewustzijn voortgekomen.

Een gelijk verschil is er tusschen *den wil van God* en dien van den mensch. Bij ons menschen is de wil de intentie, die het aldus geintendeerde wil,

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

daartoe aangrijpt buiten dien wil liggende krachten om aldus de realisering van het door den wil geïntendeerde te zoeken. — Bij God den Heere daarentegen is de wil zelf de voortbrenger van het werk en van alle instrument wat tot het werk vereischt wordt. „Hij spreekt en het is er; Hij gebiedt en het staat er”.

En eindelijk: het *Goddelijk Ik* is geheel iets anders dan het menschelijk *Ik*. Want terwijl het menschelijk *Ik* bestaat in het zich onderscheiden en isoleeren van andere subjecten, is het Goddelijk *Ik* drievuldig in zich zelf; het *ik* van alle andere wezens mit zich zelf voortbrengend en den band en samenhang met alle andere ikken zoekend en onderhoudend.

Een tweede opmerking is, dat het goddelijk bewustzijn mit zich zelf ten eerste het menschelijk bewustzijn heeft voortgebracht, de goddelijke wil mit zich zelf den menschelijken wil en het goddelijke *ik* mit zich zelf het menschelijke *ik*.

Men bedenke wat dit zeggen wil! Eer nog ooit eenig mensch zich zelf bewust geweest was, heeft God zich het menschelijk bewustzijn gedacht. Het menschelijk bewustzijn is dus eerst in God geweest, eer het door den mensch als bewustzijn gevoeld werd. De idee ervan, d. i. de wortel en kiem, waaruit het voortkwam, ligt dus niet in den mensch, maar in God. Dus het Goddelijk bewustzijn heeft, eer nog de mensch een bewustzijn had, zichzelf dat menschelijk bewustzijn ingedacht en alzoo buiten zich in den mensch ingezet.

Ten tweede is ook de menschelijke wil een wil, waarvan de idee, om hem te doen ontstaan, niet eerst in het menschelijk bewustzijn, maar in Gods bewustzijn geweest is; waarvan de bepaling en vaststelling van gestalte en zijn uit God overging in den mensch, die elk oogenblik, dat hij wil afbankelijk is en blijft van den goddelijken wil en alzoo als 't ware uit den goddelijken wil is uitgepoot en uitgestekt.

En eindelijk in de derde plaats zij opgemerkt, dat God de Heere, toen Hij een menschelijk bewustzijn dacht in zijn goddelijk bewustzijn en een menschelijken wil poneerde door zijn goddelijken wil, nooit de volle realisering daarvan in eenig mensch heeft zien tot stand komen. Van wat God de Heere in zijn goddelijk bewustzijn omtrent het bewustzijn van den mensch gedacht heeft, is slechts een gebrekkige vorm gerealiseerd; van den menschelijken wil is slechts een gebrekkige gestalte openbaar geworden; van het rijk en heerlijk program, dat God voor den mensch had vastgesteld, zijn slechts enkele nummers uitgevoerd en de rest bleef achterwege.

Het is er mee als met een groot veldheer, die een degelijk en schoon plan van den veldslag heeft, dit medeelt aan de onder hem staande generaals en zegt: doe zoo en zoo, dan zult ge zien, dat de vijand verslagen wordt. Maar uit onkunde of eigen wijsheid voeren zij dit gebrekkig uit; er komt niet aan 't licht

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wat de veldheer bedoelde. En nu moet hij als veldheer zelf optreden om de troepen te leiden en zijn plan uit te voeren. --

Een machtig schaker deelt aan een pasbeginnende een paar mooie zetten mee; deze wendt ze aan, maar ziet het komt niet uit; hij beklagt zich daarover. Neen, antwoordt de schaker, gij moet alles vooruit doordenken, anders lukt het niet, en daartoe zou hij de bekwaamheid van den plannemaker moeten hebben.

Zoo ook hier. God dacht in zijn bewustzijn allerlei heerlijkheid en macht voor den mensch en nu komt mensch na mensch om dat te realiseren; maar zij voeren hetgeen God voor hen geprepareerd had verkeerd uit; bederven het, versukkelen het; ja aan de, hun door God gegeven instrumenten, wonden zij zich zelf en breken er Gods werk mee af.

Doch nu komt eindelijk de Schepper van het menscheijk bewustzijn en van den menscheijken wil, die nu zelf aan den mensch toonen zal, wat het menscheijk bewustzijn en de menscheijke wil is en die nu zelf in die vormen, waarin Hij vroeger met zijn bewustzijn en wil was ingegaan, als het subject van den tweeden Persoon ingaat, om ze in hun macht en glorie te openbaren.

Na het in de § gezegde, behoeven wij hier niet meer aan toe te voegen.

In de paragraaf wordt dit duidelijke voorgehouden (wat uit de gemeene weg is) dat de bril nooit op het oog vastzit, maar door den mensch er voor gehouden wordt. De bril is de menscheijke natuur, de goddelijke natuur degen, die den bril vasthoudt. M. a. w. de menscheijke natuur wordt steeds van oogenblik tot oogenblik door de goddelijke natuur gedragen; en zoo ook wordt de menscheijke wil en het menscheijk bewustzijn van oogenblik tot oogenblik door den goddelijken wil en het goddelijk bewustzijn gedragen. Wat bij Adam in *nunc in tempore*, momenteel plaats vond (want daarna was hij zich zelf) gaat bij Christus elk oogenblik door, ook nu nog in den staat zijner verheerlijking.

Wij keeren altijd weer terug tot deze van 'ouds gebruikte beelden, die zoover dit kan, ons hiervan een gedachte geven:

1<sup>e</sup>. van Ambrosius — de zon achter de wolken; van de wolk wordt niets gezien dan door het licht van de zon (was de zon er niet, dan zouden wij de wolk niet zien en was er geen wolk) die achter de wolk schuilt; maar ook van de zon wordt niets gezien, dan wat de wolk doorlaat; en al schijnt de wolk de zon geheel te verduisteren, van het wezen en den glans der zon gaat niets af.

2<sup>e</sup>. het paedagogisch beeld van den meerdere, die zijn mindere onderricht; waarbij men uit zijn eigen bewustzijn uitgaat om in het bewustzijn van den mindere in te gaan en aldus „den Jood een Jood, het kind een kind wordt.”

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3<sup>e</sup>. het hermeneutisch of linguïstisch analagon van iemand, die uit een land waar een rijk bewustzijn en een rijke taal is, als zendeling gaat naar een volk met een bekrompen taal en klein bewustzijn en nu wetende welk een bewustzijn hij in zich heeft, zich toch alleen openbaren kan in het bekrompen bewustzijn van de bevolking om hem heen.

4<sup>e</sup>. een nieuw analagon n.l. van den acteur. — (dat men om de woorden echter de heiligheid der zaak niet uit 't oog verliezen ---). In den acteur, die op de hoogte van zijn kunst is, hebben wij het treffendst analagon van de incarnatie van den Logos. Een machtig acteur stelt een ander wezen voor dan men daar ziet; in hem zijn twee willen, twee ikken, twee bewustzijns, n.l. van zich zelf en den persoon, dien hij voorstelt.

Wanneer ge een acteur hebt, die werkelijk acteur is, (zooals eigenlijk alleen Oosterlingen dat zijn kunnen), dan leeft hij geheel in het bewustzijn van den persoon, dien hij voorstelt, en dan heeft hij elk oogenblik de *intentie* om dat te doen.

Het zwakst is dit in mimiek (het nabootsen van iemand) of gelijk sommige menschen zeer sterk kunnen doen: het napraten van een ander. Ook de stem en de gebaarden hangen ten zeerste samen met iemands bewustzijn; en zulk een naprater neemt een andere stem aan om met zijn bewustzijn in eens anders bewustzijn in te dringen.

Maar oncïndig veel verder gaat dit bij den goeden acteur, vooral in het Oosten waar hij zoo geheel in eens anders bewustzijn ingaat, dat 'de toeschouwer totaal vergeet, dat hij met een acteur te doen heeft.

Zoo iemand, als acteur daar optredende, doet dus twee dingen tegelijk: zijn *wil*, zijn *werk*, en zijn *bewustzijn* is tweeledig. Want het is een fout als men zich zoo door zijn rol laat meeslepen, dat men bijv. werkelijk driftig wordt en iemand een slag geeft; dan is men zijn eigen bewustzijn vergeten en men moet juist zelfbeheersching genoeg hebben om zijn eigen bewustzijn te houden. Bij den acteur is dus altijd wil, werk en bewustzijn tweeledig, en hierin steekt het analagon.

Slechts in één ding schiet hij te kort; hij moest ook in het *zijn* van die personen kunnen ingaan. Als het gordijn valt, is hij weer de oude; hij kan niet duurzaam wezen, wat hij zoo straks vertoonde.

Maar denkt u dit ééne er nog bij, dat hij duurzaam die persoon kon zijn en willen zijn, dan hadden wij een volkomen analagon, van wat Christus bij de Incarnatie doet.

Denkt u Christus, in zijn Godsbewustzijn altoos wetende wat Hij was en wilde, maar den mensch vertoonende met een menschenlijken wil en bewustzijn; doch dit niet doende voor één oogenblik of uit nabootsing, maar zoo, dat Hij

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

het *zijn* aangrijpt en eeuwig mensch blijft. Doch hier moet bijgevoegd: een acteur idealiseert, verbetert in zijn spelen. Nooit sprak Maebeth of wien ge nemen wilt, zóó als een machtig acteur hem spreken laat. De idee van zulk een persoon kwam in hemzelf nooit genoeg uit, maar de acteur brengt die idee te voorschijn.

Doch Christus bootst niet een mensch na, maar acteert dien nog nooit uitgekomen persoon, die èn een wil èn een bewustzijn had, zooals die gedacht en geponeed was door God in Zijn raadsbesluit, voordat Adam nog in 't vleesch verscheen — maar die nog nooit tot openbaring was gekomen.

---

## CAPUT IV DE STATIBUS MEDIATORIS,

---

§ I. De *status* is onderscheiden van de *persona* en hare *substantia*, in zooverre de status alleen aanduidt de rechtspositie, waarin de persona, die deze substantia bezit, geplaatst wordt. Deze rechtspositie kan tweeledig verstaan worden, te weten òf in tegenstelling met de rechtspositie van een ander genus (status generis) of in tegenstelling met de rechtspositie van een ander species in het zelfde genus (status modi). Dientengevolge kan men ook bij den Christus den status tweezijdig opvatten, al naar gelang men doelt òf op den status, dien Hij, God zijnde, als mensch kreeg, òf wel op den status, dien Hij, mensch zijnde, als dienstknecht onder allen of als Heer over allen ontving. Doch in welke dier beide bedoelingen men dezen status ook neme, beide malen is de status tweeërlei, te weten: eerst een status exanitionis gevolgd door een status exaltationis. Deze beide paren van status vloeien in elkander en vinden beide hun keerpunt in de Opstanding.

---

Status komt van *sto* en is dus locus quo, conditio qua quis stat. Van status is in het Hollandsch afgeleid „staat” en daarnaast „stand”. In het Germaansch is het meer stand, in ’t Romaansch staat. Ons „staat” komt van het Italiaansche „stato”, dat weer overeenkomt met het Fransche „état”. Zoo spreekt men van de „standen” (ständen) in de „Staten Generaal”; les États généraux; l’état de quelqu’ un.

Staat en stand verschillen in zoover status passief (sto in eo loco ubi collocatus sum), stand meer actief is: (ik sta daar, waar ik ben gaan staan). Daarom zijn bij ons staat en stand ook verschillend: „ik behoer tot den ambachtsstand” (en niet ambachtsstaat, want men gaat daar staan door eigen keuze van beroep) en „ik ben in een staat van eerloosheid”. (want men krijgt dien door beschikking der overheid). Maar ook weer ligt in status een actief begrip n.l. dat de Overheid iemand als zoodanig erkent bijv. huwelijksstaat.

Hoofdgedachte bij „staat”, is dus: *jus standi* of jure stare in aliquo loco, òf wel conditio ejus, qui jure stat in aliquo loco.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu heeft men vroeger in de Christologie altijd een afzonderlijk hoofdstuk gewijd aan de Staten van Christus, terwijl het daarentegen in de jongere dogmaticken totaal verdwenen is; zij hebben de behandeling der staten opgegeven. Waarom dit? Met recht? En zoo niet, waarom moet dit hoofdstuk dan in de Dogmatiek blijven?

Laten wij eerst nagaan, hoe dit Caput er uit is geraakt. — Men heeft verward staat en toestand; nu zijn toestand en staat volstrekt niet hetzelfde maar twee geheel onderscheiden begrippen. — Staat is nooit toestand en toestand nooit staat.

Een kort voorbeeld ter opheldering. Op de Fransche kust in het Kanaal strandde een mailboot; de reizigers zijn zoo goed als naakt te Feaucamp aan wal gezet; onder hen was een der rijkste mannen uit Glasgow. Toen hij daar nu als schipbreukeling aankwam, had hij niets dan een gescheurd hemd aan, werd bij een boer in den omtrek binnengedragen, kreeg een paar afgedragen kleeren van den boer en wat geld om naar Havre te kunnen komen.

Wat was zijn staat? — die van millionair.

Wat zijn toestand? armer dan die van den armsten bedelaar uit Amsterdam.

Staat is wat men is krachtens gegevens buiten zich; toestand datgene, waarin men door tijdelijke omstandigheden gekomen is.

Men kan dus tegelijk rijk zijn in staat en arm in toestand; machtig in staat en machteloos in toestand. Een kaptein op een schip heeft alles te zeggen (staat), maar krijgt hij koorts, dan ligt hij machteloos op zijn bed neer (toestand). Een koningskind in de wieg is op 't zelfde oogenblik, dat zijn vader sterft, Koning en tevens zoo hulpeloos, dat men het met een lepel pap voeren moet.

Of een boom levend of dood is, dat is zijn staat, maar of hij bladeren en bloesems draagt, is zijn toestand. Een levende boom kan veel op een dooden lijken, bijv. in den winter; en een doode boom veel op een levenden, bijv. wanneer hij pas afgehakt is, doch dit doet tot den staat niets af.

Toen in 1848 het oproer te Parijs was uitgebroken en Louis Philippe voor de guillotine moest vluchten, leende hij een oude jas en pet van een metselaar uit het paleis en ontkwam zoo naar Engeland. Toch was die man dezelfde; zijn staat was dezelfde, hij bleef Prins, ja Koning en werd als zoodanig door den Koning van Engeland erkend.

Zoo is het ook met den geloovige. Of een mensch levend of dood, wedergeboren of onwedergeboren is, dat is zijn staat. Maar omdat de staat des wedergeborenen een gansch andere is dan van hem, die niet is wedergeboren, daaruit volgt nog niet dat het verschil in toestand daarom zoo groot is, dat men dit in 't leven merkt. Er kan ook bij den wedergeborene een toestand van dorheid en leegheid intreden, dat men den staat niet zien kan.



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Een *staat* is het blijvende, onafhankelijke van de omstandigheden. Een *toestand*, de wijze waarop de in dien staat verkeerende persoon zich vertoont, meer of minder eigenschappen van zijn staat doet uitkomen.

Brengen wij dit nu op onzen Heer en Heiland over dan voelt men, hoe men er toe komen kon in zijn geboren worden, verkeeren in armoede, lijden, sterven en opstanding niets te zien, dan een overgaan van den eenen toestand in den anderen zonder dat verandering van staat intrad. Dan ziet men in Hem alleen den Middelaar, met wien het nu zoo en zoo afloopt; Hij moest geboren worden, daaruit volgt zijn lijden, sterven en opstanding. In Christus — zoo zegt men dan — is alleen een zich ontplooiend proces van toestanden, maar nergens een caesuur, die maakt dat Hij van den eenen staat in den anderen overgaat.

Dit begrip van status is door de Gerf. Theologen nooit behoorlijk uitgewerkt, omdat er voor hen geen aanleiding toe bestond. Er was toen nog geen neiging om in het proces te vervallen. Het geloof aan de transcendentie was bij de Arminianen en Socinianen nog even sterk als aan de immanentie.

Maar sedert Schleiermacher's invloed op de Theologie is de idee van een altoos doorgaand proces machtig geworden en zijn alle grenzen uitgewischt tusschen Schepper en Schepsel en zoo ook tusschen de status. ja men kent geen Overheid en onderdaan meer, maar alleen burgers, die ten algemeenen nutte elkaar regeeren.

Deze neiging om den status weg te cijferen, heeft zich ook geopenbaard in de neiging om het *recht* te laten vervallen. In Schleiermacher's theologie wordt nog wel van recht gesproken, maar niet meer met recht gerekend: „toerekening” is volgens hem een onethisch, irreligieus, oppervlakkig abstract begrip. Men erkent nog wel een rechtsbedeeling maar alleen als fixeering door de daartoe bevoegde macht van bestaande rechtsbegrippen. Men spreekt van een „rechtsproces”: een wet vervalt dan *facto* als zij niet meer gedragen wordt door het rechtsbewustzijn van 't volk. Recht staat bij hen lager dan zedelijkheid; of het recht is, zoo zeggen deze heeren, doet er niet toe, de vraag is of het zedelijk is.

En dit alles komt daar vandaan, dat men de transcendentie van God niet vasthoudt. Want recht is, dat er een *a* is die over *b* en *c* te bepalen heeft wat voor hen gelden zal. Hef ik nu het absolute onderscheid tusschen God en schepsel op, dan heb ik geen God meer, die absoluut over het schepsel te beschikken heeft; dan bestaat er geen rechtsbedeeling meer onder de schepselen, en gebruik ik deze woorden toch, dan is het met bijbehouding van de termen, maar in anderen zin, dan ze oorspronkelijk bedoeld waren.

Doordien men het rechtsbegrip liet varen, konden de „status” niet blijven bestaan. Wij kunnen in een „staat” verkeeren, omdat Hij, die daartoe het recht

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

had, ons in deze rechtspositie gezet heeft. Maar is er geen recht, dan is er ook geen rechtspositie en geen status. Dan verloopt *status* (als men dezen term bijbehoudt) in het begrip van *toestand*.

Doordien onze oude Theologen deze pantheïstische idee nog niet te bestrijden hadden, is het begrip van staat ook nooit zoo diep door hen opgevat. De jongere Theologen roepen nu: gooi dat begrip van staat er uit; als ik de menschwording van God en het leven van Christus heb, dan heb ik niet meer noodig; dan heb ik nog alleen een proces — het leven van Jezus — dat verklaard moet, maar met „staat” heb ik dan niets meer te maken.

Zoo raakte het begrip van „staat” weg uit de Theologie, uit de Dogmatiek, uit de prediking, uit de catechisatie; er werd nooit meer over gehandeld. En wie het nog gebruikte, begreep het niet eens en bedoelde met „staat” een proces van toestanden. Dat alles was het gevolg daarvan, dat men het rechtsbegrip, dat in staat zit, er uit gelicht had.

Zoodra echter het begrip, de belijdenis van de Souvereiniteit des Heeren terugkeert, worden deze dingen anders, dan schittert de Transcendentie met haar heerlijk licht weer voor het geloofs oog. Het Pantheïsme kent geen Souvereiniteit, want Souvereiniteit is dat men suo jure absoluut over anderen te beschikken heeft en in het proces staat de een niet absoluut boven den ander, maar wordt alles mit elkaar *πάντα ἕξι καὶ οὐδὲν μένει*.

Dat is het heerlijke van de belijdenis der Gereform (dank zij Augustinus en Calvijn, die op iederen locus het stempel der Souvereiniteit Gods gedrukt hebben), dat zij de rechtsbegrippen handhaaft. En vandaar dat bij ons de begrippen van toerekening van schuld en gerechtigheid, van oordeel, van zonde en van straf in zeer wezenlijken en *reëlen* zin worden genomen.

De Souvereiniteit Gods houdt dus in het recht Gods om ordinantiën te geven over alle schepselen, en dit doet Hij tot in de grootste en kleinste dingen; zelfs de druppels van den regen vloeien niet, zooals ze willen, maar naar door God bepaalde hydrostatische en hydrodynamische wetten; en in heel de schepping is, was en zal nooit een schepsel zijn, dat niet onderworpen is aan die door God gegeven ordinantiën. Dat is Ps. 119; dat de wet, de getuigenis, de inzettingen Gods. In de natuurlijke en in de zedelijke wereldorde ziet de dichter overal Gods ordinantiën.

Deze ordinantiën Gods doen nu tweecërlei; zij wijzen aan:

- 1º. iemand's ubi, den locus quo stabit;
- 2º. quid eo loco ipsi faciendum, agendum sit.

Dus vooreerst ordinantiën, die iemand's *stare* aangeven; b.v. voor de sterren. Dit is m. a. w. de praedestinatie; Deus praedestinavit = cuius creat locum, quem occupaturus sit.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ten tweede, die bepalen wat zulk een schepsel, in dien status zijnde, nu doen zal; dat noemt men dan de tien Geboden.

Ps. 119 geldt niet alleen van de 2<sup>de</sup> soort, maar ook van de 1<sup>ste</sup>; daarom zegt hij: aan alle volmaaktheid heb ik een einde gezien, maar Uw gebod is zeer wijd.

Is nu God Souverein, zoodat Hij voor alle schepselen dien status (rechtspositie) tegenover Hem, en tegenover zijn medescheepselen bepaalt, dan geldt dit ook voor den Middelaar, den mensch Christus Jezus. Dan is ook voor Hem een status bepaald en is Hem, zijnde in dien status, de last gegeven wat Hij in dien status doen moest. Vandaar in Joh. 10 : 18 deze opmerkelijke woorden: *οὐδεις αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ. ἔξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν καὶ ἔξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου.* Het woord *ἐντολή* baarde hier wel eens moeilijkheid: macht hebben, zoo vroeg men, hoe kan dat een *gebod* zijn. Maar lezen wij nu voor gebod eens: deze ordinantie voor mijnen status heb ik van mijnen Vader ontvangen, dan loopt alles goed. De Heere spreekt hier over zijn tweërlei status; *ἐξουσία* is de macht, die ik in mijn status (rechtspositie) ontvang, en nu onderscheidt de Heere deze beide status en zegt: dat Ik in die tweërlei status verkeer is niet mea voluntate, maar de ordinantie, praedestinatie, *ἐντολή* die God over mij als Middelaar gehengd heeft, dat Ik beurtelings in den eenen en beurtelings in den anderen staat verkeerem zou, beurtelings vernederd en beurtelings verhoogd.

Wij moeten status onderscheiden van de persona en de substantia, (ditmaal om de verwarring tusschen de humiliatio en de exanimatio bij Christus te voorkomen).

Vooreerst status en *persoon* verschillen.

Jozef is eerst zoon van een herder, die omdoelt op de vlakte van Mamre en heeft dan den status van herderszoon; daarna wordt hij gevangene en krijgt den status van een gevangene; eindelijk wordt hij vorst over het land en krijgt den status van een vorst. Onder dat alles blijft zijn persoon dezelfde. Evenzoo bij David: eerst is hij in den status pastoris, dan militis, ten slotte in den status regius. Hetzelfde geldt ook van het kindschap Gods: dat verandert den persoon niet: Jakob is eerst in statu irrogenitorum en komt daarna in statu renatorum, maar blijft dezelfde persoon. In Esther, Petrus, David etc. geeft de Schrift dus voorbeelden te over, dat de eenheid van den persoon gemainteneerd wordt in de verschillende overgangen van status.

Voorts is status ook onderscheiden van *substantie*; wel heeft de verandering van status soms een kleine modificatie van de substantie ten gevolge, maar dit geldt niet de substantia qua talis, maar de accidentia en qualiteiten.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Toen Jozef als herder rondzwierf, voedde hij zijn lichaam met ruwe spijzen; als kanselier aan Faraó's hof genoot zijn lichaam de keurigste verzorging; daardoor werd invloed uitgeoefend op zijn huid en lichaam; vergelijk slechts een boer op het land en een koningszoon om dat lichamelijk verschil op te merken. Maar dit is alleen een accidenteele modificatie der qualiteiten, niet van de substantie zelf, want of men herderskost of koningsspijs eet — vleesch blijft vleesch en bloed bloed.

Zoo ook bij de zonde. De zonde verandert niet de stof, de substantie; ons bloed en vleesch is hetzelfde als bij Adam. Maar de qualiteiten veranderen wel; van rein worden ze onrein; van heilig onheilig.

Evenzoo blijft bij de wedergeboorte dezelfde substantie, ook al is er een verandering van status en van accidentia.

En zoo nu ook bij Christus. In, bij en onder de vleeschwording blijft hij altijd de 2<sup>de</sup> persoon der Heilige Drieëenheid, die van eeuwigheid af de Goddelijke substantie bezat, ook deze substantie blijft onveranderd. Het eenige, waarbij overgang en verandering kon plaats hebben, raakt de accidentia en contingentia der goddelijke natuur, *niet* die natuur zelf.

### *De status generis et modi.*

Vooreerst de status generis. In ons land zijn Nederlanders en vreemdelingen; Dit wijst het begrip van „status generis” aan. Nederlander ben ik, als ik de rechten van een Nederlandsch burger bezit; die deze rechten niet bezit wordt voor de wet niet als Nederlander beschouwd. Nu kan een vreemdeling reël een Nederlander zijn en omgekeerd, maar dat raakt zijn *rechtspositie* niet. Men kan iemand hebben die uit een Nederlandschen vader en moeder en in Nederland geboren is en die toch een vreemdeling is voor de wet; en omgekeerd kan iemand, die uit een Duitsch geslacht afstamt, in Duitschland geboren is uit een Duitschen vader en moeder, voor de wet Nederlander zijn. Neem bijv. Paul Krüger, van zuiver Hollandsche afkomst en toch een vreemdeling volgens zijn staat, en daartegenover zijn de Joden, met geen druppel Hollandsch bloed in hun aderen, in hun substantie geheel anders dan een Nederlander, toch Nederlander voor de wet. Met dat alles rekt de status niet; de status rekt alleen met de rechtspositie.

In de tweede plaats kan men onderscheiden den status modi. De Fransche gezant aan ons hof evengoed als de Deutsche landlooper verkeert in een status peregrini en niet in dien van civis; zij hebben dus denzelfden status generis en toch voelt men dat beiden volstrekt niet gelijk zijn; er is onderscheid niet alleen tusschen de status generis, maar ook onder de vreemdelingen tusschen de status modi. Een gezant heeft gansch andere rechten dan een reiziger of landlooper. Zoo ook ten opzichte der inwoners zelf. Of ik ben major of minor,

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

*mondig of onmondig, vrij of gerangen, verboos of eerzaam, keizer of niet; of ik ben van adel, of ik behoort tot de hoogst aangeslagenen, of ik ben gedoctoroerd; of ik een overheidspersoon ben of onderdaan — of ik tot de volksvertegenwoordiging of tot het volk zelf behoort, — zie daar allerlei status modi, die onderscheid brengen tusschen allen, die den status civis hebben, en dus van één status generis zijn.*

*Nu is er overgang van status mogelijk: een peregrinus kan civis gemaakt worden; dat noemt men naturaliseren. Maar hierdoor verandert de persoon of zijn substantie niet; hij gaat uit den eenen staat over in den anderen door iemand, die daarover beschikken kan; zelfs kan dit buiten zoo iemand om geschieden, zoodat hij er zelf niets van voelt. Wanneer bijv. een Duitscher, die kinderen van 4, 5 jaar heeft, vraagt om genaturaliseerd te worden, dan zijn, zoodra de koning het besluit teekent, ook die kinderen Nederlanders geworden, hoewel zij er niets van weten. Eenzoo met den goddeloos, die gerechtraardigd wordt; God zet hem, geheel buiten zijn eigen toedoen en medeweten, in den staat van rechtvaardigheid over*

*(Soms zijn deze overgangen echter wel merkbaar; bijv. wanneer men uit den staat van gerangene overgaat in dien van vrij.)*

*Vandaar dat het mogelijk is „aan zijn staat te twijfelen”, omdat het bepalen van onzen staat buiten ons om door een ander geschiedt, en dus een zaak van het geloof is.*

*Bij den persoon van Christus nu moet men deze beide soorten wel onderscheiden. Meest spreekt men bij Christus van een status exinanitionis en exaltationis (of gelijk de Lutherschen, status humilis et gloriosa.*

*Gelden deze status nu alleen de menschelijke of ook de goddelijke natuur? De Lutherschen zeggen: alleen de menschelijke; wij: beide.*

*In dit geschil kan noch aan de Lutherschen noch aan de Gereformeerden gelijk toegerekend. De Lutherschen zagen zeer goed in, dat de humiliatio alleen de menschelijke natuur en niet de goddelijke natuur kon raken; de Gereformeerden anderzijds voelden terecht, dat de humiliatio ligt ingeschoren ook in de menschevording zelf.*

*En hiermede komen wij op het stokpaardje der Elhischen als zou de menschevording op zich zelf geen humiliatio voor den Zoon van God geweest zijn; alleen het aannemen der verzwakte menschelijke natuur.*

*Zagen wij reeds in een voorgaande observatie hoe het Pantheïsme zich toont in de vermenging van status met proces (Ebrard II p. 184 spreekt van Das Werk Christi in seiner consecutieren Entfaltung; zoo maakt men er een levensgeschiedenis van: „die Evangelische Geschichte des Lebens Jesu”) hier komen wij het Pantheïsme op een andere lijn op 't spoor.*

*Is er geen absolute grens tusschen Schepper en schepsel, tusschen God en mensch, dan heeft men het rolle pantheïsme. Welnu, de stelling, dat mensch te worden voor den Zoon van God geen vernedering, maar eine „Lebens-entfaltung” was, wendt die grenzen weg en stuurt in Pantheïstische richting.*

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Juist om deze reden moeten wij wél onderscheiden tusschen status modi en generis bij Christus.

De quaestie van den status generis raakt juist de vraag welke overgang van status er plaats greep, toen *Hij God zijnde mensch werd* (cf. vreemdeling zijnde Nederlander werd).

Terwijl de quaestie van den status modi hierover loopt: hoe *Hij mensch zijnde* als *δοῦλος* onder of als *βασιλεύς* over de menschen stond.

De twee quaesties moeten zuiver uit elkaar gehouden.

Nu is het woord exinanitio alleen op den status generis en humiliatio alleen op den status modi toepasselijk. Exinanitio daarin bestaande, dat Hij God zijnde, mensch werd; humiliatio daarin bestaande, dat Hij mensch zijnde, nu *δοῦλος* werd.

Wij krijgen dus twee paren van status:

1<sup>ste</sup> paar: status Dei en hominis (status generis).

2<sup>de</sup> paar: status servi en regis (status modi).

Deze dubbele onderscheiding wordt door de Schrift gevorderd in Phil. 2:6 en volgende.

De *eerste* status heet hier „ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων” status generis.

De *tweede* status: „σχήματι ἐβρεθείς ὡς ἄνθρωπος” status generis.

En nu *als mensch* komt er iets anders: *γενόμενος ὑπηκόος*; dat is de status modi; want als mensch kon Christus *βασιλεύς* of *δοῦλος* zijn; *βασιλεύς* wordt hier niet genoemd, maar ligt opgesloten in het: *καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα*.

Hier zijn dus ook 4 status in 2 paren; in vers 6 en 7 de status generis; in de volgende verzen de status modi.

Waar ligt nu de overgang van status? De eerste maal vers 7 in *ἐκένωσεν*; de tweede maal vs. 8 in *ἐταπείνωσεν*. *Ἐκένωσεν* van den status Dei in den status hominis, *ἐταπείνωσεν* de overgang van den status generis in den status modi en wel van servus en daarna in den status modi de overgang van status servi tot status regis door het *καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερέψωσεν* etc.

Waarom gebruikt Paulus nu hier de woorden: *κένωσις* en *ταπείνωσις*, exinanitio en humiliatio? Omdat men bij den overgang van den status generis iets verliest maar bij den overgang van den eenen in den anderen status modi verliest men niets, maar grijpt er alleen een wijziging plaats in modaliteit. Een Duitscher, die in Nederland genaturaliseerd wordt, verliest zijn Duitsche burgerrecht; hij houdt op Duitscher te zijn; dat is de overgang in statu generis.

En nu komen wij hier voor een diep ingrijpende quaestie te staan. Alles zou vlot en gemakkelijk loopen, als de H. S. ons openbaarde dat Christus naar I Cor. 15:28 zijn menschelijke natuur weer afwierp en weer buiten ons stond.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dan kregen wij dezen gang van zaken: De Zoon van God gaat over in statu Mediatoris; neemt daartoe aan onze menschelijke natuur; daarin ingegaan zijnde, onderging hij de humiliatio en neemt aan den status *δούλος* en gaat daarna door de opstanding in den status *βασιλέως*. Als „Verheerlijkte Koning” gaat Hij in den hemel regeeren, assimileert uit de menschheid, wat Hem door den Vader gegeven is en als nu de laatste vijand is te niet gedaan, geeft Hij het Koninkrijk den Vader over en nu is zijn taak afgelopen. Datgene waartoe Hij de menschelijke natuur aannam is voleind; het doel van het geheele Godsplan is bereikt en nu legt Hij de menschelijke natuur af.

Maar dit openbaart de Heilige Schrift niet; zij geeft geen recht om het zoo op te vatten. Hoewel zij niet positief er tegen spreekt, geeft zij toch aanleiding om te onderstellen, dat de Middelaar van eeuwigheid tot eeuwigheid blijft en nimmer de menschelijke natuur aflegt.

Over de vraag, hoe dan de verhouding zal zijn van Middelaar, na de overgave van het Koninkrijk, is hier niet te handelen maar bij de Eschatologie.

Wel komt de vraag hier te pas: Blijft de Zoon dan eeuwig in dien minderen staat? (wanneer de aanneming van de menschelijke natuur n.l. een overgang is van een meerderen in een minderen staat) En dan zeggen wij: neen! Maar dan rijst de vraag op: Hebben dan de Ethischen geen gelijk, als zij zeggen, dat de menschwording op zich zelf voor den Zoon van God geen vernedering was?

---

## § 2. Status Generis.

Het subject, dat ons uit den Christus toespreekt, is zich bewust in carne in een anderen status te verkeeren, dan waarin Hij vroeger verkeerd heeft Joh. 17 : 5 — 25. Deze overgang van status raakt niet zijn Godzijn Joh. 10 : 30 en 14 : 9, noch ook zijn goddelijke natuur — want hierin is geen verandering denkbaar — maar wel de openbaring van zijne Majesteit. Deze openbaring van de Majesteit des Zoons had niet bestaan vóór de Schepping. Toen was alle heerlijkheid in Gods eigen wezen besloten en deze is door, bij en in de Schepping op gelijke wijze uitgaande geweest als de Majesteit van den Vader en den Heiligen Geest, maar daarna door de Incarnatie tijdelijk in Zijn wezen teruggetrokken en door de menschelijke natuur omsluiterd. Reeds op zich zelf lag dus in de Incarnatie eene beperking en vermindering, overgang in den status exinanitionis. Maar deze wierd dit in nog hoogere mate, doordien Hij aannam niet onze ongeschondene maar onze geschondene natuur in hare zwakheid. En mocht soms al een sprank der goddelijke Majesteit door dezen sluier heenglinsteren, toch bleef de status als zoodanig een status van vernedering. — Dit duurde tot aan de Opstanding. Van die ure af is de menschelijke natuur des Heeren niet alleen ontdaan van hare zwakheid en gebrek, maar bovendien allengs ontwikkeld tot zoo ongeëvenaarde hoogte, dat ze boven zichzelf mitgevoerd ophield de Openbaring der goddelijke Majesteit te beperken en veel eer deze Openbaring door de toevoeging van het speciaal humane orgaan nog verrijkte. — Beide deze status nu koos de Middelaar niet willekeurig en bepaalde Hij evenmin voor zich zelf, maar ze waren rechtspositiën, door den Drieëenigen God voor Hem bepaald en in Hem gerealiseerd; en slechts in zooverre Hij zelf met den Vader en den Heiligen Geest medewezend was, heeft Hij zelf die rechtspositie mee bepaald — oeconomice door overeenkomst met den Vader en den Heiligen Geest; ad extra door *πρωοφης*. Zijn optreden in dezen status was dienovereenkomstig tegelijk een willig handelen van den Zoon als Zoon en een zich onderwerpen van den Middelaar aan het besluit van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

---



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Joh. 17 : 5 spreekt de Heere van den status gloriae, waaruit Hij nu uitgevallen was; Hij verklaart, dat Hij vroeger daarin was geweest en bidt om daarin weder hersteld te worden. Verder zegt Hij, dat deze status gloriae bestaan had vóór de Schepping, en tot aan de Schepping, en dat alzoo sinds die Schepping al verandering in dien status gloriae was begonnen te komen. Hij bidt nu om terugkeer in dien status gloriae niet gelijk die vóór de kribbe te Bethlehem was, maar zooals hij was, eer de wereld geschapen wierd. Evenzoo wordt in vers 24 teruggegaan tot vóór de *καταβολή κόσμου*. En dat de bedoeling hiervan niet zijn kan, dat Christus' Godheid vernietigd was, blijkt uit Joh. 10 : 30 en 14 : 9 waar het heet: wie Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien. Ik en de Vader zijn één.

Frank en de Ethischen zoeken de oplossing van het probleem der menschwording door de onveranderlijkheid van God op te heffen.

De Lutherschen daarentegen zeggen, dat de verandering van status slaat niet op den Zoon als God, maar op den Zoon, die Middelaar geworden was, dus op Hem als mensch.

De eersten zeggen dus: de goddelijke natuur is veranderlijk, de laatsten: de *κένωσις* slaat op de menschelijke natuur alleen.

Daarentegen houdt de Geref. Kerk vast: God kan niet veranderen en toch moet de *κένωσις* slaan op den Zoon van God en niet alleen op de menschelijke natuur, want in Phil. 2 : 6 staat *ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων . . . ἐαυτὸν ἐκένωσεν; ἐκένωσεν* moet dus slaan op het subject en dat was de Zoon van God.

Hier is het punt, waarop de Luth. en Geref. Kerk uiteengaan en waarbij de voortreffelijkheid der Geref. Kerk blijkt.

De Geref. Kerk hield vast aan Jehova, den Verbondsnaam; Hij, de eeuwig zijnde tegenover al het wordende, de Onveranderlijke, bij wien geen schaduw was van omkeering; die het eeuwige „zijn” in zich zelf heeft en aan geen wording onderworpen is (het „zijn” is eeuwig; het „worden” valt in oogenblikken uiteen). De Geref. Kerk dus de transcendentie vasthoudend, sneed alle Pantheïsme af.

De Luthersche Kerk daarentegen door de veranderlijkheid Gods binnen te laten sluipen, stelde de deur voor het Pantheïsme open, waarvan de kiemen zelfs bij Melanchthon te vinden zijn.

Wij moeten bij dit punt goed in het oog houden het onderscheid tusschen *God* en *den naam Gods*. Deze beide zijn niet hetzelfde, want even mogelijk als het is, dat de laatste toeneemt of vermindert, even onmogelijk is dit van het eerste. Zie Jes. 5 : 16. De Heere der Heirscharen zal verhoogd worden; Ps. 18 : 47. Verhoogd zij de God mijns heils; Ps. 118 : 16, de rechterhand des Heeren is verhoogd; Ez. 38 : 23. Alzoo zal Ik Mij groot maken en heiligen; Ps. 70 : 5. God zij groot gemaakt Ps. 34 : 4. Maakt den Heete met mij groot.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wat beteekenen al deze uitdrukkingen?

Niet dat Gods wezen grooter wordt, maar dat de openbaring van de Majesteit des Heeren kan toenemen; deze openbaring, eerst klein zijnde, wordt grooter gemaakt, naarmate er meer kinderen Gods komen en Zijn naam meer geprezen wordt. En dit is niet overdrachtelijk maar letterlijk te verstaan als toeneming en dus als verandering.

Hier is dus eene verandering, die de Schrift leert, respectu Dei, maar niet met betrekking tot zijn wezen, maar tot de uitstraling van dat wezen naar buiten.

En nu komen wij terug op het feit, dat Jezus in Joh. 17 : 5 en 24 spreekt van de *δόξα πρὸ καταβολῆς τῶν κόσμων* Het is duidelijk, dat de *καταβολὴ τοῦ κόσμου* een verandering in God heeft te weeg gebracht. Eerst bestaat God zonder schepping. Alles, waarin nu Gods glorie uitstraalt: in het firmament de sterren, de zee etc. bestond eens niet. (De H. S. leert niet, dat er vroeger nog andere werelden bestaan hebben; de voorstelling der Schrift is integendeel, dat tot op Gen. 1 niets bestaan heeft dan God en God alleen.) Al Gods Majesteit lag besloten in Hem zelf. De glorie Gods, die nu in de Schepping der wereld ligt uitgestraald, kleeft aan personen en voorwerpen; het spreekt dus vanzelf, dat toen deze voorwerpen en personen er nog niet waren, er toen ook niets van Gods glorie uitstraalde.

Toen God nu overging tot het *καταβάλλεσθαι τὸν κόσμον*, greep er een verandering plaats, maar die raakte niet Gods wezen, natuur of eigenschappen, maar de uitstraling van de Majesteit des Heeren naar buiten.

Nu is de Schepping als zoodanig eene beperking, eene verkleining voor God. Wanneer ik in een vreemd land kom en met de menschen wil spreken om mij zelf bekend te maken en bij mijn weggaan een boek over mij zelf schrijf en hun achterlaat, opdat zij mij daaruit zouden leeren kennen, dan verklein ik mij zelf daarmee, want in mij zelf zit meer dan in dat boek.

Dit geldt in oneindig hoogere mate ubi Deus edidit aliquid: waar God de wereld uitbrengt, is zij een beperking des Heeren. In zooverre zij iets nieuws toevoegt, is zij vermeerdering, maar daar zij eindig is, is zij een beperking en verkleining van de Majesteit des Heeren.

Deze vermindering wordt nog grooter, doordat God scheppende altijd aliquid sibi oppositum creat. Ben ik alleen op een eiland, dan ben ik daar geheel heer en meester; maar krijg ik er een kind, dan is dit wel enerzijds verrijking, (want nu ben ik vader) maar anderzijds is het ook een limitatie. Zoo ook ligt in de Schepping ten opzichte van God een zekere limitatie. Dit krijgt eerst zijn volle krachtige beteekenis, als wij bedenken, hoe de Heere de wereld schiep, hoe Hij daarop plaatste een mensch, die zijn beeldrager was,

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die een wil had om te ageeren en een bewustzijn om te kiezen en hoe dus in die Schepping de mogelijkheid lag van een wil, die zich tegen Hem zou keeren; de mogelijkheid van zonde, Satan, hel.

Daarom ligt in de Schepping op zichzelf eene verkleining van God; een status *ταπεινώσεως* van den Drieëenigen God. Worden Adam en Eva uit het paradijs gedreven, dan ligt daar iets vernederends voor God zelf in.

Maar nu moet het uit die vernedering weer naar boven. En vandaar de drijving des Heiligen Geestes om God weer te verhoogen, om op den status van vernedering van 's Heeren Naam een status van verhooging te laten volgen. De kerk, de schare der uitverkorenen komt in de wereld, om door geestelijke machten innerlijk bewerkt, dien lof en naam en eere van God grooter te maken en met het *Soli Deo Gloria* op de lippen slechts één *τέλος* te kennen, om, terwijl het aanwezen der wereld Gods glorie omsluisde, in 't eind der dagen te maken, dat de Majesteit en Naam des Heeren grooter wordt, dan toen er geen wereld was.

Hiertegenover is eeuwig een hel en een Satan. Dit geeft een evenaar en een balans; in de eene schaal ligt, wat Gods glorie minder heeft — de verdoemden; in de andere, wat Gods glorie verhoogt — de schare der volmaakt rechtvaardigen, die het Halleluja zingen. En die twee — die vernedering en verhooging te zamen — geven nu het zuivere diapason van de Glorie Gods, van het doel der schepping. Dat is hetgeen Paulus zegt, dat in het eind der dagen zijn zal, als God het doel zijner schepping ten einde zal gebracht hebben, cf Rom. 9 : 22 en 23 *γροῦσαι* heeft hier allen nadruk; en dat *γροῦσαι* is alleen mogelijk als de Heerlijkheid des Heeren openbaar wordt in de Schepping, wat op tweëerlei wijze eindigt: de vernedering, verkleining culmineert in de verdoemden; de verhooging in het zalig zijn en de verlossing der verkorenen.

Dat nu is de basis, waarop wij ons eerst moeten plaatsen om de Incarnatie met den daarop gevolgden status gloriae te verstaan; want dan begrijpen wij, dat de Incarnatie niet iets vreemds is, maar een reproductie van wat in de Drieëenheid reeds bestond. Gelijk er voor den Vader en den Heiligen Geest in de Schepping eerst een verkleining en daarna in de kerk een verhooging van glorie was, zoo ook voor den Zoon. Daarom roept de Zoon den Vader aan om de glorie, niet die Hij had vóór de kribbe van Bethlehem maar vóór de verkleining met de Schepping begonnen.

Nu moeten hier drie dingen opgemerkt:

1<sup>e</sup> dat de Heilige Geest een verkleining ondergaat door de inhabitatie, en na zijn doel voleindigd te hebben, weer verhoogd wordt in glorie in de gezaligden.

2<sup>e</sup> dat God de Vader een verkleining van glorie ondergaat in de Schepping,

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

maar tot verhooging komt, als Hij in 't einde der dagen de *σκενή τῆς ὀργῆς* en *τοῦ ἔλεους* voor zich heeft.

3<sup>o</sup> dat de Zoon een verkleining ondergaat, als Hij in de Incarnatie ingaat en tot verhooging komt als het doel van zijne Incarnatie zal bereikt zijn.

Dat nu de demping van de gloria bij den Vader en bij den Heiligen Geest en bij den Zoon deze bepaalde vormen heeft aangenomen van *σκενή ὀργῆς καὶ ἔλεους* van inhabitatio en van incarnatio, dat is een gevolg der zonde. Maar stel de zonde ware niet gekomen, dan zou toch deze drievoudige demping, gevolgd door een drievoudige verhooging hebben plaats gehad, maar niet door *σκενή ὀργῆς καὶ ἔλεους*, niet door incarnatie des Zoons en niet door inhabitatie des Heiligen Geestes.

Wij hebben gepoogd duidelijk te maken:

1<sup>o</sup> dat de Schepping begint met een beperking voor God te zijn en eindigt met een verheerlijking te wezen; maar dat beide niet Gods wezen of natuur raken, maar Gods Naam;

2<sup>o</sup> dat dit geldt van den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest, maar dat nu, en dit is het

3<sup>o</sup> punt, de zonde tusschenbeide is getreden, die oorzaak is geworden dat de verkleining van den Naam van Vader, Zoon en Heiligen Geest en hun verhooging een ander karakter gekregen heeft, dan het geweest zou zijn, als de zonde niet ware tusschenbeide getreden.

De drie woorden, die te kennen geven ten opzichte van Vader, Zoon en Heiligen Geest welken vorm de demping hunner glorie verkreeg, doordat de zonde tusschenbeide kwam, zijn

voor den Vader het *wonder*,

voor den Zoon de *incarnatio*,

voor den Heiligen Geest de *inhabitatio*.

Wij hebben dus te doen met 3 verschijnselen:

1 de *σημεῖα, τέρατα* of *ἰσχυροὶ*

2 de *ἐσαοφροσύνη*

3 de *ἐνοικήσις*.

Deze moeten gecoördineerd.

1. Het is voor ieder duidelijk, dat er van geen wonder ooit sprake zou geweest zijn in de openbaring van den Naam des Vaders, als er geen zonde in de wereld gekomen was. De Naam des Vaders begint met door de zonde verkleind te worden, wordt daardoor straks weer grooter, en als bij de groote wonderen der parousie een nieuwe hemel en een nieuwe aarde komt, dan zal de *δόξα* des Vaders rijker blijken, dan indien er geen zonde geweest ware. Wat wij bij de liefde Gods

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zoo duidelijk voelen, n.l. dat ze eerst gekrenkt is door de zonde en toch door die zonde tot een *ἀμυγή* van barmhartigheid wordt opgevoerd, vóór en zonder de zonde ongekennd, dat geldt ook van de Almacht; zonder de zonde zou zij nooit zoo geschitterd hebben, als zij nu in de *τέρατα* en vooral in het centrale wonder — de opstanding des Heeren — blinkt; daarom zegt de Apostel met een opeenstapeling van woorden in Ef. 1: 19: dit is *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Tevens wijst deze plaats er op, dat wat de levensschepping aangaat, de wedergeboorte een hogere phase van levensschepping toont dan de oorspronkelijke schepping; zoodat de zonde, die rechtstreeks voortvloeit uit de positie van de schepping, die *naast* God stond, eenerzijds veroorzaakte een verkleining van den Naam Gods (in de verwoesting van het paradijs, het schijnbaar te niet gaan der schepping; door Satan, dood, hel en zedelijke verwoesting) maar later een status exaltationis doordat in zedelijke en stoffelijke wonderen Gods Almacht werd opgevoerd tot een *ὑπερβάλλον μέγεθος*.

Zagen wij dit van den Vader, evengoed geldt dit

2. van den Heiligen Geest. Was de zonde niet gekomen, dan zou ook de openbaring van Zijne Majesteit in ongestoorde continuïteit zijn doorgegaan. Wij zien den Heiligen Geest „zwevende op de wateren“; Hij is de bezieler van alle leven; alle leven is uit den Vader, maar de bezieling ervan is het eigenaardige werk van den Heiligen Geest. Op elk terrein en naarmate de ontwikkeling van den mensch geestelijk en zedelijk zou geweest zijn, Spiritus Sanctus suum locum occupavisset; maar dit zou plaats gehad hebben progressief, niet concentrisch, want onder het Werkverbond is de Heilige Geest wel medewerker in den mensch; maar zóó, dat het nooit kwam tot een wonen van Hem in den mensch.

Daarentegen tengevolge van de zonde is de Majesteit des Heiligen Geestes verkleind; door de inwerking der zonde en van Satan is het terrein van actie van den Heiligen Geest beperkt. Meer nog: de Heilige Geest, gecontramineerd door die inwerking der zonde, wordt daardoor gekrenkt, bedroefd, Hem wordt smaadheden aangedaan; Hij wordt teruggedrongen. Maar waar Hij aldus door de zonde verkleind is, gaat Hij op den Pinksterdag over in den status exaltationis en komt tot een *ἐνοικεῖν* in den mensch; Hij grijpt concentrisch het geheele leven der menschheid in de Kerk aan; er ontstaat een licht, waar vonk bij vonk, allen aan ontstoken worden; het is niet alleen een inwerkende kracht van buiten, maar een inwendige en inwonende kracht, die bezielt.

Gelijk men vroeger, door aandrijving van buiten met de hand aangebracht, den pijl van de boog dreef, maar nu inwendig door explosie den kogel doet voortschieten; gelijk men vroeger een wagen trok door een paard, maar den wagen nu inwendig in beweging brengt (locomotief) — zoo ook verschilt de

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

werking des Heiligen Geestes, gelijk die vóór de zonde en nu na en door de zonde plaatsgrijpt.

3. Van den Zoon. Ook afgescheiden van de zonde zou de Zoon, het Woord, altijd geweest zijn de *ζωή, φῶς πλάσης κτίσεως*, het licht der menschen. Wat den mensch tot mensch stempelt en de menschheid met de organische wereld in organisch verband stelt (niet het ontsteken van de vonk, maar het geven van vorm en samenbinding) dat doet de *Λόγος*. Daarom heet Hij ook *Λόγος*; *Λόγος* is de verbindende; is er geen band, dan is er geen *λόγος*; (ef legere ligare; redeverband; dat levert geen rede op). *Λόγος* zou de Zoon dus altoos geweest zijn, ook al ware er geen zonde gekomen. Dan zou Hij eerst bij de Schepping een beperking ondergaan hebben, omdat door de Schepping zijn Majesteit niet terstond ten volle uitkwam, maar daarop zou een verhooging zijn gevolgd, als deze Majesteit in de Schepping ten volle ging uitblinken. Maar nu de zonde tusschenbeide kwam, gaf zij nog een meerdere beperking aan de Majesteit des Zoons. Het best wordt dit daaraan gevoeld, als men bedenkt, dat Hij in Israël besloten wordt; dat Zijn eere Hem ontgaat, niet meer uitbreken kan en Hij in Israël zich weer een apart orgaan scheppen moet. Tengevolge der zonde is de toegang tot de schepping afgesloten; het verbindingskanaal is dichtgestopt. Om tot den mensch te komen, moet Hij zich een nieuw orgaan scheppen, waardoor Hij met datzelfde leven, dat de zonde afslot, in verband kan treden.

Het is er mee, als met iemand, dien ik, omdat zijn keel verstopt is, door opening van een ader moet voeden, om hem zoo nieuwen toevoer van bloed te bezorgen. Christus is ook afgesloten door de zonde van het natuurlijk kanaal, Hij kan niet meer het „brood des levens” zijn. Nu schept Hij zich een nieuwen toegang om weer tot zijn schepping te komen; dit kan niet door de engelenwereld, niet door de dierenwereld, niet door de stoffelijke wereld; er is maar één mogelijkheid om toegang te krijgen tot de wereld en dat is door de aderen der menschheid. De menschelijke natuur moet Hij openen om er in te dringen en zoo weer een toegang te krijgen tot de engelen, de dieren en de stoffelijke wereld en zijn glorie in volle heerlijkheid weer te doen uitbreken.

Daardoor ontstaat de Incarnatie, het zich scheppen van een nieuw kanaal. Dit zou niet noodig geweest zijn als er geen zonde ware geweest; want dan had Hij de natuurlijke kanalen ter beschikking. Nu gaat Hij door dat nieuwe kanaal in de menschelijke natuur in; daardoor vernedert en verkleint Hij zich: de machtige werking van den Logos, die het heelal moest omvatten, beperkt zich tot één punt. Maar omdat nu dit ééne punt geopend is, krijgt Hij een ingang in de Schepping en kan weer komen tot heerschappij over de Schepping.

Om de zonde gebeurt het dus; zonder zonde ware het niet geschied; het

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

was voor Hem een vernedering en beperking. Maar nu krijgen wij hetzelfde bij den Zoon als bij den Vader en den Heiligen Geest, n.l. dat deze vernedering en tijdelijke beperking van Majesteit en Naam leidt tot een duurzame verhooging, die hooger is, dan indien de vernedering niet ware voorafgegaan.

De verhooging bestaat daarin:

1<sup>o</sup> dat Hij de menschelijke natuur opvoert tot haar ἀκμή, tot een ὑπερβάλλον μέγεθος, zoodat zij voor Hem een rijker orgaan oplevert, dan zij ooit voor een mensch zijn kon.

2<sup>o</sup> dat Hij niet alleen voor zichzelf de menschelijke natuur aanneemt, maar dat Hij zich daardoor toegang verschaft tot het menschelijk geslacht en dus tot een κεφαλή τῆς ἐκκλησίας en een Hoofd van het λαὸς τοῦ Θεοῦ wordt.

3<sup>o</sup> dat Hij door de incarnatie zijn macht herstelt, uitbreidt over geheel dat organisme der nieuwe menschheid en dat Hij door dat lichaam der nieuwe menschheid zijn macht en heerschappij herstelt over geheel de engelen, — dieren- en stoffelijke wereld i. é. w. over geheel de πτίσις.

Het einde is, dat Hij heel de Schepping tot orgaan voor zijn glorie krijgt, maar nu onder condities, die veel hooger staan dan oorspronkelijk; immers leverde de eerste schepping nog de beperking op, dat zij Hem *kon* weerstaan; die beperking is nu weggenomen. Want zooals de schepping zijn zal, als de ἐναρκαωσις zal hebben doorgewerkt, weerstaat zij niet meer, maar is niets dan voertuig, orgaan en instrument van Zijne glorie.

Terwijl wij hiermede de vraag hopen beantwoord te hebben, waarom het de glorie van den Zoon niet verkleint, dat Hij eeuwig mensch blijft, terwijl toch de incarnatie zelf een vernedering voor Hem was, zullen wij thans de Schriftuurplaatsen nagaan.

Joh. 17 : 5, 24. De Heere vraagt aan den Vader de δόξα, niet van vóór de incarnatie, maar van vóór de grondlegging der wereld en toont daarmede aan, dat die δόξα reeds door de Schepping verminderd was.

I Cor. 15 : 23—28; ἑκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι; Τάσσειν drukt het begrip van status uit; een status juris, een rechtspositie, waar men zich zelf niet in plaatst, maar in geplaatst wordt.

vs. 24 εἶτα τὸ τέλος; dit moet niet vertaald: dan zal het einde wezen, maar: dan zal het einddoel bereikt zijn; τέλος wil niet zeggen: nu is het uit; maar: nu is de zaak er; het is dus niet afgelopen, maar begint pas goed. Wanneer ik zaad zaai en er komt een stengel en een blad uit en een knop, die zich als bloem ontplooit, dan is de bloem er; dan is zij voltooid en in vollen bloei; dat is het τέλος; maar onze Staten-Vertaling („daarna zal het einde zijn“) geeft den indruk: dan is de bloem uitgebloeid, dan is zij weg. Het τέλος van de dracht is bereikt als het kind geboren wordt; τέλος is de status rerum waar al het andere op

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

doelde, wat alles voorbereidde; *τέλος* i.e.w. is de status gloriae, die niet bestond zoolang de zonde in de wereld was en Christus niet overwonnen had. Vandaar dat heele proces in de Heilsleer, in de openbaring van God; het kon zoo niet blijven; de schepping werd een beperking van 's Heeren Naam; die beperking moet weg; er moet verandering komen. Dat *τέλος* moet eindelijk doorbreken; daar wijst alle profetie heen, dan komt de Drieëenige God tot zijn volle glorie, om nooit meer beperkt te worden. Die *ἐξουσία* en *ἀρχή* en *δύναμις*, die tegenover God staan, zijn een beperking van Gods Majesteit en nu strekt de Incarnatie juist daartoe, om al die machten te *καταργῆσαι*. Door zijn Incarnatie in het aderenweefsel der schepping ingegaan, zal de Zoon niet rusten, voordat Hij nieuw levensbloed door heel het organisme gestuurd heeft: in alles zal de koninklijke heerschappij van den Logos hersteld worden en wel zoo, dat zij niet meer verbroken kan worden.

vs. 26 *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ Θάνατος*. *Θάνατος* is de mogelijkheid van breking; is datgene wat den band meer los maakt. Als nu de dood principieel door de Incarnatie weggenomen is, dan is de mogelijkheid van het losmaken der banden weg en de hoogheid van God bevestigd.

vs. 27 *πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτόν*. Kiest Jezus zich zelf een staat? Neen; er staat, dat God *ὑπετάξεν πάντα ὑφ' αὐτόν*. Men kan zelf geen staat kiezen; een staat wordt altijd aangewezen. Hoewel de Zoon alles onderworpen heeft, was het toch God, die Hem rechtens alles onderwierp. Had God dit niet gedaan, dan had Hij niet alles kunnen onderwerpen; maar nu heeft God Hem een naam gegeven boven allen naam, opdat alle knie zich in dien naam zou buigen. *ὁ ὑποτάξας* is degeen, die den staat bepaalt en deze staat was boven dengene, voor wien hij bepaald wordt. De Drieëenige God staat boven den Middelaar.

vs. 28. Die verhooging, die *ὄνομα ὑπερ ὀνόματα πάντα* is aan den Middelaar gegeven niet blijvend, niet duurzaam, maar tijdelijk, met een bepaald doel, tot aan het *τέλος*. Is dat bereikt, dan komt het *τέλος* er voor in de plaats. Als door de regeering van Koning Jezus de omzetting van de recalcitrante schepping in een willig orgaan is afgelopen, dan gaat de glorieverhooging als resultaat daarvan over aan den Drieëenigen God. En vraagt men nu, hoe de Zoon het Koninkrijk kan overgeven en toch zelf niet minder worden, dan ligt de oplossing hierin, dat Hij het overgeeft aan den Drieëenigen God en dus ook aan zich zelf.

Verdere plaatsen voor dezen overgang van status zijn Joh. 3 : 16 (uit *ἀπέστειλεν, ἔδωκεν* etc. blijkt, dat Hij van den Vader zijn status kreeg) II Cor. 8 : 9; Gal. 4 : 4 (*γενόμενος ὑπὸ νόμον* duidt aan den status, dien Hij aanvaardde, waarbij de bepaling verbleef aan den Drieëenigen God) evenzoo



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ef. 4 : 9. Het *κατέβη* toont aan, dat Paulus de menschwording beschouwt als eene verlaging, waarop eene verhooging moest volgen. Zie ook Phil. 2 : 6—10.

Nu nog het verschil tusschen den stand van zaken bij en zonder de zonde.

Men kan voor zoover ons menschelijk bewustzijn reikt, niet ontkomen aan de tegenstelling en vraagt vanzelf: zoo gaat het nu de zonde kwam, eilieve hoe zou het gegaan zijn, als er eens geen zonde in de Schepping ware uitgebroken? Zou, wanneer er eens geen zonde ware geweest (ook niet in den hemel) er dan nooit een kerk zijn geweest: de heerschappij van Christus over heel de Schepping zijn uitgebleven; de glorie, die de Zoon nu heeft, nooit zijn deel geworden zijn; zou Hij dan de menschelijke natuur niet hebben aangenomen; m. a. w. zou dan het groote drama der verlossing niet zijn afgespeeld? Wat zou dan het werk des Zoons en des Heiligen Geestes geweest zijn?

Ons antwoord hierop is tweeledig:

1<sup>e</sup> wat de uitkomst betreft, zou dit ganschelijk geen verschil hebben gegeven. De Name des Heeren (d. i. de openbaring en uitstraling van zijn wezen naar buiten) zou in het eind even heerlijk uit zijn gebroken en ook dan zou vervuld zijn het *ἔξ αὐτοῦ, δι' αὐτῶν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*

2<sup>e</sup> maar de wijze, waarop dit eindoogmerk bereikt werd, zou een gansch andere geweest zijn. Waarin had dat verschil dan bestaan? — Daarin dat bij eventueele ontwikkeling buiten de zonde, alles alleen uitgegaan zou zijn van den Vader — en de Zoon en de Heilige Geest daarbij werkeloos? — Neen, de Zoon en de Heilige Geest zouden dezelfde roeping gehad hebben, nl. om al wat uit den Vader was door den Zoon een vorm te geven en door den Heiligen Geest te brengen tot bezieling. Maar de wijze waarop Vader, Zoon en Heilige Geest dit zouden gewerkt hebben, ware een gansch andere geweest. Waarin ligt dan het verschil tusschen die beide methodi perveniendi ad finem?

Daar waar de Schepping optreedt, heeft zij in zich een dubbele mogelijkheid. Deze dubbele mogelijkheid ontstaat daardoor, dat zij als creatuur een tegenstelling met God als creator vormt. Uit die tegenstelling wordt de mogelijkheid der zonde geboren. Zonde is niets anders dan dat het creatuur de perken aan het creatuur gesteld overschrijdt en het perk van den Creator inbuigt.

Zoolang nu die mogelijkheid blijft bestaan, is er geen glorie voor God, God kan niet eeuwig in expectatie blijven of de wereld ook vallen zal. Dat kan het point de départ zijn, niet het point d'arrivée, niet het *τέλος*.

Het *τέλος* van de Schepping is, om uitgaande van twee mogelijkheden, de onzekerheid te boven te komen en te geraken tot een toestand, waarin de tweede mogelijkheid overwonnen is — dat is noodig voor de Glorie Gods.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu is dit te boven komen van de onheilige mogelijkheid, mogelijk langs twee wegen: door het Werk- en door het Genadeverbond.

Langs den weg van het Werkverbond had de mensch door te persisteeren in het heilig leven van het *non posse peccare* kunnen geraken tot het *non posse peccare*. Eindresultaat zou zijn geweest: afsnijding van de mogelijkheid der zonde.

Blijkt nu, dat de eerste weg mis gaat, geen doel treft, dan is er nog een tweede mogelijkheid, dat God nl. zelf die menschelijke natuur, die Hij met een dubbele mogelijkheid schiep, maar die Hij tot het *non posse peccare* als bestemming brengen wilde, in eens tot haar bestemming brengt; dat Hij dien eindvorm in eens zette midden in de menschheid en dat Hij in het midden van 't menschelijk leven een leven poneerde, waarin de mogelijkheid van zondigen uitgesloten was. Dit is het verschil tusschen Adam en Christus. Bij Christus is de mogelijkheid van verloren gaan niet meer, evenmin als bij de zijnen (cf. I Joh. 3 : 9 *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*) dan is het einddoel bereikt, potentiëel onmiddellijk bij de wedergeboorte, actueel eerst bij het sterven. —

Vraagt men welke van beide ontwikkelingen rijker zou geweest zijn, — daarover voegt ons geen oordeel. Wij kennen de ontwikkeling niet, zooals zij gegaan ware naar 't Werkverbond. Wel weten wij, dat zij niet hooger kan geweest zijn dan die van 't Genadeverbond, want dat nu reeds is geopenbaard de *ὑπερέλλον μέγεθος δυνάμεως Θεοῦ*.

Doch hiervan afgezien, zou bij ontstentenis van de zonde, Vader, Zoon en Heilige Geest toch tot hun glorie gekomen zijn naar de orde van het Werkverbond, evenals nu naar de orde van het Genadeverbond. Ook dan zou Christus hoofd der menschheid geweest zijn, evenals Hij dat der engelen is (want dat is Hij buiten de zonde om en voor de zonde). Maar mensch zou Hij nooit geworden zijn d. w. z. Hij zou nooit de menschelijke natuur aangenomen hebben om uit zich het leven der menschheid te produceeren. Want dat is juist het afsnijden der zonde, het aanvaugen bij het point d'arrivé. De Incarnatie staat tegenover het Werkverbond en is bij het Werkverbond ondenkbaar. Zij die leeren, dat Christus buiten de zonde om mensch zou worden zijn, werpen 't Werkverbond omver.

---

### § 3. *Status modi.*

Als mensch onder en voor menschen optredende kon de Zoon Gods onder menschen allerlei status innemen. Voor wat de tegenstelling om boven of onder anderen te staan betreft, stond de keus tusschen den status domini en den status servi, en van deze beide nu heeft de Zoon van God overeenkomstig den Raad Gods eerst den status servi aangenomen en is Hij eerst door de opstanding uit dezen in den daaraan tegenovergestelden status domini overgegaan. In den status servi verkeerende heeft Hij als zoodanig den status rei aanvaard en als reus den status damnati ad mortem et anathematizati. Hiervan was het gevolg, dat Hij als plexus, execratus en sepelitus ophield een status te hebben, staatsloos wierd, en nu eerst door zijn verrijzenis en hemelvaart den status regius ontving en innam.

---

Wij hebben bij den Status modi vooreerst te doen met die vergissing of verwarring van staat en toestand, waardoor men hier een scala gemaakt heeft, die niet juist is. Men heeft n.l. een scala gemaakt met verschillende treden: uit den hemel op aarde, op aarde in de *δουλεία*, in allerlei lijden, in den dood, en dat noemde men dan den status exinanitionis. Maar nu zal men voelen, dat alleen daar een gressus in de scala aanwezig mag zijn, waar een nieuwe rechtspositie wordt aanvaard.

Meestal werd de scala gedeeld in 3 of in 6 gressus — als men *drie* nam: dood, begrafenis, nederdaling ter helle; als men *zes* nam: incarnatio, vitae miseria, passio, mors, sepultus, descensus — maar welke van deze twee indeelingen men neemt, wij voelen terstond: dit zijn niet gressus in scala status, maar toestanden. De descensus ad inferos (hoe ook verstaan) raakt nooit de rechtspositie; een armelijk leven — of ik f 300 of f 3000 bezit — geeft geen andere rechtspositie; evenmin lijden en sterven. Toestand en status zijn hier geheel verward.

Daarom hebben wij getracht om de indeeling der scala (in de paragraaf) in overeenstemming te brengen met het principe n.l. de rechtspositie.

En als wij nu nagaan, hoe Jezus als mensch onder de menschen stond, dan onderzoeken wij

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

1<sup>e</sup>. was hij Koning of onderdaan? Dat is de eerste *rechts*quaestie, die wij te onderzoeken hebben, als de Zone Gods mensch wordt. Onder menschen is dat de eerste indeeling in status; deze indeeling is het breedst en ruimst; alle menschen zijn er onder te brengen: Koning of onderdaan; status regis of servi, dat is dus de eerste gressus.

2<sup>e</sup>. maar men heeft weer allerlei status onder de onderdanen, onder de *δοῦλοι*: of men eerloos is of vrij man: aangeklaagd of niet; en daarom: wat is de tweede gressus? Antwoord: De Status rei.

3<sup>e</sup>. maar stel, gij zijt veroordeeld en moet naar de gevangenis, dan hebt gij nog altijd een status; maar slaat men u het hoofd af, dan hebt gij geen status meer; dan *staat* gij niet, maar *ligt*. Ook de dood dient hierbij dus opgenomen, omdat het beslist, *of* ge een staat hebt onder de menschen of niet. (Dat een gevangene nog een status heeft blijkt bijv. uit de straf, die de cipier ontvangt, als hij hem doodgestoken heeft).

4<sup>e</sup>. maar nu is er bij den mensch ook nog een overblijfsel van zijn status en wel in zijn nagedachtenis; ook die heeft een zekere rechtspositie. Als iemand weg is, wordt er nog met hem gerekend (b.v. met zijn testament); een begrafenis is een zekere eer hem aangedaan. Daarom is er nog erger status dan van plexus capitaliter; n.l. wanneer men exsecratus, anathematizatus is; dan wordt men niet begraven, maar is een galgebrok d. w. z. men blijft aan de galg hangen en wordt door de roofvogels uiteen getrokken; dan wordt het lijk niet geëerd, maar verminkt, de beenderen gebroken etc.

Daarom hebben wij deze gressus van de scala exinanitionis liever genomen dan de gewone, omdat deze meer zien op de rechtspositie, de andere meer op sociale toestanden.

Als wij nu aan de toestanden in Christus' leven toekomen dan moeten wij eerst vragen: wat staat in het leven van Christus met die rechtspositiën in verband? -- Zoo komen wij tot de besnijdenis van Christus, zijn verhouding tot de Overheid, tot zijn moeder en pleegvader, tot Satan en tot het gericht.

### I. De besnijdenis.

a. De *περιτομή* was een aanduiding van de rechtspositie, want van rechtswege was bepaald aan wie zij wel, aan wie zij niet geschieden moest. Zij is niet een priesterlijke maar een staatsrechtelijke daad, waardoor men in het volk Israël werd ingelijfd. En nu zien wij, dat Christus de menschelijke natuur aannemende, deze niet vaag maar concreet aannam, als Israëliet *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων*.

b. Door de besnijdenis werd men in Israël gezet onder de Thora en als zodanig tot onderhouding der Thora geroepen en bij het niet-volbrengen of schenden daarvan onderworpen aan de tucht en straffen, die bij schending

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van Gods heilig gebod aan den overtreder waren opgelegd. Nu heeft God de Heere in de Thora aan Israël niet het Werkverbond, maar het Genadeverbond gegeven, doch in het Genadeverbond is het Werkverbond ingedragen om in Israël het gevoel een schuld te wekken en de dorst naar verlossing van schuld te doen ontstaan. Zooder in de Thora het Werkverbond lag, was het niets dan de wederoplegging aan Israël van hetzelfde verbond, dat met Adam in 't paradijs gesloten was. Het Werkverbond is niet weg, maar de mensch verkeert er nog onder. De besnijdenis heeft dus de betekenis, die Paulus geeft in Gal. 4 : 4; Christus is γενόμενος ὑπὸ τὸν νόμον.

Is de besnijdenis dan ook niet als zoodanig een teeken van het Genadeverbond? — Ja zeker; daarom ging zij ook gepaard met bloedstorting en coïpso met lijden; nog heel anders dan bij het ontrangen van koud water op het voorhoofd, schreit het kind bij de pijnlijke operatie der besnijdenis. Daarom is het ook bij Christus geweest het eerste storten van bloed, het eerste ondergaan van verwonding en lijden. En dat niet als reus coram iudice in terra, maar coram iudice caelesti. Een lijden dus, waarin tevens de instelling in het Genadeverbond lag, Christus als kind van 7 dagen de besnijdenis ondergaande, onderging die als Middelaar (niet voor zijn eigen persoon) en onderging daarbij een lijden niet voor zich zelf maar voor ons. Hierin is dus een van de priesterlijke zijden van zijn Middelaarschap openbaar geworden.

Dus „geworden onder de wet”, maar νόμος in den zin van Thora, die een renovatio foederis operum was en een annuntiatio Euangelii.

### II. De sociale positie.

In de tweede plaats een kort woord niet over den status, maar over den toestand, waarin de Heere zich op aarde bevonden heeft.

Wanneer men de standen eens sociaal (en niet burgerrechtelijk) neemt, dan heeft men nu bij ons 4 standen: de aristocratie, de burgerstand of bourgeoisie, de werkmansstand en de geheel armen.

Zoo scherp was het in Jezus' dagen nog niet afgeteekend. De Heere toont ons zelf den toestand in de vergelijking van den rijken man en Lazarus: Hij kent maar twee standen: rijk en arm, en stelt die tegenover elkaar. (De Heere hield zich veel bezig met de sociale toestanden; evenzoo de profeten voor en de discipelen nu Hem. De Heere drong zijne jongeren om in de sociale toestanden in te gaan en daar het zedelijk element te vertegenwoordigen).

De Heere nu kent alleen de tegenstelling van arm en rijk en appliceert die op het bezit van goed zoowel als van kennis: de rijke man en de arme Lazarus; de ῥίχιος en de σοφός: „Vader ik dank U, dat gij deze dingen den wijzen en verstandigen verborgen hebt en hebt ze den kinderkeus geopenbaard.”

Neem die tegenstelling van hoog en laag, rijk en arm, ῥίχιος en σοφός dan

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zien wij geheel de lijn van Profeten, Christus en de Apostelen langs (cf. de Handelingen) dat altoos het zwaard van den Messias, der Apostelen en Profeten in de schaal geworpen wordt voor de armen en *νήπιοι* en gekeerd tegen de *σοφοί* en rijken.

Neemt men de oude indeeling van aristocratie en democratie (of patriciërs en plebejers) dan vinden wij Christus, de Apostelen en de Profeten nooit aan de zijde der aristocraten, maar tegenover hen staande, arm in arm met de democraten (cratie moet hier niet genomen in staatsrechtelijken zin, als moest de regeermacht aan het *δημος* toekomen; maar als sociale standen aanduidende.)

Vraagt men nu, bij wie Christus als *δοῦλος* optredende, zich gevoegd heeft, dan is ons antwoord: bij de lagere standen, bij de *νήπιοι*. Hij heeft niets ingedronken van de geleerdheid der toenmalige *σοφοί*; Hij heeft niets bezeten; Hij had zelfs niet waar Hij zijn hoofd op zou neerleggen; Hij leefde zijn leven lang van liefdegaven en heeft in heel zijn optreden al de positiën van de armen en geringen mee doorgemaakt, is voor zooveel wij uit Marc. 6 : 3 mogen opmaken ambachtsman geweest en wel timmerman (*ὁ τέκτων*). Men heeft Hem zien loopen met een schootsvel, met zagen en hamers, uitgaande op karrewiel om in het zweet zijns aanschijns brood voor Maria te verdienen. Als wij altijd staren op het kruis, komen wij niet in de realiteit van Christus' persoon in; maar als wij zoo reëel ingaan in de geboorte en het sterven en het leven van den Heere, dan komt Hij ook nader aan onze eigen, aardse, sociale toestanden en dan weet het zoekend hart Hem altijd nabij als den Kenner van al onze noden.

Christus te teekenen als ambachtsman is niet Hem te verkleinen; neen, dit doet men veel eer, wanneer men Hem een kleed van majesteit en pracht geeft, want dan verkleint men Hem voor ons hart; dan heeft Hij dat *altes* niet voor ons geleden. Eerst zoo komt het Diaconaat tot zijn recht; dan verstaat men wat machtige impuls voor de Kerk en de Diaconie in dat woord des Heeren lag: Al wat ge aan dezen doen zult, dat doet gij aan Mij! Dit moet niet idealistisch maar realistisch opgevat: Christus is zelf hongerende geweest en verzadigd geworden; dorstig geweest en met een teuge koud waters verkwikt.

De *νήπιος* tegenover de *σοφοί*, dat is de 12jarige Jezus in den tempel.

III. *Christus verhouding tot zijne ouders.*

Wij schreven ouders, want wat het zichtbare de nuttigste verhouding aangaat, was Hij in het oog der menschen een zoon van Jozef.

Tegenover zijne moeder zien wij, dat de Heere tweemaal status inneemt: de eene maal was Hij haar onderdanig: *καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς* Luc. 2:51. Wij zien hoe Jezus daar Jozef als pleegvader erkent en hem de rechten van

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een vader toestaat. Het onbewuste in Jezus' leven (om zoo te spreken) was nu opgehouden, Hij wist, wat Hij deed blijkens het voorafgaande, en daarom wordt juist hier vermeld, dat Hij *ὑποτασσόμενος* was. In vers 48 en 49 is daarentegen een andere status aangeduid tegenover zijn ouders: Dit *πατρός μου* is met energie gezegd: „Gij, Jozef, komt om van Mij kindergehoorzaamheid te eischen; Ik werp uwe beschuldiging terug; gij weet, wat de wereld niet weet, dat Ik kinderplichten tegenover *mijn Vader* te vervullen heb; gij hebt Mij daarnaar te beoordeelen.” En nu volgt er in vers 51 *καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς* niet alsof Jezus berouw had, maar alsof hij zeggen wilde: wat de aardse dingen aangaat wil Ik u gaarne onderdanig zijn; maar wat de hemelsche dingen betreft heb Ik mijn Vader in de hemelen te gehoorzamen.

### IV. De Verzoeking.

Matth. 4 : 1 en v.v. zien wij, dat de verzoeking door den Heere niet gezocht is, want Hij was daarbij passief (cf. *ἀνήχθη*), dat zij evenmin van den Satan uitging, want er staat niet, dat het uitgeleid worden door den Heiligen Geest in de woestijn *tengerolge* had de verzoeking, maar, dat het *doel* des Heiligen Geestes was, dat Jezus met den Satan zou slaags raken.

Het komt er hierbij op aan het karakter der verzoeking goed in te zien.

God de Heere moest, waar Hij een wereld schept, zich als Schepper rechtvaardigen, Paulus geeft uitdrukkelijk te kennen, dat het einddoel, waarnaar alles zich richt, is dat God gelijk zal krijgen cf. Rom. 3 : 25 *εἰς εἰδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πέρασιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*, tot een bewijs dat God niet schuldig was, maar *δίκαιος* (cf. vers 26 als bewijs, dat dit zoo moet genomen *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*). Dat is het heele pleidooi; daar gaat alles om; in den geheelen strijd tusschen God en zondaar is het alleen de vraag of wij erkennen, dat *wij* schuldig zijn; zoo niet, dan is God het. De zaak liep in de war; dat is een feit. Er is dus schuld. Bij wien ligt de schuld? Wie zegt: bij mij niet, zegt tevens: bij God wel. Daarom strekt het heele proces om te toonen, dat God *δίκαιος* is. Cf. vers 19 de tegenstelling: *ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ*. Wat wil dat *ὑπόδικος* hier zeggen? Een is *ὑπόδικος* en de ander *δίκαιος*. De Schepping is mislukt. Wie heeft dat gedaan? Er zijn slechts twee factoren daarvoor aan te geven. Of God is dus *δίκαιος* en dan is de Schepping *ὑπόδικος* of omgekeerd. En nu is het heele doel der Openbaring te toonen, dat God *δίκαιος* is en de mensch *ὑπόδικος*. Is dat uitgemaakt, dan triomfeert de glorie Gods in het oordeel. Al wie nu zegt: ik heb gelijk, diens vervloekte mond moet gebroken worden, *πᾶν στόμα φραγῆ*.

Nu is de vraag: waar is het schepsel, dat ten principale den strijd tegen den Almachtigen God heeft aangedurfd om Hem van schuld te betichten? Dat is Satan in het paradijs, toen hij sprak: „God weet, dat als gij van dien boom eet,

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gij zeer hoog klimmen zult, en daarom houdt Hij u er van af", en hiermee noemde Satan God officieel een leugenaar. Wat is nu de schuld van Adam en Eva? Dat zij in den diepsten, verborgen grond Satan hebben geloofd. De diepe wortel van alle zonde en val is, dat, toen Satan zeide: „God is ὑπόδιστος” de mensch dit geloofde. En toen heeft Satan God uitgelachen en gezegd: „Ik heb de heele wereld”. En God heeft gezegd: Ja dat is zoo. En hij is geworden ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, niet omdat hij daartoe is aangesteld, maar vanzelf. Het leven van den mensch hing samen met de natuur en de natuur evenzoo met het leven des menschen, gelijk aan een machine een kleine kruk, aan een stoomboot het roer alles afdoet, zoo ook hier: toen Satan die eene kruk kon omdraaien was hij ἄρχων van het geheele schip. Wie baas is over zijn tong, zegt Jacobus, is baas over den geheelen mensch: wehu, Satan is baas geworden van de tong der Schepping en dus van heel de Schepping.

Dat dit gebeuren zou lag in de Schepping. De Schepping was met eerbied gesproken een waagstuk van God; want het was 't in 't leven roepen van iets tegenover zich zelf. Door de Schepping werd een duïteit geboren en zoo de mogelijkheid van zonde, vloek, verderf, hel en Satan. Nu had God de menschelijke natuur geschapen met de mogelijkheid van te vallen. Wij zouden zeggen: dat is een misslag van God; Hij had ze zoo moeten scheppen, dat ze niet vallen kon. En werkelijk nu de menschelijke natuur geschapen is, valt ze en zoo komt de eenwige rampzaligheid.

Nu ligt in het pleit tusschen God en Satan de menschelijke natuur tusschen beide in.

Bij de engelenaatuur is het anders; een engel staat of valt in eens; valt hij, dan is hij onredbaar; dan wordt hij in eens een duivel.

Maar de menschelijke natuur is er zoo op aangelegd, dat de mensch na den val nog steeds redbaar is gebleven. Daaruit volgt logisch, dat de menschelijke natuur niet beneden maar boven de engelenaatuur staat; dat de menschelijke natuur het centrum is van alles, want in de menschelijke natuur moet het pleit met God en het waagstuk der schepping beslist.

Nu won Satan het. Waar de menschelijke natuur viel, onder de ἀρχὴ van Satan kwam, altijd dieper zook en de hel jubelde diel is Satan niet om de menschelijke natuur maar om God te doen schijnt Satan in alles gelijk te hebben. Heel de geschiedenis van de zonde is één triomf voor Satan. In heel de historie schijnt God ὑπόδιστος en Satan δίκαιος.

Maar nu komt de Majesteit Gods tusschenbeide, laat de zonde gaan, den vloek doorwerken, opdat ze zich zelf den dood zou eten en zich zelf verslinden zou.

Maar de tweede Persoon uit de Drieenheid, God uit God, komt nu ook



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de menschelijke natuur vertoonen, doch zoo, dat het blijkt dat de menschelijke natuur het uithouden kan; dat zij kan blijven staan; dat het geen waagstuk was de menschelijke natuur zóó te scheppen, want dat God het zoo kon maken, dat de mogelijkheid van val bij deze natuur uitgesloten was; dat God dus rechtvaardig was.

Daarom was het zulk eén schoone en diepe greep der Gereformeerde Kerk, de perseverantia sanctorum op den voorgrond te stellen. Anders neemt men de *δικαιοσύνη* van God weg. Wat uit Christus is, is onoverwinnelijk. Dat niet te erkennen, is het geschil van het paradijs nog eens te beginnen; God *ὑπόδειξος* te maken. Het geldt hierbij de rechtvaardigheid Gods tegenover Satan vol te houden.

Wie prikkelt en bezielt nu altijd den mensch om weer te toonen, dat God rechtvaardig is? Het is de Heilige Geest. Hij is het, die de wereld van oordeel overtuigen zal en toonen dat God rechtvaardig is. Daarom, waar nu eindelijk de ure aangebroken is, dat de Zone Gods opstaat, die de menschelijke natuur aan Satan presenteeeren zal in dien vorm, waarin Satan eindelijk zijn triomf zal moeten loslaten en blijken zal *ὑπόδειξος* te zijn — nu is het de Heilige Geest zelf, die Christus uitdrijft, tegenover Satan stelt en Satan op Hem loslaat. Waar de menschelijke natuur het tot nu toe altijd aflei tegen Satan, daar haast de Heilige Geest zich om onmiddellijk na den Doop Jezus uit te drijven in de woestijn en zoodra Hij verschijnt, schiet Satan op Hem toe. Waarover moest de strijd nu gevoerd? Over deze vraag; heeft God of heeft Satan gelijk? Geloofst gij God of niet? — Deze strijd is in drie stadiën doorgestreden en is daarmede geëindigd, dat Christus tot Satan gezegd heeft: „Gij zult den Heere uwen God alleen dienen“!

Om nu vervolgens die verzoeking zelf te verstaan moeten wij naar het paradijs terug. Daar gold de verzoeking niet een mensch, maar den wortelmensch. Wij in ons leven worden niet verzoekt als Adam of Christus. Satan is te hoog om persoonlijk ons te komen verzoeken. Hij is zelf een koning in zijn rijk en laat alle minderen arbeid en strijd over aan zijne trawanten. Als wij de vermaningen lezen; geef den duivel geen plaats; de duivel gaat om als een brieschende leeuw, zoekende wien hij verslinden mag; wederstaat den duivel enz., dan moeten wij dit zóó verstaan, dat al wat op zijn aandrang en bevel geschiedt, wordt voorgesteld als van hem zelf te zijn. Maar nooit moeten wij *onze* verzoeking op één lijn stellen met de verzoeking in het paradijs of de woestijn.

In den strijd tusschen God en Satan om de menscheid moeten twee periodes onderscheiden: 1<sup>o</sup> de hoofddecisie; 2<sup>o</sup> het najagen van den gestlagen vijand.

In het paradijs was het Satan niet om een paar menschen, maar om den

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wortelmensch, den mensch wiens doen beslist voor heel het menschelijk geslacht, te doen. Hij legt het er op aan de menschelijke natuur te verderven.

God had die natuur goed, schoon labilis, geschapen. Verderf ik nu die natuur, zegt Satan, dan heb ik het Godsplan vrijdeld en aangetoond, dat God met het scheppen der natuur iets gedaan heeft, dat vermetel, derhalve onge-rechtig was en zoo maak ik God *ἰπτόδιος*

En Adam is gevallen. — Hoe moet nu blijken dat God toch *δέξαιος* en Satan *ἰπτόδιος* is? God moet toonen, dat, toen Hij de menschelijke natuur schiep, Hij ze zoo schiep, dat als Hij ze aan Satan wil tegenoverstellen niet alle krachten, waarover ze beschikken kan, Satan er zich den dood aan eef, er voor bezwijkt en dus blijkt ongelijk te hebben. Evenals het in den strijd met Job niet ging om Job te beproeven, maar opdat als Job gevallen was, Satan zou kunnen zeggen: Gij God gaat van het pad der heiligheid af door er zulk een knecht op na te houden, — edoch, Satan moest afdeinzen en God bleek in Job's vrouw *δέξαιος*.

Waar de strijd nu wederom ten principale begon, moest aan Satan aange-boden niet een mensch, maar weer een wortelmensch; een mensch die als hij viel allen meesleurde en als hij overwon, allen redde. Eerst dan hebben wij wederom de volle kracht der verzoeking, gelijk die in 't paradijs kwam, ja meer nog, want hier was iemand die de menschelijke natuur bezat in al hare kracht. Omdat deze strijd aldus gevoerd werd onder voor Satan ongunstiger, voor den wortelmensch gunstiger omstandigheden dan in het paradijs, stelt God om tot zuivere beslissing te geraken den tweeden wortelmensch niet in een paradijs vol overvloed, waar de prikkel der begeerte alleen opkomen kon uit wechderigheid, maar in een wildernis.

Tegenover het paradijs staat de *ἔρημος* waarin niets was, wat de nooden der menschelijke natuur vervullen kon: 40 dagen en nachten werd Hem alle-spijze onthouden, zoodat de menschelijke natuur in Christus geprikkeld werd tot het uiterste van den honger. Vergelijk nu met dien uitgehongerden Jezus eens Adam, die aan een vetten maaltijd aanzittende, de verboden vrucht aan-nam en opat! Als Adam in de woestijn gestaan en gevallen was, dan zou de honger hem een excuus voor zijn zonde hebben kunnen zijn. Maar bij Christus wordt door des Heeren eigen bestel alles er op aangelegd — om zoo te zeggen — om de menschelijke natuur te doen vallen. Er is niets uit te denken, wat zoo geschikt is om de menschelijke natuur te doen bezwijken als honger. De Heere presenteert dus de menschelijke natuur aan Satan als zij het zwakst staat. En nu, nu de verzoeking: „voedt u niet van God verboden spijsze” komt, is zij hier in de woestijn minstens tienmaal zoo sterk als in het paradijs.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bovendien in het paradijs was aan Adam gegeven de heerschappij over de dieren en al het geschapene; hier in de *ἑρμηνεία* wordt tegen de heerschappij over het geschapene een heel andere heerschappij over gesteld n.l. over de koninkrijken dezer wereld.

En eindelijk waar in het paradijs het geloof en de trouw aan Gods Woord beproefd wierd op de vraag: „Is het niet dat God gezegd heeft: van allen boom dezès hofs zult gij niet eten, maar wel van dezen?” hier luidt de vraag: „Is het niet dat God gezegd heeft: Ik zal mijne engelen bevelen, dat zij U op de handen dragen?”

Wij krijgen dus hier, evenals in het paradijs drie worstelingen, waar de menschelijke natuur moet door heengaan, maar elk van die drie wordt verscherpt en allen te zamen teruggebracht tot dit eene: wilt Gij uwen God gehoorzamen of niet?

En nu alle drie die verzoekingën weerstaat de Heere niet door eenvoudig zich af te wenden of ze onbeantwoord te laten, maar door tot driemaal toe het gebod van God als Hem onvoorwaardelijk bindend tegenover Satan te stellen.

Vraagt men dan: was het wel zoo iets groots voor Jezus om staande te blijven, daar toch vooruit vaststond, dat Hij als Zoon van God niet vallen kon? dan is ons antwoord: Christus de Zoon van God zou op het oogenblik, waarop Hij geen kans zag met de menschelijke natuur te overwinnen, met dezelfde Majesteit, waarmee Hij de menschelijke natuur in Maria aannam, de menschelijke natuur onmiddellijk van zich zelf afgestooten hebben.

Over de vraag, of Christus vallen kon, bond Satan geen pleidooi aan. Zoo moet de quaestie dan ook niet gesteld. Maar de vraag was deze of de menschelijke natuur zou vallen, dan of God kans zag de menschelijke natuur zoo te sterken, zooveel kracht te geven, dat de Satan er zich den dood aan beet. En dat is nu geschied, zonder dat één oogenblik Christus de menschelijke natuur door de goddelijke remplacerte. De menschelijke natuur bleef tegen de verzoeking bestand te zijn, Adam kon haar niet houden, Christus wel, Adam met de variabele menschelijke natuur viel, maar Christus met de invariabele natuur bleef staande.

Wie hier triomfeert is God, God niet als de geïncarneerde maar als Schepper der menschelijke natuur: God *ἐδικαιώθη* als *κατὰ τὴν φύσιν τῆς ἀνθρωπίνης*.

Toen God de menschelijke natuur schiep, lachte Satan God uit en zeide: Ik kan ze aan; gij deelt een misslag met haar zoo te scheppen. En zij viel.

In Adam was de menschelijke natuur nog slechts met éénè mogelijkheid, en met een deel van de krachten, die haar toekwamen, getoond. Maar nu in Christus toont God *dezelfde* menschelijke natuur (vandaar dat de

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geboorte uit Maria van zooveel belang is) maar nu met andere mogelijkheden en krachten, op een verborgen wijze in de menschelijke natuur gewerkt en op een andere wijze met God in verband gezet: want Adam was met God vereenigd door het gebod en daardoor alleen: in Christus is de menschelijke natuur met God vereenigd (door incarnatie). En nu van tweeën een: of God moest in den Zoon de menschelijke natuur vasthoudende toonen, dat deze onoverwinnelijk was of haar loslatende zou God gebleken zijn onmachtig te wezen.

Nu Christus de menschelijke natuur zoo wist te representeren, dat Satan haar niet aankon, was de verzoeking ook zooveel giftiger dan bij Adam. Dit moet er bij. Had God Adam in het paradijs deze verzoeking laten ondergaan en ware Adam dan gevallen, dan ware Adam zoo schuldig niet geweest. En had Christus niet meer dan Adam te weerstaan gehad, dan ware God geen overwinnaar geweest. De verzoeking en de kracht om te weerstaan moeten gelijk staan; de kracht is klein in het paradijs, de verzoeking evenzeer: is de kracht groot bij Christus, de verzoeking niet minder.

Beide keeren is de verzoeking van God gewild en toegelaten en niet van Satan uitgaande.

Het einde bij de verzoeking in het paradijs is, dat de cherub met het vlammend zwaard verschijnt om scheiding te maken tusschen den mensch en den boom des levens, bij de verzoeking in de woestijn komen de engelen om Christus te dienen. En om te toonen de macht, die in het paradijs aan den mensch was verleend, komen hier de wilde dieren bij Jezus (zooals Marcus mededeelt) zonder Hem enig leed te doen.

Die dus zegt, dat het hier geen kunst was om te overwinnen, verstaat de zaak niet. Natuurlijk is een strijd met een oneindige kracht geen strijd. Was Satan de strijd opgelegd geweest met een oneindigen God, dan was het onmogelijk voor hem geweest. Maar zoo staat de quaestie niet. Geen oogenblik heeft Satan direct (wel indirect) met God gestreden: de strijd was tusschen Satan en de menschelijke natuur. En die menschelijke natuur niet met een oneindige kracht (gelijk de Lutherschen leeren), want ook dan ware het geen strijd geweest. Het „quantum finitum infinili capax” onzer vaders bedoelt daarom, dat de menschelijke natuur steeds finita bleef, ook al nam zij zooveel van het infinitum op, als het van God haar gestelde perk haar toeliet. En had God dan geen recht om de volle menschelijke natuur te toonen? Immers ja. Maar de menschelijke natuur, ofschoon gepotenzirt, bleef altijd een eindige natuur. Het was een worsteling tusschen de eindige kracht van Satan en de eindige kracht der menschelijke natuur.

Waardoor kreeg Satan zijn rijk? Doordat Satan een engel was, d. i. een wezen dat onmiddellijk al zijn kracht bezit en zich niet ontwikkelt. Toen

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Satan den strijd begon met God, had hij niet een voorloopige beschikking over, maar had hij alles quantum finitum infiniti capax est alle krachten, waarvoor de engelematuur vatbaar was. En met die *volle* kracht streed hij tegen Adam. Dat was zijn gemeenheid, daar hij wel wist, dat Adam nog niet in volwassen toestand was; even gemeen als het is, wanneer een groote man een kind aanvalt. Adam was nog een kind, in Christus is de menschelijke natuur volwassen. Wij hebben dus twee standen der menschelijke natuur: in den eerste ontving ze wel goddelijke kracht maar slechts een klein deel van het infinitum, waarvoor ze capax was; in den andere heeft zij *alle* infinite krachten erlangd, die zij binnen haar eindig perk ontvangen kon. Satan kent voor zich en de engelen deze twee perioden niet; hij kan niet „half” worden, maar stond in het paradijs dadelijk met zijn volle kracht tegenover de halve kracht der menschelijke natuur, omdat volgens het Werkverbond bij het point de départ slechts een deel der kracht aanwezig was. In Christus komt nu de menschelijke natuur in haar volle kracht quantum finita in Christo humana natura capax infiniti erat. In Christus staat dus de volle menschelijke natuur tegenover de volle natuur van Satan. En nu is God gerechtvaardigd, want het blijkt dat de Engel de menschelijke natuur niet aankan, wanneer zij haar volle kracht bezit. Was de menschelijke natuur gevallen, dan zou God niet gevallen zijn, maar had God de menschelijke natuur afgeworpen.

Hiermede hangt Gethsemané samen. Er staat, dat, toen de Satan Jezus verzocht had, hij Hem verliet voor een poos. De verzoeking in de woestijn is de geestelijke „Begründung” van de positie, die de menschelijke natuur zal innemen. In het paradijs was de verzoeking evenzeer niets dan de vaststelling van de positie, die voortaan de menschelijke natuur innemen zou. Daarna komt eerst de vloek, de smart, het lijden, de dood over den mensch.

Toen nu de eerste strijd uit was, kwam de tweede strijd voor Adam. Toen n.l. dood, ellende, lijden en vloek hem aangreep, kwam hij voor de tweede vraag, n.l. of hij in dat lijden aan God gelooven zou — En God heeft Adam bekeerd en daardoor is 't *individu* niet de stamvader) tot geloof gekomen en kwam de Kerk in 't paradijs.

Zoo nu ook is in de verzoeking in de woestijn wel de „geistliche Begründung” voor de Kerk gegeven, omdat Christus daar de aanvechting van Satans zijde overwon, maar nu bleef nog de vraag, als de vloek en toorn *van God* op de menschelijke natuur aankomt en de strijd nog oneindig veel banger wordt, dan toen Christus in de *ἐρημος* staande overwon, zal de menschelijke natuur onder dien vloek Gods dan ook nog blijven staan?

Hiermee komen wij aan Gethsemané; daar is de tweede verzoeking. Daar zal blijken of de menschelijke natuur ook dan niet van God zal afgaan als het

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

sentire iram divinae tot in de diepte der hel toe aan de menschelijke natuur alle ophoudende kracht zal ontnomen hebben.

En nu blijkt hierbij tweeerlei:

1<sup>o</sup> dat de menschelijke natuur met al de kracht, die in haar is, den toorn Gods afbidt, maar tevens 2<sup>o</sup> dat ze geen oogenblik van Gods Woord afwijkt, maar dat Woord blijft vasthouden.

Mijn ziel is bedroefd tot den dood toe, Vader, indien het mogelijk is, laat deze drinkbeker van mij voorbijgaan! Dit was niet overdrachtelijk, maar ernstig gemeend, in de worsteling der menschelijke natuur tegen den toorn Gods uit de volheid van zijn hart opgeweld. Maar ook triomfeerende toont Hij zijn volle gehoorzaamheid in het: „Vader niet gelijk Ik wil, maar Uw wil geschiede!”

### V. *Descensus ad Inferos.*

1<sup>o</sup> Moet men de descensus ad inferos opvatten als behoorende bij den status exinanitionis of wel bij den status exaltationis?

De Lutherische en Roomsche Kerk leeren wel een descensus ad inferos in reëlen zin, maar de voorstelling, die zij er van gegeven hebben is zoo, dat de descensus niet meer samenhangt met de vernedering, maar een begin is der verhooging. De Roomsche en Lutherische Kerk wijken daarin alleen van elkander af, dat de Roomsche Kerk de descensus ad inferos alleen doet bestaan in eene gebeurtenis, die zou hebben plaats gegrepen na het sterven van Jezus aan het kruis en ten doel had de patres, die in den voorburgt der hel bewaard werden te verlossen; terwijl de Lutherische Kerk daarentegen er eene gebeurtenis in zag, die plaats had na de *opstanding* (dus niet tusschen het sterven en de opstanding) en wel met deze bedoeling, dat Christus als Triumfator in de hel indalende de machten der hel gevangen zou nemen. Latere Lutherische dogmatici die wel inzagen dat dit niet de plaats van de descensus ad inferos in het Symbolum Apostolicum niet strookte, hebben een dubbel descensus ad inferos geleerd; eenmaal als het niterste punt van de exinanitio en andermaal als aanvang van de exaltatio; de eene maal om in de diepte van de hel de bitterste smart te lijden, en daarna om de overwinning te behalen over dood en graf; dus twee keer op onderscheiden tijd en onderscheiden wijze.

De Gereformeerden daarentegen zijn ten allen tijde tegen de Lutherische en Roomsche Kerk opgekomen en hebben geleerd, dat deze descensus ad inferos uitsluitend behoort tot den status exinanitionis; afgehoopen was waar de exinanitio afgehoopen was; en niets hoegenaamd uitstaande heeft noch met het triumfeeren over den dood noch met de verkondiging van het Evangelie aan de gestorvenen.

Eerst door de Coccejanen is men hierop weer terug gekomen. Coccejus

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

leerde een tusschenstaat van de Vaderen onder het Oude Verbond; dat zij niet zalig waren als wij; dat zij niet werkelijk gelukkig waren. Zoodra men die font maakt, dan laat men alles niet meer op de eeuwigheid van God rusten, maar hangt men alles op aan den haak van het tijdelijke. Dan krijgen Christus' lijden, dood, rechtvaardiging enz. eerst beteekenis, als zij hebben plaats gehad. Maar wie voelt, dat alles vastligt in den raad van God; dat het kruis en de vruchten van het kruis uit dien raad Gods voortkomen — dus ook de Rechtvaardigmaking, die nu ziet ook in, dat er nooit een punt is geweest, waarop het geloof in Christus werkte en waarbij het niet zou gehad hebben den vollen schat van heilgoederen voortvloeiende uit het kruis van Golgotha.

De Roomschen, die met hun mis, altaar en vagevuur een tusschentoestand leeren van de ziel na den dood en voor den oordeelsdag, kregen dus een toestand, waarin Jezus nog een werk kon verrichten. Maar wie geloof, dat de boom blijft liggen zooals hij valt, heeft ook voor Jezus geen reddingswerk na den dood meer over. Voor hem is Christus' werk hier op aarde afgelopen; voor de Roomschen is er nog een werk van Christus na den dood.

De Coccejanen, die hier altoos aan tornden, hebben dit beginsel een weinig losgewoeld, en nu hebben de Vermittlungs-theologen deze in kiem ontwikkelde leer der Coccejanen verder ontwikkeld; zij hebben de zaligheid op den vrijen wil gesteld en de bekeering heengeschoven nog over het graf. Zij hadden geen vrede bij de gedachte, dat de zaak aan deze zijde van 't graf beslist was en waagden een poging om ook aan gene zijde de mogelijkheid van bekeering te stellen. Daarmee kwam vanzelf de geest- en zielbidderij; het bidden voor de afgestorvenen om er nog iets aan te doen. En zoo ontstond de voorstelling, die met de conditioneele onsterfelijkheid saamloopt, dat men na den dood nog bekeerd kan worden en zoo niet, dat men dan eindigt met geannihileerd of gepulveriseerd te worden.

Vandaar dat de meeste Ethische godgeleerden den Lutherschen descensus ad inferos leeren, n.l. dat Jezus na zijn sterven in het graf is ingegaan om bekeeringen te maken; vooral de theosophische vleugel der Ethischen drijft dit sterk.

Komt men nu ten

2<sup>e</sup> aan de quaestie zelf toe, dan moet men weer onderscheiden tusschen

*a.* de aparte exegese van sommige bijgehaalde teksten en

*b.* de zaak zelf.

Vele meenen, dat met de exegese van enkele teksten, die ter weerlegging van de Lutherschen moeten verklaard, de zaak uitgemaakt is. Dit is niet

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zoo; als die teksten behandeld zijn, komt nog ter behandeling: wat de descensus ad inferos dan wel is.

### *a. de Teksten.*

Matth. 12 : 40. „Want gelijk Jonas in den buik van den walvisch drie dagen en drie nachten was, alzoo zal de Zoon des menschen in het hart der aarde drie dagen en drie nachten zijn.” Het „hart der aarde” zeggen de Luthersehen is de „hel”; ziet men echter wat in Ez. 27 : 4 „het hart der zeeën” zeggen wil, dan blijkt dit wel anders.

Hand. 2 : 24. Ook hier hoeven wij ons niet bij op te houden; van Gerref. zijde wordt niet ontkend, dat er *ὁδῖναι τοῦ θανάτου* geweest zijn, maar wel, dat dit de descensus ad inferos zou zijn.

Hand. 2 : 27. Zie Ps. 16 : 10.

Ef. 4 : 8 en 9. 1 Petri. 3 : 7 en 4 : 6 zijn de eigenlijke plaatsen

1. Ef. 4 : 8. 9 is een citaat van Ps. 68 : 19.

In Ps. 68 staat, dat Hij, die opgevaren is in de hoogte, de gevangenis gemakkelijck heeft weggevoerd en gaven aan de menschen heeft uitgedeeld - en nu zegt Paulus, dat dit „opgevaren” aantoont, dat Hij eerst is nedergedaald in de nederste deelen der aarde en daarna boven de hemelen is opgevaren. Nu maken de Luthersehe theologen hiervan, dat, gelijk Hij opgevaren is ten hemel van de aarde, Hij zoo ook van te voren ingezonken was onder de aarde d. i. in den Hades en dit moet, zeggen zij, want de aarde zelf is het punt, waar Jezus stond en vanwaar Hij *ἀνέβη* en dus ook *κατέβη* onder de aarde. Hoofdzaak is dus wat *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* beteekent? Het zijn woorden ontleend aan het Hebr. **תְּהוֹמֵי אָרֶץ**, een uitdrukking die tweemaal in het Oude Testament voorkomt.

Vooreerst in Jes. 44 : 23. Hier worden er twee opgeroepen om te juichen **שָׂמִים** en **תְּהוֹמֵי אָרֶץ** en niet drie dingen: hemel, hel en aarde, zooals het volgens de Luthersehen zou moeten luiden. Daaruit volgt dat **שָׂמִים** is *alles wat boven is* en **תְּהוֹמֵי אָרֶץ** alles wat **תְּהוֹמֵי הַשָּׁמַיִם** niet wat **תְּהוֹמֵי הָאָרֶץ** is. Ware het anders bedoeld, dan zouden wij de ongerijmdheid krijgen, dat wel met de engelen werden opgeroepen de Satan en de hel om God te loven, maar niet de geloovigen, de Kerk op aarde. En dat kan niet. Ook het vervolg van dit vers maakt dit nog duidelijker; daar is sprake van de bergen en van de wouden in de dalen, maar niet van een plaats *onder* de oppervlakte der aarde.

Ten tweede in Ps. 139 : 15 **רָחֵמֵי כַתְּהוֹמֵי אָרֶץ** wordt uitgedrukt, dat als iemand een borduursel maakt, de eigenlijke hand verborgen blijft en hij, die het werkt, niet het schoone er van ziet voordat het af is: „als een borduursel”



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is dus goed vertaald, maar de meeste menschen denken hierbij aan het fijne en kunstige, terwijl juist de keerzijde en dus het verborgene van het borduur-sel bedoeld is. De werker merkt zelf niets van het patroon. Intusschen één ding is boven allen twijfel verheven, dat „onderste deelen der aarde" hier niet kan beduiden den Hades. Wij krijgen uit den Psalm geen anderen indruk dan dat de Heere die zeer hoog in den hemel woont, vandaar aanschouwde, hoe het kind David geformeerd werd in zijns moeders schoot en dit is van uit den hemel gezien *zeer laag*; vandaar תְּהַרְהוּת אֶרֶץ evenals in Jes. 44. Als men dit nu in verband neemt met de voorafgaande verzen: „al voer ik ter helle neder, Gij zijt daar, al nam ik de vleugelen des dageraads, al woonde ik aan het niterste der zee, ook daar zou Uwe hand mij geleiden", dan is de strekking van dezen heelen Psalm te toonen, dat hij nergens ooit voor 's Heeren oog verborgen is, en de bedoeling van vers 15 dat zelfs op aarde, toen hij geformeerd werd, geen plekje zoo verborgen was of de Heere heeft hem daar aanschouwd.

Keeren we nu terug tot Ef. 4 : 8 en 9.

Wanneer ἀνοβαίνειν en καταβαίνειν hier tegenover elkander zijn gesteld, dan is de vraag: met welke bedoeling? — Daartoe moeten wij het voorafgaande nagaan. In Cap. 4 : 1 - 4 is de hoofdstelling dezelfde als in Phil. 2. Was daar de bedoeling de hoovaardij in de geloovigen tegen te gaan en de nederigheid aan te prijzen met het voorbeeld van Christus, die in de gestaltenisse Gods zijnde een knecht geworden is van allen; — zoo is hier eveneens het doel op te leiden tot ταπεινοφροσύνη en πρῶτης en om met het voorbeeld des Heeren te toonen, dat daardoor de ware rijkdom verkregen wordt, — dus ook hier eerst laag en dan hoog. Zodoende spreekt hij van den rijkdom des Heeren, van de gaven, die Hij zich verwierft, maar hoe Hij om die te krijgen eerst moest καταβαίνειν op aarde en de nederigste plaats dulden, κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς krijgt dan dezelfde beteekenis als in Ps. 139 en Jes. 44; het ziet op de incarnatie; het duidde aan, dat hij *van den hemel* nederdaalde *op aarde* om onzentwil. Dan hebben wij niet drie maar twee dingen: טָמִים וְתַהֲרִית, eerst κατέβη uit de טָמִים naar de אֶרֶץ en dan ἀτέβη uit de אֶרֶץ naar de טָמִים; dit laatste is dezelfde verhooging als Phil. 2, als het heet, dat hij een ὄνομα kreeg ὄπερ πᾶν ὄνομα.

Zoo is alles duidelijk.

Wil men er daarentegen de Luthersche opvatting van den descensus ad inferos indragen, dan wordt het verband verbroken. Want dat ik om naar den zolder te komen eerst naar den kelder moet gaan, is geen logica. En dat is toch wat de Lutherschen er van maken: Jezus stond op de aarde en moest nu om op te varen naar den hemel eerst nederdalen in de hel. Weet ik, dat

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Jezus woont in den hemel, dat daar zijn thuis is en zeg ik, dat er dus van een *ἀναβαίνειν* geen sprake kan zijn of hij moet eerst uit den hemel op aarde zijn neergedaald, dan heb ik eerst logica.

Meent men dat Paulus in deze teksten den descensus ad inferos leert, dan leert men hem ongerijmdheden zeggen.

I Petri 3: 19, 20. Ook hier moet weder gelet op den contextus, op het verband, wat maar al te veel over het hoofd wordt gezien. In vs. 16 handelt Petrus over een *ἀγαθὴ συνέδησις* een goed geweten en in vs. 21 vinden wij hem weer hier mee bezig. Waar ik in die beide plaatsen van hetzelfde sprake vind, mag ik aannemen dat wij hier te doen hebben met één redebeleid, waarvan „het goede geweten” het hoofdmoment en in vs. 15-21 wordt besproken.

In welk verband komt nu dat *συνέδησις ἀγαθὴ* in vs. 16 voor? — Van vers 11 af is er sprake van menschen, die *μιμηταὶ ἀγαθοῦ* zijn; dit „nabijgen van het goede” zegt de Apostel, komt nu in collisie met de wereld en veroorzaakt ons lijden. Dit is het tweede moment, wat hier op den voorgrond staat. Er zijn menschen — dat is des Apostel's redebeleid — die het goede nastreven; maar nu komt er eene macht op, die hen wil overweldigen en *κακοῦν* (in uitwendige beteekenis, niet zedelijk) en nu zegt Petrus; die macht kan u niet in waarheid *κακόν* aanbrengen, want al overkomt u lijden, nu *μακαρία* nu innerlijk geluk, u zaligheid van binnen wordt er niet door verstoord. Daarom mag men er zich niet door laten ontroeren (cf. vers 14); een goed kind van God kent geen innerlijken *πόθος* of *τάραξις*. Hoe komt dat nu tot stand? Als de mensch Christus in zijn hart heiligt (vers 15) d. w. z. Christus in zijn hart isoleert van het zondige; Christus onvermengd in zijn glorie, heerlijkheid, macht en trouw voor de ziel laat schitteren; als er geen nevels van zonde voor den Christus in de ziel oprijzen, dan is er geen *πόθος* en dan zijt ge ook ten allen tijde bereid (*ἔτοιμοι* vers 15) om alles te ondergaan, wat de tegenstander u oplegt; bereid om te belijden (*ἀπολογεῖν*) niet alleen met woorden maar ook wanneer om die getuigenis gevaaren zijn te trotseeren.

Vers 11-15 wil dus zeggen: Een Christen in de wereld staande om het goede na te streven, wordt door de wereld, die het *ἀγαθόν* niet zoekt, vervolgd; toch kan dit *κακοποιεῖν* geen werkelijk *κακοποιεῖν* wezen, maar is het veel eer, mits gij om der gerechtigheid wille lijdt, een instrument om uwe zaligheid te bevorderen; vandaar wordt de *πόθος* in vs. 14 veroordeeld nl. de *πόθος* voor menschen; — de *πόθος* voor God met *πράτης* in vs. 15 daarentegen geëischt.

En nu moet in vers 16 *συνέδησις* opgevat in concreten, praegnanten zin; niet algemeen als bona conscientia; maar de bedoeling is deze: gij kunt voor den

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

rechter gebracht worden en u kan worden aangedaan een crimineel proces, maar dat is geen schande; ook niet als men veroordeeld wordt; de vraag is alleen of men in zijn geweten vrijgesproken wordt of niet. De rechter kan vrijspreken, maar de consciëntie veroordeelen; de rechter kan veroordeelen, maar de consciëntie vrijspreken. Petrus nu dringt er hierop aan alles naar den hemelschen maatstaf te beoordeelen en niet naar den maatstaf des menschelijken levens; bona conscientia is hier dus in het bepaalde geval bedoeld, dat de wereld u onrecht aandoet, dit is geen schande, als gij maar de bewustheid in dat concreet geval hebt, dat gij onschuldig zijt voor God. -- Neeft men, zooals gewoonlijk, *συνείδησις ἀγαθή* als geapaiseerd geweten en niet als vrijsprekend geweten, dan kan men deze verzen niet verstaan.

Vs. 17 *κρείττον γὰρ ἀνοδοποιούντος πέσχειν ἢ κακοποιούντος* is de exegese van *συνείδησις ἀγαθή*; het is beter met een goed dan met een kwaad geweten te lijden. De menschen beschouwen het gewoonlijk als erger, wanneer men onschuldig in de gevangenis gaat. Petrus zegt: neen, dat is naar den maatstaf der wereld; naar den maatstaf des eeuwigen levens is het beter onschuldig dan schuldig in de gevangenis te gaan.

En nu gaat hij in de volgende verzen dit ophelderen door ons Christus aan het kruis van Golgotha te toonen: immers ook Christus leed met een goede consciëntie; hij deed een goed werk (offerde zich voor anderen op) en het was de wil van God, dat Hij lijden zoude. Hij leed tot den dood, niet om iets van zich zelf, maar terwijl hij *δίκαιος* was d. i. *συνείδησιν ἀγαθὴν ἔχων* en Hij deed dit met het heerlijk doel *ἵνα ἡμᾶς προσεγάγη τῷ Θεῷ*. En nu wordt de wortel van die gesteldheid aangeduid (in vs. 18 slot) met deze woorden *Θανατωθεῖς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεῖς δὲ τῷ πνεύματι*, d. w. z. de *θάνατος* heeft hem aan zijn *σάρξ* aangetaast (d. i. niet het lichaam alleen, maar *σάρξ* is steeds de menschelijke persoon zooals hij buiten de *πνεῦμα* is), maar terwijl Hij hierin ten onder gebracht was, is gebleken in de uitkomst, dat de *πνεῦμα* die in Hem was, die Hem drong tot dat lijden, niet alleen niet dood gemaakt kon worden, maar opgestaan is uit den dood en getriumfeerd heeft over alle machten van wereld, dood en hel. Het *ζωοποιηθεῖς* ziet dus op de opstanding. Denk u nu Bar-abbas op den opstandingsmorgen en Christus, dan voelde ieder van de lezers van Petrus' brief dat Jezus *κρείττων* is (cf. vers 17); dat het beter was zich te laten dooden evenals Jezus, dan vrijgesproken te worden als Bar-abbas, daar het geestelijk beginsel zoo machtig is, dat men het niet alleen niet dooden kan, maar dat het ook weer tot het leven brengt, wat gedood was (het *σάρξ*).

Waar wij nu toekomen aan de moeilijke woorden in vers 19-21, zullen we eerst op vers 22 het slotvers letten. Daar zegt Petrus, dat Christus, doordien Hij de *κακοπάθεια* heeft ondergaan en geen *κόβος* of *τάραξις* gekend heeft,

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

niet alleen kreeg de ἀνάστασις, maar dat Hij ook opgevaren is ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ; en dat dit levende beginsel des Geestes zoozeer de wezenlijke macht bleek te zijn, dat Hij niet alleen het leven kreeg, maar dat Hij zelfs verhoogd werd boven alle engelen, machten en tronen. Dit wordt nu ten voorbeeld gesteld aan de Christelijke gemeente, Philip 2 en Hebr. 12: 2 „ziende op den oversten Leidsman en Voleinder des geloofs“, altoos is het dezelfde gedachte: Christus heeft er alles aan gegeven; zie nu aan Hem hoe die zelfvernedering door verhooging gevolgd is en volg Hem na.

Wat is nu het postulaat voor de daar tusschen liggende verzen 18-22: wat moet daar staan? Dit, dat iets van Christus toont dat de weg tot geluk en heerlijkheid door lijden gaat.

Nu hebben wij in Ef. 4 eerst een κατέβη en daarna een ἀνέβη. Hier hebben wij tweoërlei πόρευμα één in vers 19 beantwoordende aan het κατέβη en één in vers 22 beantwoordende aan het ἀνέβη (merkwaardig is in heel de Schrift de analogie der gedachten omtrent Christus). Wanneer is Christus in de wereld gekomen? Pas bij Bethleem? Neen, want Petrus wees er in Cap 1: 11 op, dat de Geest van Christus reeds in de profeten getuigde, en die gedachte krijgen wij hier nader uitgewerkt. Christus is reeds in de dagen des O. V. neergedaald om zich met de dingen op aarde te bemoeien en het einde van zijn neerdaling was, dat Hij weer opvoer in heerlijkheid naar boven.

En nu vers 19. Ἐν ᾧ πορεύθεῖς - wat is ἐν ᾧ? Het slaat op πνεύματι en dit wil bij ζωοποιουθεῖς zeggen: tegenover het zienlijke aan het onzienlijke zich vastklemmen. Welnu juist in die geestemacht is Christus niet pas bij het kruis of bij Bethleem tot de aarde gekomen, maar begon Hij zijn Middelaarswerk reeds in de dagen van het Oude Verbond, zoodat Hij reeds aan die menigte van zielen, die nu ἐν φυλακῇ zijn, destijds het Evangelie der bekeering gepredikt heeft.

Wat zijn nu de πνεύματα ἐν φυλακῇ? Dit staat hier in terugslag op het ζωοποιουθεῖς; het is een oxymoron waardoor hier op πνεύματα de nadruk valt. Menschen, die uit het beginsel van den πνεῦμα leven, kunnen niet gebonden liggen. Wij hebben hier dus te doen met menschen, die hun πνεῦμα misbruikt hebben en daarom werd hun πνεῦμα ἐν φυλακῇ. Φυλακὴ is altijd in het N. T. de uitdrukking voor „gevangenis“ ook in den zin van het, cf. Openb. 20: 7 (de gevangenis waarin Satan geworpen wordt).

Tegenover elkander stelt Petrus dus Christus, die een πνεῦμα heeft en de verlorenen, die een πνεῦμα hebben. Christus, die zijn πνεῦμα gehandhaafd heeft en het eeuwige leven kreeg; de verlorenen, die hun πνεῦμα misbruikt hebben en ἐν φυλακῇ kwamen.

Waar staat nu, dat zij hun πνεῦμα misbruikt hebben? In vers 20 van

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

I Petri. 3 ἀπειθήσασι ποτε, ὅτε ἄπαξ ἐξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε. De zondvloed is het prototype van het oordeel Gods. Dat oordeel Gods heeft maar één prototype, dat universeel is: wel zijn er meerdere partieele prototypen (b.v. Sodom en Gomorrha) maar slechts één universeel, n.l. de zondvloed, omdat heel de wereld onder zijn doodswateren bedolven werd en hij alleen de arke ophief als 't ware naar den Heere God toe. — Nu de Apostel de Christenen voor het oordeel Gods trekt (en wij zien, dat hij dit doet in Cap. 4 : 5), wordt er door hem op dat prototype van het oordeel gewezen: van alle zielen, die ἐν φυλακῇ zijn, wijst hij hen alleen op degenen, die toen omkramen, omdat zij alleen een prototype van dat groote oordeel waren.

Waarom roept er: ὅτε ἄπαξ ἐξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὄλγαι, τουτέστιν ὄντων, ψυχὰι διεσώθησαν δι' ὕδατος?

Wij weten uit den 2<sup>den</sup> brief van Petrus, dat er in zijn dagen strijd was over het lang uitblijven der parousie. Deze moeilijkheid wordt nu zoo door den Apostel opgelost, dat God lankmoedig is en de gelegenheid wil geroen om zich te bekeeren (cf. II Petri 3 : 9). Hij wijst op die μακροθυμία, die in de dagen van Noach geweest is en die zoolang duurde, als het noodig was om de arke toe te bereiden, evenals nu de oordeelsdag toeft, zoolang tot Christus de arke daarboren voor ons bereid heeft. Dat is de parallel. — En wat was de uitkomst toen? Dat terwijl er reken geroepen waren, duizenden millioenen onder het oordeel bedolven werden en slechts weinigen ingang vonden door de poort der ark, die tot het einde toe behouden werden, voorgoed er door (διὰ) gered werden (en niet zooals enkelen, die op een boom of berg klommen voor een korten tijd. En waardoor werden zij behouden? Door datzelfde, wat het oordeel bracht, n.l. het water: het water was het instrument, waardoor God de ongeloorigen vernielde, maar tevens was het een middel ter behoudenis, want het droeg de ark. Zoo ook zal het de één Christus zijn, die blijken zal een reuke des doods voor de ongeloorigen en een reuke des levens voor de geloorigen te zijn. Waardoor wordt nu het leven van Christus, dat redt en verderft, afgebeeld? Door het Doopwater.

Zie vers 21 ὃ καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει· βάπτισμα (οὐ σαρκῶς ἀπόθεσις ὕπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν). Het doopwater is het symbool van de dooding, want het beeldt af, dat het ik van het kind gekruist, gedood en begraven wordt in Christus. De Doop geschiedt daarom door indampeling d. w. z. het leven gaat weg, wordt gedood. Maar terwijl nu het doopwater alle menschen in den dood brengt (de Doop moet niet alleen aan de geloorigen voltrekken, maar is een regel voor heel de wereld), is diezelfde Doop de drager der behoudenis voor de geloorigen om ze ten leven op te heffen door de opstanding in Jezus Christus.

7. I Petri 4 : 1-7. De Apostel gaat met dezelfde gedachte voort: ook hier is de analogie met Phil. 2 niet te ontkennen (cf. Phil. 2 : 5 τοῦτο γὰρ φρονεῖσθε

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ etc. met vers 1 hier: Χριστοῦ οὐκ παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔγνωσαν ὀπίσθε etc.) maar hier is de band: de prediker der gerechtigheid cf. II Petr. 2 : 5 waar Noach de κήρυξ τῆς δικαιοσύνης genoemd wordt, terwijl reeds in I Petri 3 : 19 gesproken was van Christus' κηρύττειν. De verbinding tusschen die twee κηρύγματα is, dat wederom het einde der dingen nabij is; beide malen is het om den κόσμος te doen: in Noach's dagen om den ouden κόσμος, bij Christus om den tegenwoordigen κόσμος. Daarop komende worden nu in vs. 3 en 4 de boosdoeners van nu met al hun zonden gesteld tegenover de mannen van Noach's tijd, die dronken en aten en ten huwelijk namen. Vraagt men nu waarom er dan nog prediking plaats vindt aan de menschen? Dan antwoordt de Apostel vs 6: Dat moet, opdat de menschen, die dat Evangelie hooren en er toe komen om den mensch in het vleesch te dooden, het nieuwe leven verkrijgen dat naar God in den geest is.

*b. de Zaaik zelf.*

Vooraf nog een enkel woord over de plaats, die de descensus ad inferos in het Symbolum Apostolicum bekleedt.

Uit de feiten is aan te toonen, dat het oorspronkelijk niet voorkwam in de geloofsbelijdenis. De Apostolische geloofsbelijdenis is een product van den geestesarbeid der Kerk en nu was er juist op dit punt weifeling. Men vindt n.l. drieërlei vorm:

1<sup>o</sup>, waarin alleen „begraven” staat;

2<sup>o</sup>, waarin alleen „ter helle nedergedaald” staat;

3<sup>o</sup>, waarin beide uitdrukkingen voorkomen (nog andere vormen, waarin de geloofsbelijdenis voorkwam, waren nog onvolkomener).

Het feit is dus geconstateerd, dat de Apostolische Geloofsbelijdenis een wording heeft ondergaan en dat juist op dit punt het verschijnsel zich voordoed, dat „ter helle nedergedaald” nu eens voorkwam, dan weer niet.

Toch zijn eindelijk beide uitdrukkingen (begraven en neergedaald ter helle) naast elkander gesanctioneerd en wel zoo, dat eerst komt „begraven” en daarna „ter helle nedergedaald”. En nu heeft de Kerk aller eeuwen overal dien vorm behouden, niet alleen zonder aarzeling, maar ook tot afronding, tot completeering van den rythmus. Ieder voelt dat II artikelen niet gaan zou; dan ontbrak er nog iets aan.

Wat is nu de „Nederdaling ter Helle.”

Cf. Catechismus vr. 44: Waarom volgt daar: nedergedaald ter helle? „Opdat ik in mijne hoogste aanvechtingen verzekerd zij en mij ganschelijk vertrooste, dat mijn Heere Jezus Christus door zijne onuitsprekelijke benuwdheid, smarten, verschrikking en heilsche kwale, in welke Hij in zijn gansche lijden (maar inzonderheid aan het kruisgezonden) was, mij van de heilsche benuwdheden pijn verlost heeft.”

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daaruit blijkt, dat de Gereformeerde Kerk erkent, dat Christus metterdaad geleden heeft de *ὠδίνες* der hel, maar ook ontkent dat Christus *plaatselijk* in de hel zou zijn nedergedaald.

Wanneer wij Hebr. 5: 7, 8 opslaan, dan zien wij dat de Apostel Paulus in dezen brief aangaande Christus dit zegt: *ὅς ἐν ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δειήσεις τε καὶ ἐκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κρῆνης ἰσχυρῆς καὶ καρπύων προσενέγκας* etc. De Apostel leert hier dus, dat Christus is ingegaan in de bitterste benauwdheden, dat Hij dit alles gedaan heeft in den weg der gehoorzaamheid, maar zoo, dat alles voorvalt, zonder dat er sprake is van het nederdalen in een andere levensfeer, dan die waarin Hij verkeerde.

Slaan wij nu het Evangelische verhaal zelf op, dan zien wij in Joh. 12: 27, dat de Heere, reeds eer Hij in Gethsemane inging, de *τάραξις* door zijn hart heeft voelen gaan. *Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται.* — *τετάρακται* is perfectum, zoodat de ziel in een toestand van totale verschrikking verkeerde: het is niet praesens: ik word ontroerd, of imperf., maar perf. en heeft dus deze beteekenis: mijn ziel is geheel ter prooi aan de ontroering.

Matth. 26: 37, 38. Marc. 14: 33. Luc. 22: 44 (*ἐκτενέστερον* de hoogste spanning (*τείνω*) van de zenuwen, van het leven des harten) alsmede de uitroep kort voor zijn sterven. „Eli, Eli, lama sabachthani” duiden denzelfden toestand van *τάραξις* en *περιλυσιῶσαι* aan. Waarbij nog moet gevoegd Gal 3: 13 volgens welke plaats de Heere bepaald in een toestand van *κατάρα* geweest is.

Nu is de vraag, hoe dit lijden en hoe dit als nederdaling ter helle is op te vatten? Het zou gemakkelijker zijn deze quaestie te bespreken, als de locus de Novissimis behandeld was. Daar wij echter enkele Lehrsätze uit dien locus noodig hebben, zullen wij vooraf op het gebied van dien locus een uitstap doen.

De uitdrukking „nederdalen ter helle” komt in Oud en Nieuw Testament in de Hollandsche vertaling voor en daarmede de uitdrukking: nederdaling in het graf. Beide zijn de vertaling van het Hebreuwsche **יָרַד אֶל יְשָׁאֵל**.

„Nederdalen in het graf” is de vertaling van **יָרַד אֶל יְשָׁאֵל** in Gen. 37: 35; Gen. 42: 38; 44: 29, 31; Job 7: 9 en 21: 13.

„Nederdalen ter helle” is de vertaling in 1 Sam. 2: 6; Ezech. 31: 15, 16, 17 en 32: 27.

Uit het feit dus dat de eene uitdrukking **יָרַד אֶל יְשָׁאֵל** vertaald wordt nu eens door nederdalen ten grave en dan weer door nederdalen ter helle — blijkt, dat voor onze vertalers er een groote overeenkomst moet hebben bestaan tusschen hel en graf en dat volgens hen van **יְשָׁאֵל** nooit mag afgescheiden het

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

begrip van graf, verderf en onreinheid; „in de groeve nederdalen“ drukt wellicht in het Hollandsch dit gemengde begrip het best uit.

In het N. Testament worden door „hel“ vertaald de drie woorden *Αἴδης*, *Γέεννα* en *Τάρταρος* (waarbij ook nog kan genomen *Ἄβυσσος*, ofschoon dit niet een ander woord vertaald wordt).

Vergelijkt men de plaatsen in het N. T., waar Hades, Gehenna en Tartarus gebezigd worden, dan merkt men dit verschil op:

dat *Γέεννα* altoos in malan partem genomen wordt: niet de kuil, waar het lijk indaalt, maar de plaats der rampzaligen, cf. Matth. 5 : 29, 30; 10 : 28 (waar de qualiteit van het *ἀπολέσθαι ψυχήν* wijst niet alleen op het graf, maar op die verdieping van het graf, die in de plaats der rampzaligheid ligt), Matth. 23 : 15 (*τωῖς γέεννης* kan niet zijn: kind des graf, want dat is ieder mensch, maar moet zijn: kind der rampzaligheid, en de gelijkkluidende plaatsen Marc. 9 : 43, 45; Luc. 12 : 5; en verder Jac. 3 : 6 (*καὶ φλογισομένη ὑπό τῆς γέεννης* de dood en het graf steken de tong niet aan, maar doen haar verstijven).

dat *Αἴδης* meest altijd genomen wordt in de beteekenis van graf; intusschen zijn er ook plaatsen waar door *Αἴδης* het gemengde begrip van dood en verderf wordt aangeduid cf. Matth. 11 : 23 en 16 : 18.

dat *Τάρταρος* nog dieper gaat en gebruikt wordt voor de plaats, waar niet de menschen maar de duivelen door God besloten zijn II Petri 2 : 4.

In *ἄδου* liggen dus twee begrippen, die organisch en genetisch ineensluiten en toch moeten onderscheiden:

1. van graf, voor zoover het bij den dood hoort;
2. van wegzinken, voor zoover het bij het verderf hoort.

Gaan wij dit na, dan zien wij dat de Heilige Schrift dit begrip steeds meer verdiept. Evenals er een scala coelestis is, zoo is er ook een scala infernalis in de Schrift.

Evenals men eerst krijgt: het uitspanzel; dan den hemel; het oord der gelukzaligheid; vervolgens den hemel der hemelen en eindelijk den troon van God; zoo is er ook een scala infernalis, waarvan de diepste plek wordt genoemd in Deut. 32: 22 (de onderste school doelt op een vergelijking, dus op een andere school, die niet zoo diep is) en Openb. 20: 14 (hier wordt onderscheiden tusschen *Αἴδης* en *λίμνη τοῦ πνός*; de laatste is de Abyssus, die dieper is dan de Hades; is Gods raad vervuld, dan stort het geheele gebouw ineen, d. w. z. dan zakt de Hades in de *λίμνη τοῦ πνός*).

Evenals de menschen om langs de scala coelestis door te gaan tot den hemel der hemelen, eerst de wolken moeten passeren, zoo passeert men om te komen in de hel de aardkorst en het graf.



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

We krijgen dus twee concave cirkels op elkaar: dampkring, wolken, firmament, hemel en hemel der hemelen (de scala coelestis.)

de aardkorst, de diepte van het graf of de kuil, de Hades, de Tartarus en de *λύμη τοῦ πυρός* of de Abyssus (de scala infernalis).

Als er dus staat I Cor. 15 : 55, *Ποῦ σου, θάνατε. τὸ κέντρον: ποῦ σου, Ἄθνη, τὸ ῥίζος;* (aangehaald uit Hosea 13 : 14) dan is met *Ἄθνη* niet bedoeld het onuitblusschelijk vuur of de hel, maar het graf; gelijk daaruit blijkt, dat dood en graf wel eens zullen ophouden te bestaan, maar de hel nooit.

Men onderscheide dus wel: ieder daalt neder ter helle (in de scheol) maar in de Gehenna dalen alleen de rampzaligen af. Men zij dus voorzichtig met het gebruik van het woord „hel” in de Schrift niet verkeerd op te vatten.

Evenals nu de hemel daarboven en het firmament reeds op aarde hun glorie uitstralen en ons toekomt de glans der zoen en de mensch hier hemelsche vreugde kan smaken — zoo kan men op aarde ook doorleven helse instralingen en helse smarten en angsten cf. II Sam. 22 : 6 en Ps. 116 : 3.

Na deze grepen uit den locus de Novissimis gaan wij nu op de zaak zelf in.

Denk u twee menschen; beiden sterven; de een met het geloof in Christus in zijn hart; de ander van het geloof ten einde toe afkeerig. Gesteld nu, dat beiden bij het sterven in een droom vallen, dat de een droomde bij Jezus en de engelen te zijn, terwijl de ander in zijn slaap helse angsten over zich voelde komen, welke gewaarwordingen toen echter bij beiden verstoord werden; bij het kind van God, doordat de zalige droom ophield, bij den ander, doordat bij het ontwaken ook zijn angst weg was; — maar stel nu dat nu zij gestorven zijn, die beide droomen zich voortzetten, dat bij den zalige al rijker ontwikkeling komt van heerlijke gezichten, zalige geluiden, van toespraken van den Heere tot zijn hart en van indringen in de gemeenschap met de heiligen en van het ervaren van wat Paulus ondervond, toen hij in den derden hemel opgetrokken werd, een hooren van onuitsprekelijke dingen en zien van de heerlijkheden Gods — en dat deze droom, door niets verduisterd, alzoo voortging van jaar tot jaar, van eeuw tot eeuw, tot er eindelijk een ontwaken volgde bij de wederkomst des Heeren en hij nu in eens uit dien volzaligen droom ontwakende zijn Heer en Heiland zag zitten op den troon. Dat daarentegen de ander evenzoo in zijn angst geen verlossing had gevonden, maar het al benauwder had gekregen, al verschrikkelijker verschijningen (door den aandrang van het bloed naar hoofd en hart) steeds dichter op hem waren aangedrongen, dat hij zich al meer verdiept had in doodsangsten, dat hij van jaar tot jaar, van eeuw tot eeuw zonder eenige verademing al dieper ingezonken was in onuitstaanbare benauwdheden, dat de bangste *τάραξις* hem zoo doorsneed, dat er niets in zijn wezen was dat niet uiteengerukt lag, tot eindelijk

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ook voor hem de ure kwam, dat zijn graf werd geopend en hij ontwaakte om nu plotseling den Zoon des menschen te aanschouwen en het oordeel te vernemen, waarvan hij al die jaren gedroomd had, en dat nu in nitwendige realiteit over hem kwam — denk u dat alles, dan hebben wij een voorstelling van een sterven, waarbij geen scheiding van lichaam en ziel plaats vond, maar waarbij het lichaam in het graf zou liggen (stel gebalsemd) met de ziel in het lichaam, maar waarbij het lichaam machteloos zou zijn en de ziel, het bewustzijn, niet over het lichaam zou heerschen — en toch zou de een bij Jezus zijn en voelen de waarheid van het: zalig zijn de dooden van nu aan: terwijl de ander (hoevel ook zijn ziel nog aan het lichaam gebonden was) van het oogenblik van het sterven aan altijd door zou drinken de heffe der rampzaligheid en in benauwdheden, waarvan wij geen denkbeeld hebben, van verschrikking tot verschrikking als voortgaande, langs de scala infernalis zou afdalen.

Waartoe nu deze fantasie?

Zij is noodig om ons te doen verstaan, wat voor Christus geweest is de nederdaling ter helle en wij gebruiken haar:

Voorerst, omdat wij menschen van den toestand in het sterven en na den dood geen voorstelling hebben, geen woorden om het te noemen, geen gegevens om er gestalte en vorm aan te leenen.

De Schrift onderwijst ons, dat niet ons lijk, maar dat *wij* zelf naar onzen persoon in het graf gaan (daarom zeiden onze vaderen: hier ligt die en die begraven: niet hier ligt zijn stoffelijk overschot) en eens op den Oordeelsdag de stem des Archangels zullen hooren en uit het graf zullen uitgaan. Alzoo leert ons de Heilige Schrift, dat *wij zelf* worden begraven en niet voor den laatsten dag uit de graven zullen komen, maar tevens leert zij ons, dat er na het sterven een zoodanige scheiding plaats zal hebben tusschen ziel en lichaam, dat terwijl *wij* in het graf liggen, onze ziel bij Jezus is in de eeuwige vreugde en dat de ziel van den goddelooze terstond zal zijn in de helsche pijn.

Nu kunnen wij ons dit niet voorstellen, iemand, die met zijn persoon in het graf ligt en toch met zijn ziel bij Jezus is, is ons ondenkbaar.

Slechts één manier is er, om ons daarvan een voorstelling te vormen en die gaven wij in het voorgaande beeld. Alles wat in den droom geschiedt, is een onderwijzing des Heeren om ons de ontzettende realiteit van gene zijde van het graf te leeren kennen: daarom schonk Hij de zalige en de helsche droomen om ons een besef te geven van wat dat eenmaal zijn zal. Die die droomen kent weet, dat zij gepaard gaan met het opkomen van wilde dieren, moordenaars, vuurvlammen enz. en zoo als 't ware een teekening geven van de ontzettendheden der hel.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In de tweede plaats, die ontzaglijkheden, die als een druppel van zaligheid of als een-teuge van de bitterheid der hel, in den droom inkomen, zijn ook vatbaar om doorleefd te worden in slapeloozen toestand; (cf. den loc. de Sacra Scriptura — de ὄρασις, het visioen is de overgang tusschen den slaap en den wakenden toestand).

Nemen wij nu den persoon van Christus, dan vinden wij; dat, wat door gewone menschen, alleen in droomen, door de Apostelen en Profeten alleen in visioenen doorleefd is, door Christus in volkomen wakenden toestand is doorleefd. Bij Hem valt alle nevel weg, Hij ὁ ἐν τῷ ὄρασι ὄν, was tegelijk op aarde en zoo ook was Hij ὁ ἐν τῷ Ἄδῃ, terwijl Hij op aarde rondwandelde.

Laat ons nu om in de zaak zelf in te dringen, vragen: wat moest de Heere lijden? Wat moest Hij als Verlosser dragen? — Alles, wat wij hadden moeten dragen, al de poena peccati.

Nu had de Heere gezegd (Gen. 2 : 16 en 17): „Ten dage, als gij van de vrucht dezes booms eten zult, zult gij den dood sterven.” Dood is dus de straf. Het komt hier aan op het rechte begrip van dood.

Nu is er allerlei begrip en gebruik van het woord „dood”: men trapt een slak „dood” en het beest is weg; „den tijd doodslaan” is den tijd zock maken. Er is dus allerlei gebruik van het woord „dood”, waarin zich dit begrip heeft vastgezet van „vernietigen”, een einde aan een zaak maken, en dit valsche gebruik heeft gemaakt, dat de mensch, hoorende: „gij zult den dood sterven”, alleen denkt aan het afsnijden van zijn leven.

Met zoo'n begrip komen wij in de Schrift niets verder en nog minder in het Verlossingswerk. Als er staat מות המות, dan wil dit niet zeggen: „gij zult eens sterven” maar: gij zult in plaats van te leven d. w. z. een bestaan te hebben, waarin het leven is, een bestaan krijgen, waarin de dood heerscht. Vandaar, dat de Apostel zegt: wij weten dat wij uit den dood zijn overgegaan tot het leven (Joh. 3 : 14). Dat is de revers van het gebeurde in het paradijs, toen de mensch overging uit het leven in den dood. Alleen hij wist het niet, hij had geen zelfkennis; anders zou hij gezegd hebben: wij weten dat wij παράβασις gemaakt hebben van het leven tot den dood.

Alzoo duidt „leven” aan de conditie, de toestand, waarin ons bestaan verkeert en „dood” is dan de aanduiding niet van een gebeurtenis of voorval, maar van den staat waarin wij verkeerem. Het is: staat des levens en staat des doods.

Een boom, die leeft, leeft in wortel, stam, takken, kruin, bloesem en blad; een boom, die dood is, is dit in alles, in twijg en tak, vrucht en blad, stam en wortel. Zoo ook als de mensch leeft, dan is de ζωή in zijn persoon, aanzijn, krachten, talenten, vermogens voor nu en voor eeuwig, en is hij dood

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dan is hij dood in zijn persoon, krachten, talenten, gaven en vermogens voor nu en voor eeuwig.

Christus in zijn onmetelijke liefde komende om, terwijl Hij het leven in zich zelf had, zoodanige straf voor ons te dragen, die ons den vrede zou aanbren- gen en van dood en vloek verlossen zou, heeft met den arbeid zijner ziel dien dood geheel aanvaard. Anders kon er voor ons geen verlossing dagen die dood moest gedragen.

Nu is er echter zoowel bij den dood als bij het leven een extensieve en een intensieve werking. Extensieve dood is de dood tot in de diepste diepte der rampzaligheid eindeloos uitgebreid over heel den duur en uitstrekking van het menschenlijk aanzijn. De dood intensief is evenals het intensieve leven, de dood niet gegrepen in zijn uitgebreidheid maar gegrepen in zijn innerlijke kracht.

Wat wij nu extensief eeuwig hadden moeten lijden, heeft Christus in een kortere spanne tijds intensief geleden.

Als deze verwisseling niet mogelijk ware geweest, dan zou geen zondaar ooit verlost kunnen worden. Want dan zou Christus even lang over de straf hebben moeten doen als wij; en daar er voor een zondaar nooit een eind komt aan de rampzaligheid, zou er dus ook voor Christus nooit een einde aan den dood zijn gekomen: dan zou Hij nooit zijn *τέλος* bereikt hebben en zou er nooit een vrucht der verzoening voor den zondaar zijn voortgebracht. De mogelijkheid van de uitwisseling van den extensieven en intensieven dood is dus de „*conditio sine qua non*” in het verlossingswerk.

Die mogelijkheid van uitwisseling berust op het verschil van tijd en eeuwig- heid. God heeft den tijd geschapen; dat is de knoop, de nodus van het exten- sive in de modaliteit.

Heeft nu Christus intensief den dood voor ons gedragen, dan heeft daarbij dit plaats, dat wat bij creatuurlijke existentie tot in alle eeuwigheid uitgebreid wordt, bij Hem *geconcentreerd* is.

Maar al wordt die extensie van den duur van het lijden afgenomen, toch mag bij het intensieve lijden niets afgedaan van alle instantiën van dat lijden. Bij een boom moet wortel, stam, tak, bloesem, vrucht en blad dood, zoo moet ook bij den mensch *alle* gradatie van den dood doorgestorven; duizend dooden liggen in dien eenen dood opgesloten.

Was nu de mensch een *πνεῦμα*, d. w. z. asomatisch (gelijk de engelen) dan zou dat lijden alleen psychisch lijden geweest zijn. Maar daar de mensch uit ziel en lichaam bestaat, is in heel die lijn van den dood een dubbele lijn: een lijn des doods voor de ziel en een lijn des doods voor het lichaam en Christus, die in zijn onmetelijke liefde onze Verlosser wilde zijn, heeft daarom

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die dubbele lijn moeten afloopen van het lijden des doods naar de ziel en naar het lichaam.

Nu heeft dat sterven van den mensch deze momenten: de knak, de beet des doods, wordt hem eerst gegeven in de ziel en komt dan uit zijne ziel in het lichaam: door dien beet getroffen, moet hij met dien beet in zich levend sterven, totdat de afsnijding komt van den draad zijns levens op aarde en dan triumfeert God in praegnanten zin: dan raakt de band tusschen ziel en lichaam los en daalt hij in 't graf. Daar blijft hij rusten, maar zijne ziel heeft tegenwoordigheid in den hemel of in de hel, tot Jezus hem komt opwekken; dan vindt er weer vereeniging plaats van ziel en lichaam en gaat het lichaam daarheen, waar de ziel is - 't zij in den hemel, 't zij in de hel. - Hemel en hel zijn dus beide realiteiten; alleen met dit verschil dat de Hemel + de hel - is, geen eigen positieve kracht heeft.

Nu heeft Jezus dit alles moeten dragen, Hij heeft moeten opnemen den beet des doods in zijn ziel, nl. verdriet, lijden en angst, den beet des doods in zijn lichaam, nl. zwakheid en eindelijk den dood praegnantia sensu: het losmaken van ziel en lichaam; Hij moest neergelegd worden in den schoot der aarde, zijn ziel ging naar den Vader in het Paradijs en komt ten derden dage in het oordeel (want Hij kon zich zelf niet oordeelen) maar staat daarna op; de ziel wordt met het lichaam vereenigd en Hij vaart op naar den hemel, waar Hij nu als de verheerlijkte Heiland lichamelijk woont.

Nu was er geen mogelijkheid geweest voor Christus om vrijgesproken te worden en op te staan, tenzij Hij de smarten der hel doorleefde zonder plaatselijk in de hel af te dalen.

Daarom heeft er hier een opschuiving van momenten plaats gehad. Wat extensief voor de rampzaligen eeuwig lijden in de plaatse des verderfs is, is in Christus door de uitstraling van Gods toorn in Gethsemané en aan het kruis van Golgotha ingestort. Dat lijden der hel is in die momenten van Gethsemané en Golgotha als in een brandpunt geconcentreerd geweest.

Het lijden der hel is minus, niet plus, anders kon het niet geconcentreerd; neem Gods toorn uit de hel weg en er is geen lijden meer, evenals er geen leven meer is, als men de zon wegneemt. De hel is van moment tot moment de instraling van de stralen van Gods toorn; gelijk de stralen van de zon in één brandpunt kunnen saamgevat, zoo konden ook de stralen van Gods toorn in één brandpunt saamgevat, zoodat ze in hun intensiviteit alle in eens werkten, wat ze anders extensief doen. - Zoo zijn de stralen van Gods toorn, die op de hel neerschieten, in een brandpunt verzameld in Gethsemané en zoo op Christus intensief neergekomen; en dit kon, omdat de helsche kwalen alleen zijn een uitwerking van Gods toorn.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Maar ook al is de toorn Gods daar geconcentreerd, toch spreidt hij zijn schijnsel achterwaarts tot op de kribbe van Bethlechem en vooruit tot op de Opstanding. Christus leefde niet buiten den toorn Gods tot op Gethsemané; daar is Hij eerst in het brandpunt gekomen; maar ook daarachter lag lijden, verdriet, angst en smart. En omgekeerd met Gethsemané en Golgotha eindigt de toorn Gods niet, maar hij zendt zijn gloed vooruit tot aan het moment der Opstanding - ja tot aan de Hemelvaart.

Is Christus dan niet zalig geweest van het oogenblik af, waarop Hij sprak: „Vader, in Uwe handen beveel ik mijnen geest“?

Vraag: Is het kind van God zalig van het oogenblik van zijn sterven aan?

Antwoord: neen, in positieven - ja, in negatieven zin.

*Ja* in negatieven zin, want naar de behoefte van zijn wezen heeft hij van dat oogenblik af gemeenschap met zijn Heer en Heiland;

*Neen* in positieven zin, want hij beidt nog de volkomen heerlijkheid, de volkomen verlossing; hij is mensch en moet met ziel en lichaam genieten.

Onder den troon van God zijn de zielen der martelaren verscholen en roepen: Heere, tot hoe lang? en dorsten naar de volkomen heerlijkheid, en hun wordt gezegd, dat zij nog een kleinen tijd moeten wachten.

Er is dus voor de ziel, voor zooverre ze ziel is, psychisch volkomen zaligheid; maar voor den mensch als somatisch wezen toeft de heerlijkheid tot na het oordeel.

Daarom heet die staat, het paradijs. Het paradijs was niet de hoogste heerlijkheid; maar een voorportaal. Uit het paradijs zou Adam zijn ingegaan in den hemel als hooger, eeuwigen staat.

Als Jezus tot den moordenaar aan 't kruis zegt: „Heden zult gij met mij in het paradijs zijn“, dan is daar niet reeds de volle heerlijkheid voltooid, maar alleen een overgang uit deze gevloekte aarde in een toestand, die als het paradijs tegenover den hemel stond.

Maar Christus zou begraven worden; neergelegd onder het stof. En terwijl de ziel psychische zaligheid genoot, zou Hij als de geïncarneerde Messias het lijden blijven dragen van de scheiding, die ziel en lichaam ondervond en de smaadheden van in het stof ter neer te liggen.

„Stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeeren.“

Adam zondigde tegen God; koos zijn steunpunt in de wereld en ging af van het steunpunt, dat God hem in den hemel aanbod.

Welnu, steun dan op die aarde, sprak God: stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeeren.

En ook Jezus gaat in het graf.

Maar in het graf is zijn ziel niet verlaten; er wordt niet toegelaten, dat de

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Heilige verderving zie. En op den derden morgen vindt het oordeel plaats. Hij wordt gerechtvaardigd en is opgestaan door den Geest van heiligmaking tot onze rechtvaardigmaking.

Zoo is het lijden doorgegaan, parallel loopende met de psychische zaligheid, die Jezus' ziel in het paradijs genoot.

En daarom toen deze momenten moesten aangegeven in de Geloofsbelydenis der Kerk, is dit zoo geschied: „die is gekruist, gestorven en begraven, nedergedaald ter helle, ten derden dage wederom opgestaan.”

Voor die volgorde is tweemaal oorzaak:

1<sup>o</sup> omdat in die volgorde de momenten van het volbrachte verlossingswerk liggen in hun extensieve rangschikking; zooals de mensch ze moest lijden, zoo moest ook Christus ze ondergaan, ofschoon dan intensief.

2<sup>o</sup> omdat zij te kennen geeft, dat waar bij het „Vader, in Uwe handen beveel ik mijnen geest” de psychische zaligheid begon, de terminus ad quem van het lijden nog niet bereikt was, die pas bereikt werd bij de Opstanding uit het graf. —

En nu nog ten slotte de quaestie der status. De status generis is homo; de status modi is servus.

Maar ook in den status modi of servi is een scala en in die scala komt:

1<sup>o</sup> het ontnemen aan den Heere van zijn cere; de eerloosverklaring; dat is de *status condemnati*.

2<sup>o</sup> nadat men iemand zijn cere ontnomen heeft, kan men hem dooden; *status plexi*; dan wordt hij staatsloos; dan gaat zijn staat weg.

3<sup>o</sup> maar men kan ook wat eerst plus was, in minus laten overslaan en aldus van staat op „Staatslosigheid” en van „Staatslosigheid” op „*Staatswidrigkeit*” komen. Wat wij naar rechtsbegrip „Staatswidrigkeit” noemen, heet in de Schrift: vloek, execratie.

En die „Staatswidrigkeit” culmineert in de hel en de eeuwige rampzaligheid. In de hel kermt elke verlorene altijd: *δός μοι πῶδ ὄρω*; een druppel water; een iets om één oogenblik te stuiten de wenteling van het rad der rampzaligheid; nooit houdt dat rad een oogenblik stil om adem te scheppen; altijd gaat het met zijn eeuwige wenteling door. De hel is „Staatswidrigkeit,” niet enkel „dood” — dat is staatsloos, maar het altijd voortgesleurd en gedreven worden door de vlagen van Gods toorn.

Daarom is Christus niet alleen voor ons ingegaan in den status servi en condemnati en plexi, maar ook in den status execrationis. En wanneer wij Christus hooren uitroepen, dat zijne ziele benauwd is tot den dood toe (Matth. 26 : 38), dan heeft de Heere toen voor ons gevoeld dat drijven en niet op te kunnen houden, dat altijd voortgejaagd worden zonder een oogenblik van rust.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die execratie wordt daardoor uitgedrukt, dat men geen graf krijgt; dat men opgeheven wordt van de aarde, gehangen aan een hout; dat de beenen worden stukgeslagen en het lijk er niet wordt afgenomen, maar de vogels komen om de stukken vleesch er af te scheuren en te vernielen, tot er van zulk een wezen niets meer bestaat. Daarom zegt de Schrift: Vervloekt is een iegelijk, die aan het hout hangt.

Wat den status betreft is de *descensus ad inferos* dus de Staatswidrigkeit; die ligt uitgedrukt in het: *Eli, Eli, lama sabachthani!* Want in het lijden zag Hij het aangezicht des Vaders wel niet, maar werd Hij toch steeds door Hem gedragen tot er een oogenblik kwam, waarop de Vader Hem losliet; dat is het diepe moment, waarop Hij alleen door het geloof in den dood geleefd heeft en in dien zin vervulde, wat Ps. 16 zegt: „Gij zult niet toelaten, dat Uw Heilige de verderving zie.“

---



#### § 4. Van de Verhooging.

Op de *κένωσις*, die inleidde in den status hominis, volgde de *ταπεινώσις*, die alleen de menschelijke natuur betrof, altoos in het subject van den Middelaar. Immers door de *ταπεινώσις* was de *κένωσις* van den Middelaar zooveel ontzettender geworden, zoodat de zelfontlediging van den Zoon van God zich in de vernedering van den Zoon des menschen nogmaals had verdiept.

Doch nu op dit diepste punt der execratie en infernaliteit aangekomen, is dan ook het keerpunt bereikt en treedt naar den Raad des Drieëenigen Gods door de Almogende kracht des Vaders onder den Geest der Heiligmaking en door het eigen opstaan van den Zoon op eenmaal de status exaltationis in. Deze status exaltationis plaatst Hem in een status generis, die en boven den aardsehen staat des menschen uitgaat en Hem straks door de hemelvaart in een toestand brengt, waarbij de *κένωσις* in de *πλήρωσις* der *δόξα* omslaat: terwijl de status modi, qui erat servi, omslaat in den status regius. In deze beide overgangen zijn twee trappen. Wat den status modi betreft: dat zijn lichaam aanvankelijk nog vatbaar blijft voor aardsehe relatiën, maar zonder er in gebonden te liggen en straks alle aardsehe relatiën met hemelsche heerlijkheid overkleed worden. En wat den status generis aangaat, dat Hij aanvankelijk in den hemel een strijdend Koning blijft tot aan den oordeelsdag en eerst daarna als de dood zal zijn te niet gedaan, zijn koninklijken eindtriumf viert.

---

In de eerste plaats dient er nadruk op gelegd, dat er hier sprake is van een *status*-overgang: die maakt men niet zelf, maar hangt af van een *rechtsbepaling* over ons. „Door lijden tot heerlijkheid” mag hier dus niet gezegd, want dan is de praedestinatie het raadsbesluit en de ordinatio Mediatoris er uit. Daarom moeten wij tot dat raadsbesluit teruggaan. Christus is niet uit zich zelf opgestaan, maar er was in het raadsbesluit bepaald: als deze status ten einde geloopen is, dan zal Hem een nieuwe status *gegeven* worden.

De meeste nadruk valt dus daarop, dat wij hier niet een status te doen hebben en dat men niet zelf zijn status bepaalt, maar komt in een voor ons bepaalden status.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zie nu Ps. 16, waar de Messias dit onder het O. V. alzoo uitdrukt vs 8: nergens staat hier: ik zal zelf uit het graf komen. „Ik stel den Heere-geduriglijk voor mij יְשׁוּעָה is van denzelfden wortel als צַוָּה statuere; gebieden is vaststellen: het begrip van statuut ligt er in. En waarom zal Hij niet wankelen? Omdat Hij zelf zoo sterk is? Neen, maar „omdat God aan zijne rechterhand is.” Aan dat statuut en aan die kracht des Heeren ontleent Hij alle blijdschap in het lijden. Daarom (vers 9) verblijdt zich zijn hart en ziet Hij zijn vleesch gerust in het graf liggen: niet omdat Hij zich zelf wel redden zal, maar (vs 10) omdat God Hem niet verlaten zal: „want God zal niet toelaten, dat zijn Heilige de verderving zie” (toelaten = הִתֵּן is letterlijk „geven”: God *geeft* alles uit zijn raadsbesluit; wel het diepe lijden, maar niet het „verdorven worden” geeft God aan den Messias). Er is voor den Christus zelf in het graf nog een אֲרֶה הַיִּים „een weg des levens” (vs 11) maar Hij vindt dien niet zelf; God de Heere moet Hem dien leeren; Hem dien weg aanwijzen. De volheid zijner vreugde is niet bij Hem zelf, maar bij des Heeren aangezicht d. w. z. doordien Hij God ziet. En waar zijn de נְעֻמֹת, de lieflijkheden? In zijn eigen hand? Neen — כִּימִינְךָ in Uw rechterhand!

Hetzelfde vinden wij Joh. 10: 18, dat Hij een ἐντολή (d. w. z. een gebod, raadsbesluit; ἐντολαί zijn niet alleen de 10 geboden, maar alle raadsbesluiten van den Vader gekregen had. En wat was dit gebod? Dat Hij ἐξουσία d. w. z. permissie (cf. ἐξέστί μοι) had om het leven af te leggen en weer aan te nemen.

Zoo vinden wij de tegenstelling tusschen deze twee staten in Luc. 24: 26 Joh. 7: 39; 17: 1, 5; Phil. 2: 9; Hebr. 2: 9 en 1 Petri 1: 11; alle plaatsen van gewicht, die den tweërlei status aanduiden, en dat er na de humiliatio een glorificatio of exaltatio volgen moest.

Het N. T. leert dan ook zeer stellig dat deze glorificatie den Messias niet uit zich zelf toekomt, maar van den Vader cf. Luc. 24: 26 — niet: door lijden moest ik tot heerlijkheid komen, alsof dit vanzelf sprak, maar: tweërlei is over mij gehengd: vooreerst het lijden en daarna niet *door* dat lijden (want hoe zou lijden op zich zelf, ooit tot heerlijkheid voeren) maar door gehoorzaamheid aan de ἐντολή en krachtens dezelfde ἐντολή de heerlijkheid.

Joh. 17: 5 sluit Jezus zich aan Ps. 16 aan. Het luidt niet: Vader, als ik in den dood ben gegaan, zal ik in heerlijkheid tot U komen, — maar: „en nu verheerlijk mij, Gij Vader bij u zelve.”

Zoo prediken ook de Apostelen (cf. de Acta) evenals Paulus in Phil. 2: 9: wanneer hij eerst de κένωσις en ταπεινώσις van den Heere heeft laten zien, letten men er wel op, dat er wel staat van den Christus, dat Hij zich zelf ἐκένωσεν en ἑταπεινώσεν maar niet, dat Hij zich zelf ἠπεθύησεν: in vers 9 gaat het subject

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van den Middelaar weg en komt een ander subject *ὁ Θεός*, God *ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων, χαριζέσθαι* is alles wat krachtens het raadsbesluit Gods verleend wordt.

Dienovereenkomstig vinden wij in het N. T. meest de verrijzenis des Heeren als „opwekking” niet als opstanding: *ἤγειρεν* of *ἐγείρωθη*, niet *ἀνέστη* cf. Hand. 2 : 24, 34; 3 : 26; 5 : 30; 13 : 37; Rom. 4 : 25; 8 : 34; 1 Cor. 6 : 14; 15 : 15; II Cor. 4 : 14, 5 : 15; 13 : 4; Ef. 1 : 20; 2 : 6, Col. 2 : 12; 3 : 1 etc. Verhältniss-mässig heeft *ἐγείρωθη* de voorkeur boven *ἀνέστη*, hoewel dit laatste natuurlijk ook voorkomt.

De Heere Jezus zelf gebruikt deze uitdrukking (*ἐγείρωθη*) Matth. 16 : 21 : 17 : 23; Luc. 9 : 22 en dat wel zoo, dat ook de Heilige Geest als 3<sup>de</sup> persoon in de Drieënhed daarbij een eigenaardige taak heeft. 1 Petr. 3 : 18, Rom. 1 : 4 *τοῦ ὁμοεικέντος τῶν Θεῶν ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ὠρίξειν* is grenzen maken, lijnen bepalen, vandaar is het de uitdrukking voor alles wat krachtens het Decretum Dei gebeurt. Deze *Πῶς τοῦ Θεοῦ* is alzoo uit de opstanding gerechtvaardigd krachtens de afscheiding, waarmede de Heilige Geest tegen den dood als onheilig ingaat. Denk u de onreinheid van een lijk in Israël, verbonden aan het graf en den dood als een naar buiten komende zweer der zonde, en gij zult verstaan, waarom hier *πνεῦμα τῆς ἀγιοσύνης* niet *τῆς ζωῆς*, gelijk men wellicht verwachten zou staat, die Geest, die als Heilige Geest tegen den onheiligen dood ingaat.

Dit neemt niet weg, dat ook de uitdrukking *ἀνέστη* op Jezus' lippen voorkomt Matth. 17 : 9; 20 : 19; 26 : 32; Marc. 9 : 9 en 14 : 28 en dat het feit der opstanding wordt vermeld Matth. 27 : 64; 28 : 6; Marc. 16 : 6 en dat ook de Apostelen het feit der opstanding noemen Rom. 14 : 9, 1 Thess. 4 : 14 en op enkele andere plaatsen.

In hoeverre zijn die twee nu te combineeren? Op tweeërlei wijze:

ten 1<sup>o</sup> daardoor dat de Middelaar is opgewekt niet door den eersten Persoon, ook niet door den eersten en derden Persoon maar door den Drieënhigen God en in zooverre had Hij zelf aan zijn eigen opwekking deel.

ten 2<sup>o</sup> door de onderscheiding tusschen hetgeen onder den grond geschiedt en boven den grond gezien wordt. Rekenen wij niet de historische feiten, dan zien wij alleen, dat Jezus is opgestaan; God heeft Hem niet overleind gezet, maar opgewekt. Als ik iemand uit den slaap opwek, dan maak ik dat hij opstaat. Zoo ook lezen wij bij de opwekking van Lazarus, niet dat Jezus hem met zijn hand overleind tilde, maar dat Hij hem opwekte en dat als gevolg daarvan Lazarus opstond. „Lazarus, kom uit” is tegelijk de opwekking en het bevel om zelf te handelen.

Nooit mag het dus voorgesteld, alsof de gekruisigde deels zelf opstond en

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

deels opgewekt werd. Neen, Jezus werd opgewekt door God; maar waar Hij opgewekt was, kon Hij nu zelf opstaan.

Zoekt men dus naar den grond, de oorzaak van den overgang van status in status, dan moet men altijd spreken van *opwekking*. Rekent men daarentegen met de intrede van Jezus in een nieuwen staat, dan spreken men van *opstanding*. Daarom vertellen de Evangelisten de geschiedenis van de „opstanding” en niet van de „opwekking,” terwijl omgekeerd de Apostelen als zij de zaak toe willen lichten, spreken van „opwekking”.

Hetzelfde vinden wij bij de Hemelvaart: enerzijds heet het *ἀνελήφθη*, anderzijds *ἀνέβη*; het passieve vinden wij Marc. 16 : 19; Luc. 24 : 51; Act. 1 : 22 etc., 1 Tim. 3 : 16, zoodat op alle plaatsen waar het *feit* vermeld wordt, staat *ἀνελήφθη*; daarentegen vinden wij actief opvaren in Joh. 3 : 13; 20 : 17; Ef. 4 : 8, 9, 10, (om de tegenstelling met *κατέβη*). — 1 Petri 3 : 22 staat de neutrale uitdrukking van *πορευθεῖς*, die noch het een noch het ander zegt, maar alleen duidt op een doorgang door de hemelen.

Wij zien dus dat in de Schrift des Nieuwen Testaments ook de verhooging in den 2den trap niet van uit den Middelaar wordt beschouwd maar weder van uit de Majesteit Gods, van uit Zijn machtsdaad en raadsbesluit.

Intusschen mag, hetgeen bij de Hemelvaart geldt, niet op één lijn gesteld met wat wij zagen bij de Opstanding. Want hier valt metterdaad het actieve en passieve van de zaak samen: *ἀνελήφθη* en *ἀνέβη* vloeit één. Het *ἀναβήναι* is niet het passieve gevolg, een uitwerking van het *ἀναληφθῆναι*, maar in het *ἀναληφθῆναι* was *medewerking* van den Heer zelf.

Nog eene quaestie zullen wij toelichten: de qualiteit van het lichaam des Heeren na de Opstanding.

Met een beroep op Joh. 20 : 19, 26 wordt van Luthersche en Roomsche zijde beweerd, dat het lichaam van Christus na zijne opstanding den aard en natuur van een lichaam verloren had, want dat het doordringbaar was geworden, terwijl van een aardsch lichaam de impermeabiliteit de nota necessaria is.

Wij lezen n.l. in Joh. 20 : 19 en 26 dat de Heere binnenkwam in de zaal, terwijl de deuren gesloten waren. Maar op geen van beide plaatsen staat de praepositie *διὰ* er bij; het is eenvoudig een Genitivus Absolutus: „toen de deuren gesloten waren.” Zulke een Gen. Abs. kan tweërlei aanduiden: of een tijdsbepaling of een omstandigheid. Een tijdsbepaling is het hier niet; dan zou het niet in dat éne hoofdstuk tweemaal herhaald worden als zijnde van niet zooveel beteekenis. In de oude tijden, toen de poorten geregeld op een zeker uur 's avonds gesloten werden, kon de vermelding als tijdsbepaling van belang zijn; hij kwam in de stad, nadat de poorten gesloten waren: dat was

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eene bijzonderheid. Maar dat Jezus op een laat uur bij de discipelen kwam, daarin lag niets vreemds; de vermelding daarvan op zoo nadrukkelijke wijze ware zinledig in dit verband. Men moet dus aannemen dat deze Gen. Abs. op eene omstandigheid ziet en wel een omstandigheid van gewicht, een probleem: „de deuren waren dicht en toch kwam de Heere binnen. Wanneer hier nu bij stond, dat de deuren dichtgebleren waren, dan zou de Luthersche eegese recht hebben zich op deze plaats te beroepen; maar dit staat er niet; er staat  $\thetaυρω\acute{\omega}\nu\ κε\lambda\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu = \epsilon\acute{\iota}\ \thetaυρω\acute{\alpha}\iota\ \kappa\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \eta\sigma\alpha\nu$  Plusq. Perf., „ze waren gesloten geworden” maar dat ze gesloten bleven staat er niet.

Er is dus een wonder geschied, dit is duidelijk; maar nu is tweërlei mogelijk of dat Jezus lichaam doordringbaar was en door de deur heenging, zooals de Lutherschen leeren of wel dat Jezus door zijn wondermacht de deuren opende.

Als de vraag nu zoo gesteld wordt, dan geren Act. 12: 10 en 16: 26 het antwoord. Ook daar stonden menschen voor  $\kappa\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \thetaυρω\acute{\alpha}\iota$ , die door die gesloten deuren heenkwamen; alleen met een gewoon en niet met een verheerlijkt lichaam: terwijl de poorten gesloten waren en zonder dat de eipier open deed, kwamen Petrus en Paulus buiten de gerangenis. Wat is nu hier, in deze volkomen analoge gevallen de verklaring der Schrift zelf, — dat zij door de deuren heenbrongen? Neen, dat de deur  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\alpha\tau\eta$  opening, en zij zoo er door heen kwamen.

Waar wij nu in Joh. 20: 19 alleen vermeld vinden, dat de deuren gesloten waren en Jezus er toch door kwam en in de Acta tweemaal een dergelijk geval voorkomt met de verklaring er bij, dat de deuren geopend werden, daar dringt de Schrift ons ook deze plaats zoo te verstaan, dat de Heere door zijn wondermacht de deuren  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\alpha\tau\omega\varsigma$  geopend heeft.

Ook beriep men zich van Luthersche zijde op Luc. 24: 31 „dat Hij weg kwam uit hun oogen” en men meende hieruit te kunnen berijzen, dat de Heere een etherisch lichaam gekregen had en nu op onbegrijpelijke wijze uit hun midden verdween.

Maar gelijk blijkt uit Joh. 10 enz. bezat Jezus reeds voor zijn lijden en sterren deze eigenschap evenzoo, want daar lezen wij, dat de Heere midden onder de Joden stond: dat zij Hem grijpen wilden en dat Hij uit hun midden weg kwam, zonder dat zij de handen aan Hem konden slaan.

Daarentegen in positiere zin is er op te wijzen, dat de Heere nog de littekenen in zijn voeten en handen droeg en de wonde in zijne zijde en dat Thomas daar opzettelijk op gewezen wordt om hem de waarheid van de opstanding te berijzen. Dat Jezus na zijn opstanding brood en risch at, niet om zich te roeten, maar om hun de waarheid van zijn lichaam te toonen.

Dit neemt echter niet weg, dat er verschil was tusschen zijn lichaam voor en na de opstanding; het blijkt daaruit, dat Maria Magdalena Hem niet herkende en evenmin de Emmausgangers. Dit doet intusschen de realiteit van Christus

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

lichaam niet te niet, maar toont alleen zoodanig onderscheid, als wij ook bij de afgestorvenen verwachten; reeds bij stervenden wordt soms het gelaat met een hemelschen glans overtrokken.

En nu ten slotte een enkel woord over den status.

Er is bij den Heere een verkeer en in een anderen status: Hij heeft n.l. na zijne opstanding geen aardsehen status meer: Hij is niet meer een burger van Jerusalem, een Jood; door het vomis aan Hem voltrokken is Hij uit de burgermaatschappij van Israel uit en aan de behoeften van het aardsehe leven onttrokken. Hij eet niet meer uit honger, maar alleen om de waarheid van zijn opstaan te bewijzen.

Dat niet verkeer en in een aardsehen status, verklaarde Jezus tot Maria met deze woorden: „Raak Mij niet aan, want Ik ben nog niet opgevaren tot mijnen Vader; maar ga naar mijne discipelen en zeg hen: „Ik vaar op tot mijnen en uwen Vader.” De ongelukkige Hollandsche vertaling geeft den indruk alsof Jezus zeggen wilde: gij moogt Mij wel aanraken, als Ik opgevaren ben. Maar dat kan natuurlijk niet; de bedoeling is: raak Mij niet aan, want Ik ben in een nog niet afgelopen proces van opvaring, van overgang in den hemelschen status.

In den hemelschen status is Hij natuurlijk niet meer in statu servi (in den hemel zijn alle kinderen Gods in statu regio en dus ook Hij); daarom heet Hij ook niet meer „Koning” alleen, neen Hij is meer. Men wees er wel eens op, dat Jezus nergens Koning genoemd wordt maar altijd Hoofd zijner Kerk. Dit komt daarvandaan, dat Koning te zwak is; maar alleen „hoofd over de Koningen” het rechte uitdrukt; niet „Koning der Koningen” gelijk Nebukadnezar, maar Koningshoofd; eigenlijk is dat „Keizer”, maar keizer is een valsche naam, een titel van het wereldrijk, niet door God gegeven; nooit staat er de Keizer, maar de Koning is gezalfd over Sion. Vandaar het gebruik van κεφαλή.

Nu duurt de status regius bij Christus tot eens alle status ophoudt en verdwijnt. Want er is geen status meer, als alle bestrijding van het recht heeft opgehouden. Status is het zetten van palen, perken, tuinen om iedere groep binnen het recht te houden; overal waar statūs zijn, is een gebrekkige toestand. Satan riep de status in 't leven. Ze blijven dus, zoolang Christus een strijdend Koning is; zoolang niet alles aan zijne voeten onderworpen is, moeten er status, τάξεις blijven. Maar als eens de ure komt, dat ook de ἔσχατος ἔχθρός zal te niet gedaan zijn, dan is er geen strijd meer; dan valt voor al het scheepsel in den hemel en ook voor de κεφαλή τοῦ σώματος de status weg, doordat Hij ὑποταγέσεται τῷ Θεῷ; dan zullen alle perken wegvallen en bij ontstentenis van alle rechtsschending, alleen de heerlijkheid van den Drieenigen God uitblinken, zoodat het dan zijn zal ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (I Cor. 15: 28).

10/10/10

10/10/10 20

10/10/10 3

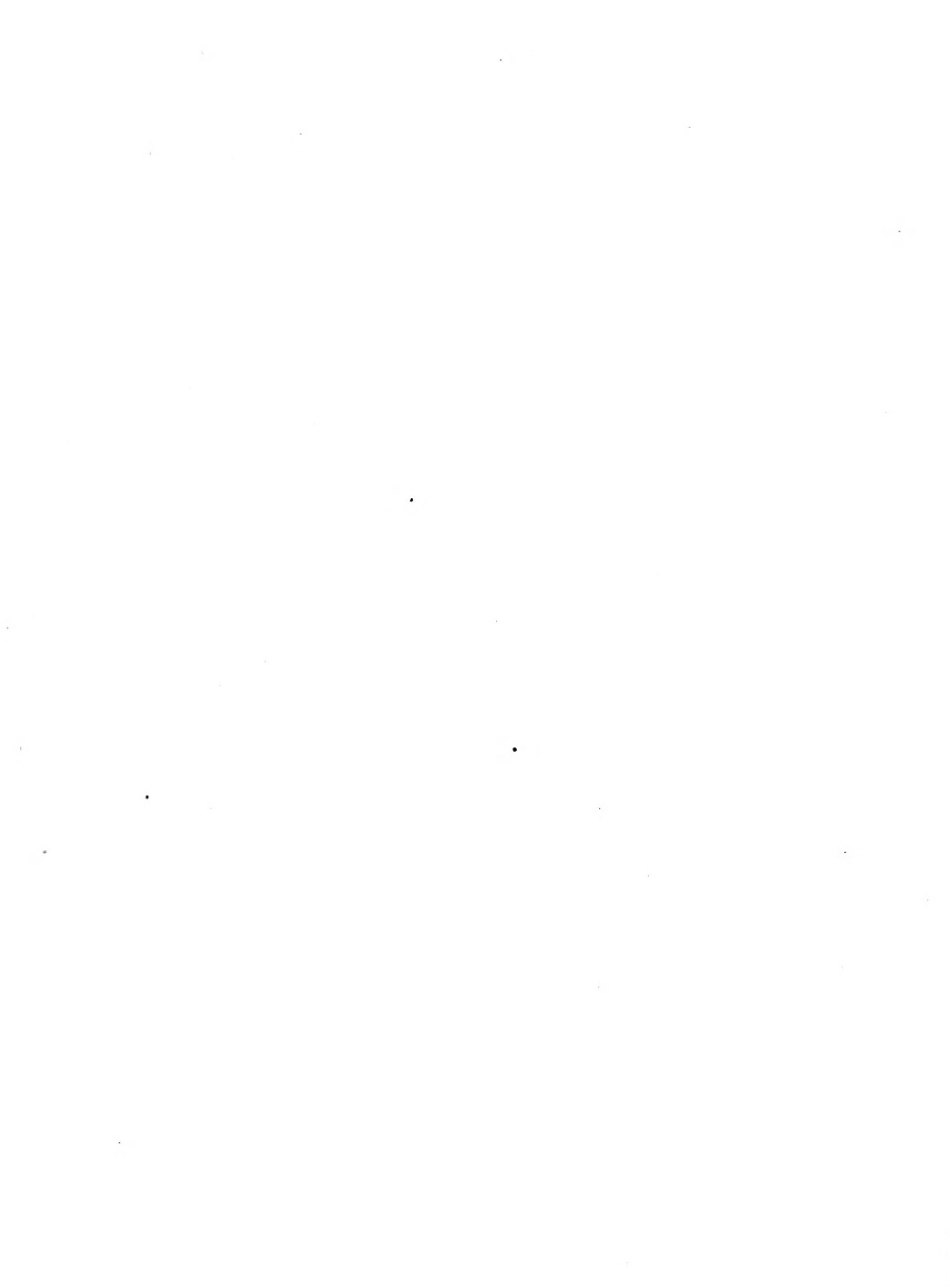
10/10/10

10/10/10

10/10/10 18

10/10/10

10/10/10





L O C U S

DE

C H R I S T O.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

---

P a r s P r i m a.

NIET IN DEN HANDEL.

---

*Exemplaar N<sup>o</sup> 198 afgegeven aan den Heer*

*Prof B. B. Warfield*



## CAPUT I.

De saamrattling van alle Christologie ligt in de belijdenis, dat Jezus is de Christus. Ook voor de inleiding. Duidt toch de naam Jezus door de verlossingsgedachte op de verlorenheid, waarin het schepsel verzonk; tegelijk duidt de naam Christus op een bestel, dat reeds, eer deze verlorenheid kwam, haar gekend en in beginsel overwonnen had. De naam Jezus geeft de aansluiting aan den mensch, die zondaar wierd; de naam Christus geeft de aansluiting aan God, die door zijn genade den zondaar ontzondigt. Het genadeverbond zelf ligt geheel in dezen eenen naam van den Middelaar besloten. Voorts, de naam Jezus wijst op zijne geboorte uit Israël en subsumeert in zich al het volk van God, dat achter zijn geboorte ligt, evenwel de naam Christus heenvijst naar hetgeen van oudsher aan dat volk geopenbaard was, en alzoo subsumeert alles wat, eer de Logos reesch wierd, door den Messias is volbracht. Eindelijk de naam Jezus stelt ons voor zijn persoon en verschijning, de naam Christus voor de roeping en het werk van zijn ambt. En zoo is het altoos de zuiverhouding van deze beide namen en het plaatsen van beide in den juiststen samenhang, waardoor het rechtzinnig karakter der Christologie wordt beheerscht.

*Hetgeen de Apostel Paulus schrijft aan de Kerke van Philippï:*

(Cap. 3 : 8—11) plaatsen wij boven dezen locus, opdat wij ons niet bezondigen. Waar het ons vergund wordt zulk een heilig onderwerp aan te roeren als de kennis van den Zone Gods is, daar betaamt het ons „de schoenen onzer voeten te ontbinden“, omdat de grond, waarop wij staan, „heilig land“ is.

Er is onder al, wat wij onderzoeken kunnen niets, wat in de eerste verte kan halen in heerlijkheid en teederheid, volheid en Majesteit bij dat een, wat besloten ligt in den naam van Jezus Christus. Wie over den Christus spreekt, raakt aan den lezenden God. Al wat Scholastick zou zijn; zich met dien naam als met een leenlooze bezigheid; alleen bedochte met het intellect tot den Logos te gaan, is in zich zelf geoordeeld. Daarom moeten wij vooraf het woord van den Apostel lezen, dat deze kennis trekent. Hij zegt; die kennis is niet te verkrijgen of gij moet het er voor over hebben om alles schude, ja, dreck te wachen. Het is niet zoo, dat wij in de wereld leren kunnen, hare vreugde genieten en

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

er dan nog bij hebben de kennis van den Christus. Neen deze kennis is exclusief; draagt een polemisch karakter; is offensief voor het gehele leven der wereld, voor het leen van ons eigen hart en niet minder voor de afgoden, waarvoor wij onze knieën buigen. Het is onmogelijk  $\delta\omicron\zeta\alpha$  te zien in „het drek van deze wereld“ en terens een oog te hebben voor de  $\delta\omicron\zeta\alpha$  in Christus.

Daarom elke kennis van den Christus die het niet aandurft om deel te hebben aan Christus' lijden, en een strijd te voorschijn te roepen, waarin men eerst onder moet gaan, om daarna te overwinnen, is Christus onwaardig. Vandaar zegt de Apostel, dat het hem te doen is om gemeenschap aan zijn lijden te krijgen, d.w.z. gemeenschap aan het lijden, dat de wereld dien Eenig Heerlijke aandeel, toen Hij door de vleeschwording zijn  $\sigma\omicron\upsilon\mu\alpha$  in het leven der wereld belichaamd heeft. Dat het hem dus niet te doen is om te blijven, waar hij staat; om zich te handhaven in de positie waarin hij is; maar om te komen tot de opstanding van den Christus. Die  $\gamma\upsilon\omega\varsigma$  is eerst dan reël, waar, als er komt de kracht zijner opstanding en deze komt niet voor er sprake is geweest van een smaken des doods, een „Zijnen dood gelijkvormig worden.“

En die kennis nu, zoo opgerat, noemt de Apostel  $\tau\acute{o}$   $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\chi\omicron\rho$   $\tau\eta\varsigma$   $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\omega\varsigma$ , d. w. z.: hoe hoog de wereld haar muren optrekke en met haar spits door de wolken bore, en meent alles te  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\chi\omicron\rho$ , toch blijft boven dat alles uitsteken dat eenig zalige van de kennis van Christus Jezus.

Daarom kan men zich bezondigen aan dien locus de Christo door ongevoeligheid; door koel dien heiligen naam voor zich te halen; door hem te willen ontleden met het ontleedmes der critiek, gelijk een zoöloog of botanicus een stuk van een dier of plant beziet — als een soort kunstoefening. Door te willen heerschen met het verstand in plaats van te voelen, dat, wanneer een kind het wezen van zijn vader of moeder wil onderzoeken, hij moet beginnen met diepen verbod en innige liefde voor hen te hebben. Dat zoo dus ook de eerste voorwaarde om tot de kennis van Christus te komen is: voor Hem neder te knielen en uit te roepen: Mijn Heere en mijn God!

En in de tweede plaats. Men kan zich aan de studie van Jezus' naam ook nog op een andere wijze bezondigen. Als men met dien naam speelt. Het spel der Theologen, zoo telkens vertoond. Van jonge mannen, die, als 't niet was om prediker te worden, zich de moeite niet zouden getroosten dien locus de Christo te doorworstelen. Die geen impetus, geen heiligen aandrang gevoelen; niet tot Christus komen met den dorst op de lippen; maar 'teenvoudigdoen om „klaar te komen“: omdat het voor een theoloog „niet gaat, dien locus niet te weten“: en alsna aan het einde hunner studie gekomen, zonder er eenige vrucht voor hunne ziel van geplukt te hebben, den kansel betraden en thans om de hoorders te boeien en te trekken dien locus de Christo weer ophaden, opnieuw polijsten en schoonmaken en alzoo vertoonen aan de gemeente.

Dit zijn beide zonden, die zeer reël begaan worden en daarom gevoelen wij geen vrijheid om dit heiligdom binnen te gaan, voor wij u gebeden hebben alle spel op zij te zetten; u wel van den ernst dezer zaak te doordringen en bij

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

*alle onderzoek naar den Christus te bedenken, dat het Hem geldt, die aan de rechterhand des Vaders is gezeten en daar voor ons bidt!*

1. En nu overgaande tot de Christologie moeten wij vooraf opmerken, dat, gelijk vroeger de locus de Providentia thans de locus de Foedere Gratiae door ons wordt overgeslagen. Met opzet. Omdat de Christologie zoo het centrale punt der Dogmatiek vormt, dat het noodzakelijk is, deze af te handelen, voor meerderen onze Universiteit verlaten.

De eerste vraag is hier naar de verbindingsschakel. Deze locus zweeft niet in de lucht, maar is een deel van het organisch geheel. Bij elken locus moeten wij vooraf de methodologische vraag doen: hoe hangt deze locus saam met den voorgaande? Wat verbindt hem aan het organisch geheel der Dogmatiek? — Wat is nu de organische gedachte, de *vis vitalis* van de geheele Theologie! Dat God God is en God blijft en zich als God maintencert; dat Hij niet het maar is Jehova, de Zijnde, die is, die was en die zijn zal. Dat is de hoofdgedachte, die de geheele Dogmatiek doordringt. En voorts te zien hoe al wat in de schepping, in de geschiedenis, in het leven zich voordoe! en zich schijnbaar tegenover God stelt, om Hem er van af te brengen, dat Hij zich niet als God handhaaft, overwonnen wordt. — dat is de heerlijke triomf, door de Dogmatiek voor den naam des Heeren gevierd!

Wanneer men een grooten stroom of rivier van de bergen ziet afkomen, dan is de drang van dat water om zich te doen uitstroomen in den Oceaan. Maar er verheffen zich rotsblokken op zijn weg; hier diepten, daar hoogten; overal hindernissen, die hem stuiten willen in zijn loop. Maar wat hij ook tegenkomt, de stroom gaat door; ontmoet hij een hoogland, hij rult het bekken met zijne wateren en vloeit over den rand heen; heuvelen baten niet, hij loopt dik hunner kronkelend rond en komt steeds nader aan zijn doel. En dat niet alleen, maar wie het leelijke van een stillen vliet of van een recht uitgegraven kanaal zag en dat vergeleek met de pracht en schoonheid van den woesten bergstroom, die over alle rotsblokken heenspringt om straks in schuimende vlokken neer te spatten, die gevoelt ook hoe al die belemmeringen, wel verre van den stroom te schaden, juist zijn heerlijkheid en schoon op het duidelijkst openbaren.

Ziedaar een beeld van de Dogmatiek; zij toont, hoe het leven Gods een stroom is, die altijd zichzelf gelijk blijft, sinds hij in de schepping naar buiten trad; hoe uit die schepping de zonde belemmerend te voorschijn kwam, die het leven Gods dwong, in plaats van als de stille vliet langs rechte lijn naar het einddoel te vloeien, mee te gaan in de diepste kronkelingen van ons zondig hart. Zij toont door deze triomfen, hoe het altijd blijft Jehova, God gelijk God; nooit zichzelf ongelijk; allen tegenstand overwinnend; altijd ο ἐπιόρωρ: die juist in het breken der rotsen en doorkronkelen der diepten zijn heerlijkheid openbaart, zooals ze anders nooit zou gekend zijn geweest.

Zoo zagen wij eveneens in den Locus de Peccato, hoe de poena niets anders is dan 't Zich mainteneeren van God in 't midden der zonde; en zoo zullen wij

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in dezen locus zien hoe ook de gratia niets anders is, dan 't Zich mainteneeren van God als God te midden der ellende.

Wij zagen eveneens in den locus de Peccato, dat de handhaving der Souvereiniteit Gods niets anders is, dan dat God God wil blijven. De Rijn, die, na iederen hinderpaal overwonnen te hebben, zich in den Oceaan werpt, handhaaft zijn souvereiniteit, want hij bereikt zijn doel. Souvereiniteit is niet heerschzucht; niet dwingend; maar de gedachte Gods: „Ik, Uw God, laat mij door U niet dringen.”

En de Scheppling zoekt God te dringen, doch God slaat elke aanranding Zijns wezens af. Wij moeten het dus niet zoo oppratten, alsof God het schepsel er maar aan offerde. Het schepsel wil juist God inperken, inbinden, terugdringen. Maar dat schenden van Zijn wezen nu duldt God niet. Dat is Zijn Souvereiniteit. Die moet aan de orde komen in elk en locust van de Dogmatiek.

Wanneer wij thans van den Christus spreken gaan, wiens heerlijk wezen, naam en werk: ons gaat bezig houden, moet dus van meet af principieel de dwaling afsneden als hadden wij in Christus uitluitend met een verlosser te doen. Dat is een eenzijdige, onware voorstelling.

2. Hij zal ook ten gerichte komen, wij zullen allen voor Zijn vierschaar verschijnen, zoodat verlost en overlost. Tot zijn taak en ambt behoort evenzeer te veroordeelen als te redden en te verlossen. Daarom is elk Christusbegrip vervalscht, wanneer wij in Christus alleen den Heiland zien. Wij laten den locus de Peccato dus nog niet los, om alleen over de verlost en te handelen. Maar nu in den locus de Peccato het zondebedrijf aanschouwd te hebben, verschijnt nu Christus, die zich in 't midden dier zonde werpt om nu niet naar één, maar naar twee kanten Gods Souvereiniteit te handhaven.

Rom. 3 : 21—25 leert ons, dat de finis finis „van de voorstelling van Christus” niet daarin ligt, dat Hij „een verzoening” geworden is, maar in de betooning van Gods rechtvaardigheid; „door de verging der zonden” is daarbij middel, geen doel. Vers 26 leert wederom, dat Christus kwam tot ene betooning van Gods rechtvaardigheid, ja opdat de menschen dit toch wel zouden inzien, herhaalt de Apostel het ten derde male: „opdat Hij rechtvaardig zij.” Men gevoelt daaruit, dat wie op den kansel een evangelieprediking brengt, waarbij het principieel doel wordt voorbijgegaan en het middel op den voergrond geschoon, zelf met dwalingen behept is en anderen tot dwaling leidt.

Rom. 9 : 22 en 23 vinden wij hetzelfde; dat hier sprake is van het einddoel Gods, blijkt uit de voorafgaande vergelijking van den zigeveer; de pottenbakker beheerscht het leem volkomen en vormt het, waartoe hij wil; het doel Gods nu is tweeledig: „zijn toorn bewijzen en zijne macht bekend maken” en om „bekend te maken den rijkdom zijner heerlijkheid”. *Προϊκια* en *ἔρδαίξασδια* zijn twee parallelle begrippen.

Christus alleen als Verlosser te nemen is dus een dwaling, die er níl moet. Mutterdaud is de zuiver Schriftuurlijke uitspraak, dat Christus ook komt ten

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

oordeel; dat Hij is een „steen des aanstoots“ en een „rots der ergernis“. Wie in genoemde dwaling verkeert, kan wel over wey met de woorden van Johannes: „Alzoo lief heeft God de wereld gehad“ enz. en met een: „God wil, dat alle menschen zalig worden“, maar niet met teksten als Jesaja 8 : 14; Rom. 9 : 32, 33; 1 Petri 2 : 7; niet met de woorden van Simeon (Luc. 2 : 34): „Ziet deze wordt gezet tot een val en opstanding veler in Israël“, en nog minder met de verklaring des Apostels (11 Cor. 2 : 16), dat het Evangelie niet alleen is een reuke des levens, maar ook een reuke des doods.

Toch leert de uitkomst hetzelfde als de Schrift. Judas was er beter aan toe geweest, ware Christus niet geboren. Jeruzalem brucht het geen voordeel, dat de Messias verscheen. Voor de Joden was het geen gewin, dat het Woord vleesch werd; want dat juist was oorzaak hunner verwerping en verstrooïing in ballingschap.

Deze gedachte gaat de heele Schrift door en wij moeten de Schrift uiteen rukken en verealschen, wanneer wij Christus alleen als verlosser beschouwen willen.

Onze Catechismus handelt toch — zoo werpt men tegen — over drie stukken: Van God den Vader en onze Schepping; van God den Zoon en onze Verlossing; van God den Heiligen Geest en onze Heiligmaking. Metterdaad heeft deze in-deling aanteiding gegeven, dat de valsche Christasidde in onze Kerken instloep. Men vergat echter, dat hier paraenitice voor de Kerk wordt aangegeven, wat zij aan haar Koning heeft, en niet dogmatisch het doel van Jezus' komst wordt uiteen gezet. Volgens den Catechismus is Jezus ons gegeven „tot wijsheid, rechtvaardigmaking, heiligmaking en tot eene volkomene verlossing“; en deze volkomene verlossing, maar wij lezen in het slotartikel onzer Confessie oer den Oordeelsdag, komt niet hier op aarde, maar eerst dan, wanneer wij de schrikkelijke wreuke zien, die God tegen de goddeloozen doen zal.

Kwam Jezus alleen op aarde om te zaligen, waar blijft men dan met de vloekpsalmen, met de profetiën, waarin getriumfeerd wordt over Babylons val en Gods kinderen jubelen, omdat de kinderen hunner vijanden verpletterd worden op de rotsen?

Dan begrijpt men daar niets van.

Maar neemt men nu de rolle gedachte, wat is dan de nexus, de diepere basis? Daar komen wij door Ps. 139 : 21: „Zoude ik niet haten, Heere, die U haten? Ja ik haat ze met een volkomenen haat.“ Is dat waarachtig zoo, dan ben ik niet verlost, wanneer ik alleen verlost ben, maar eerst dan als Gods naam weer gered, zijn ere weer geheilyd is. Wanneer een vader en zijn kind op straat worden aangevallen, dan is de vader niet verlost, wanneer hij alleen zich zelf heeft vrijgemaakt, maar eerst dan, wanneer hij ook zijn kind in veiligheid ziet. Zoo ook, wie Jezus liefheeft, is niet verlost voor al zijne aanvallers in de eeuwige verdorvennis geworpen zijn. Wie God liefheeft rust niet voor al Gods vijanden verslagen zijn. Daarom zegt onze Belijdenis, dat wij eerst dan de volle verlossing bezitten zullen, wanneer wij de schriklijke wreuke zullen zien, die God aan zijne en onze vijanden doen zal.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Dan hebben wij niet langer de gedachte, dat Jezus op aarde kwam, omdat wij zoo ongelukkig waren, maar weten wij, dat Hij het is die het opneemt voor Gods eere, die Gods naam verlost, van al wat dien naam aanvalt en daarom alleen ook uit ons wegneemt, wat zich tegen dien heiligen naam verzette en ons tot kinderen Gods maakt. Zoo vloeit dan ook onze zedigheid daaruit voort, dat Christus de zaakwaarnemer Gods is.

Christus is in de Schepping de handhaver van God als God.

Dat is het diepe begrip, waartoe wij komen moeten.

3. En waardoor handhaaft men zich?

De hoogste handhaving is door de macht van het woord. Als men gaat rechten is de majesteit weg. Ook onder de menschen is het eene eere met het woord te strijden. In de macht van het Woord zit het Goddelijke.

Daarom heet Christus ο Λογος.

Nu zien wij, dat het Woord er niet alleen is, om zondaars te zaligen, maar dat Hij het is, door wien de geheele *κτίσις* er is.

Dat begrijpt men niet op Methodistisch standpunt. Hoogstens gebruikt men dan de Schepping door den Zoon als attribuut om Christus' Godheid te rindiceeren, maar hecht er verder zin noch betekenis aan.

Maar is Christus de handhaver Gods in de Schepping, dan moet niet alleen alles uit den Vader, maar ook door den Zoon en zonder Hem geen ding gemaakt zijn.

En ten tweede wordt het ons nu ook duidelijk, waarom de Vader alle macht aan den Zoon heeft overgegeven, Matth. 28 : 18; 11 : 27; Joh. 17 : 2. Men vindt dit vreemd en zegt: „God regeert dan toch.“ Maar wat men eenmaal de grondgedachte dat de Zoon de handhaver Gods is, dan begrijpt men, dat Hij eo ipso ook alle macht hebben moet. Hij is de handhaver niet van den Vader, maar van den Drievienigen God tegenover en in het schepsel; daarom is alle *ἐξουσία*, potestas, regereermacht (niet *δύναμις*, potentia) Hem gegeven.

Zoo kunnen wij ook begrijpen, dat de *Λογος* met de heidencereeld te maken had. Anders niet. Kwam Christus alléén in Israël om zondaren zalig te maken, dan had Hij met die heidencereeld niets uitstaande. Dan kan men nog wel aannemen, dat in Plato eenige schoone ideale gedachten waren, die bij dien Christus bijkwamen; maar het blijft dan toch een zeer vreemde beschouwing, alsof de geheele heidencereeld alleen om de Grieken en de Grieken alleen om Plato die gedachten te laten produceren zonden bestaan hebben. Zulk een omslachtige wijze van doen ware God omcaardig. Neen, gedurende al die eeuwen voor Christus' komst is overal gedacht geworden en is de Christus de handhaver Gods geweest niet alleen in een Plato, maar in de gansche heidencereeld.

Toen de Heere Jezus in het Hoogepriesterlijke gebed (Joh. 17) die gedachte had uitgesproken, liet Hij er de gedachte aan zijn roeping op volgen: „Ik heb U verheerlijkt; het openbaren van uien naam in de nitverkorenen alleen heeft Uw heerlijkheid hersteld, Uw eere gehandhaafd; zoo handhaaf nu ook mijne



### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eere; Ik ga in den dood; zij zullen over Mij triomfeeren, maar Gij verheerlijk Uwen Zoon gelijk Ik U verheerlijkt heb.<sup>a</sup> Onder verheerlijken moet hier dus niet verstaan een aureool of transfiguratio, maar gelijk het oorspronkelijke toont: een handhaver der eere.

Die gedachte moeten wij op het diepst vastgrijpen; ook zelfs voor de hel. Christus' εἰσοδία is ook voor de hel en Christus moet nog altijd ook daar de eere van God als God handhaven. Dat is de zin van wat Paulus schrijft I Cor. 15 : 24. Het hoogtepunt, het eind is eerst dan bereikt, wanneer de Majesteit van God, volkomen gered, tot uit de hel weer opgehaald, door Christus aan den Vader teruggegeven wordt. Dat zal dan geschieden, als eerst vernietigd is alle ἀρχή (d. w. z. alle begin moet uit God zijn, en het is juist het kenmerk der zonde, dat zij een begin buiten God poneeren wil), alle εἰσοδία (d. w. z. wat een eigen soevereiniteit heeft), alle δέρας; (d. w. z. de weerstand van het physische leen). De taak van Christus, om Gods eere te handhaven, duurt daarom voort tot ook de laatste rijnad, de dood, overcomen is. Want God heeft alle dingen zijnen (d. i. Christus) roeten onderworpen. Doch wanneer Hem alle dingen zullen onderworpen zijn, dan zal ook de Zoon zelf onderworpen worden Dien, die Hem alle dingen onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen.

Ziedaar het uitgangspunt voor de Christologie. Wie daarran afwijkt, kan Christus niet verstaan, kan niet begrijpen wat er gezegd wordt van Pharao in Rom. 9; wat er geschreeven staat Job 12 : 7 en Spreuken 16 : 4.

Terwijl dit het hoofdbegrip is, komen wij thans terug op hetgeen reeds vroeger over den tegenstand gezegd is.

Elk scheepsel moet bestaan voor Gods eere.

Kan een scheepsel die eere dan grooter maken? Heeft de Schepping een passief of een actief doel? De Schrift zegt: „Ik zal al Uwen lof nog grooter maken<sup>a</sup> en „Maak den naam des Heeren groot<sup>a</sup>. Kan de mensch dan iets toebrengen aan God? — Ja. — Het scheepsel heeft een absoluut doel. Zonder het scheepsel zou er eere in God bestolen zijn, die er niet uit kwam. Niet alsof de mensch eere aan Gods wezen toebreacht; God is volkomen; maar het doet in God uitkomen, wat zonder het scheepsel verborgen zou blijven. Dezelfde dienst, dien het object aan den lichtstraal bewijst, verricht de mensch voor den Heer zijn God. De lichtstraal zelf is kleurloos, maar gebroken op het prisma krijgt hij zijn schitterende kleurenpracht; toch brengt het prisma niets nieuws in dien lichtstraal; hij komt alleen in die stof tot openbaring.

Zoo is het ook met de deugden Gods; dat zijn de kleuren, terwijl de ἀγαθότης, de lichtstraal is. Dat God goed is, wil zeggen, dat alle goed in Hem bestolen ligt. Maar tot openbaring komt die goedheid slechts, wanneer haar stralen zich breken in het scheepsel.

Daarom „verkondig de deugden desgenen die U geroepen heeft<sup>a</sup> wil niet zeggen: „roep op straten en wegen uit: wat is God wijs, goedertieren enz.<sup>a</sup>, maar „toon, vertoon de zalige glansen, die in Uwen God inzitten en in U zich moeten spreiden<sup>a</sup>.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In een leeuw zien wij een andere openbaring Gods, dan in een schaap. Het eene volk heeft een andere roeping dan het andere; de tijden maken verschil; elk individueel leven heeft zijn eigenaardig cachet. Welnu wees bij al die nuances niets dan een object, waarin God iets kan uitstreden, en gij hebt aan Ur bestemming voldaan.

De sneeuwlok, die neerdaarvalt op straat; een oogenblik den helderen zonnestraal opringt; in zwerenoudige schakeering weerkaatst en daarna wegsmeelt, is een beeld onzer roeping. Niets te zijn dan een sneeuwlokje, waarin één straal van Gods denkten zich afspiegelt en dan te verdwijnen, dat is ons heerlijk lot.

Daarom heeft engel, mensch, dier en plant, ja, de geheele schepping slechts ééne roeping en wel om Gods naam groot te maken. Ps. 103. Ps. 136. Ps. 149.

En dit groot maken van Gods naam kan geschieden of positief of negatief. Want ook Satan met al zijnen arbeid doet nooit iets, dan Gods naam groot maken. Immers de diepte van Gods barmhartigheid zou nooit zoo heerlijk gestraald hebben, indien Satan niet het elzör tot Gode ten val had gebracht. Het *afelic culpa Adamä*, door Calvijn en Augustinus uitgeroepen, is volkomen waarachtig en anticipeert slechts op den triumpfing der engelen hierboven.

Daarom zal het Supralapsarianisme, dat niet alleen gelijk de Infralapsariërs tot het Decreet teruggaat, maar in het decreet tot in de Souvereiniteit Gods doordringt, om daarin het punctum morens van alles te vinden, steeds de diepste zielen aantrekken. Hoewel wij daarom het Infralapsarisch standpunt niet moeten veroordeelen; wel wat men daar tegenwoordig onder verstaat, nl. als zou God eerst na Adams val (in den tijd) het besluit ter verlossing genomen hebben.

### HET VREEVERBOND.

In den naam Jezus Christus ligt het wezen van het Genadeverbond; daarom, hoewel wij de leer der Foedera elders behandeld hebben, kan het toch nuttig zijn dit ééne punt hier toe te lichten.

Twee meeningen staan tegenover elkaar.

In de school van Coccejus en als uitloeiisel van zijn invloed bij Witsius, Maastricht v. a. heeft men eene voorstelling, die ook door Hodge gepatrooneerd wordt. Terwijl daartegenover van oude tijden her, voor en na Coccejus, tegenover Witsius en Maastricht, eene meening staat, die de heilichheid van het genadeverbond ontkeet en de eenheid van het verbond blijft vasthouden.

Onder deze laatste is weer dit verschil, dat volgens sommigen de persoon, met wien 't verbond gesloten is, is de zondaar; volgens anderen Christus.

Zij, die op het coetspoor van Coccejus, den naam en voorstelling van een vreeverbond vasthouden, gronden zich op Zach. 6 : 12, 13. Na argumenteeren zij aldus: er is hier sprake van een *vræd*, die een *vræd des vrædes* genaamd wordt en gezegd wordt te zijn *vræd* tusschen die beiden. En nu beereen

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

zij dat dit שְׁנִיָּהּ staat op 't begin van vers 12, waar ook van twee personen sprake is: „En spreek gij tot hem: zoo zegt de Heere Zebaoth.“ Men vat deze woorden dan op als eene samenspreking tusschen den Vader en den Zoon of tusschen den Drieënenigen God en den Messias, en nu, zoo redeneert men, wordt in het slot van vers 13 gezegd, dat er een raadslag des Vredes tusschen die beide lay.

Bezwaren tegen deze eegese zijn:

1ste dat שְׁנִיָּהּ zoo geheel losgerukt uit den samenhang staan zou. In vers 12 is niet sprake van Jchre en den Zoon, of het Woord, of den Messias; maar wordt zonder eenige tegenstelling gezegd: Zichier een man, wiens naam is Spruite. „Spreek“ staat blijkens den samenhang op den profet: Zeg gij tot Jozua. Volgens Witsius moet „spreek“ gelden van een samenspreking tusschen Vader en Zoon; maar dan moesten deze beide ook afzonderlijk genoemd zijn.

2de gesteld al, dat als subjeet van „spreek“ en „zeggende“ Christus te verstaan ware, dan zou שְׁנִיָּהּ nog te ver van deze beide subjeeten afstaan, om ze zonder ze te repeteren als staande op die woorden te kunnen beschouwen.

3de vlak voor „raad des vredes“ worden twee subjeeten genoemd en wel hij, „die zal heerschen op zijnen troon“ en hij, „die priester zal zijn op zijnen troon“. En dit staat terug op wat in Cap. 3 gezegd wordt van Jozua den Hoogepriester; wien Zacharia op 's Heeren berel een gouden kroon op moest zetten (vers 11).

In Israël waren de Koninklijke en priesterlijke waardigheid gescheiden; een oogenblik waren zij in Mozes vereenigd geweest, maar van Aärons wijding af waren zij in Israël steeds gescheiden gebleven. Nu ging de Profetie altijd uit naar een persoon, in wien zij weer vereenigd zouden worden, maar een koning, die tevens Priester zou zijn. Deze profetie vinden wij ook hier. Er is sprake van een Spruite; die zal priester zijn en tevens heerschen op den troon. En nadat die twee nu niet als correlate begrippen, maar als onderscheidene dingen genoemd zijn, staat er: „en er zal een raad des vredes tusschen die beiden zijn.“

Vroeger stonden Koning en Priester tegenover elkaar; de koning als handhaver der gerechtigheid eischt tegen den priester en de priester tegen den koning; zij staan antithetisch tegenover elkaar.

Welnu in dien man, wiens naam Spruite is, zal die antithese synthese worden; er zal vrede zijn tusschen priester en koning; en die vrede zal niet zijn gebonden, maar een die zijn ratio (עֵצָה) heeft in de samenroeying van den priester en den koning, in Christus.

Ten 2de beroepen zij zich op Luc. 22 : 29.

In vers 24 is sprake van een „twisting“ tusschen de discipelen; de Heere Jezus corrigeert hen daarop naar de „koningen der volken“, die macht uitoefenen over hunne onderdanen en zegt: Dit is om der zonde wil, maar in het Ko-

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

koninkrijk der hemelen is het aldus niet, daar geldt de omgekeerde regel, ó *διαζωριον* zal daar de *ἕνωσις* wezen.

Nu zegt de Heere in vers 29 en 30: „En ik verordineer u het koninkrijk, gelijkewijs mijn Vader dat mij verordineerd heeft; opdat gij eet en drinkt aan mijne tafel in mijn koninkrijk.“ De Heere vergelijkt het koninkrijk met een tafel, waaraan men zitten zal. Van „tafel“ was reeds sprake in vers 27, waar de Heere zich zelf een *διαζωριον* noemt van hen, die aan tafel aantiggen.

En nu zegt de Heere: gelijkewijs de Vader mij dat Koninkrijk beschikt had, heb ik het ook U beschikt. Is dat, zooals de *ἁγιακὴς τὸν ἔθρον* het doen? Neen, maar door *διαζωριον* te worden, heb ik het verworven. En zoo geef ik het ook U; op die voorwaarde, maar ook op die alleen, kunt gij het verkrijgen id est hoc pacto ut serriculis regnum accipiatis.

Maar dit verband voorbijziende, redeneren Witsius e.s. aldus: van *διαθήκη* komt *διαθήκη*, d. i. een testament of verbond; dus moet vers 29 vertaald: Eternals de Vader verbondsgewijze Mij het koninkrijk geeft, zoo geef ook Ik het verbondsgewijze aan U.

Uit de voorafgaande explicatie blijkt, hoe onruar deze vertaling is; bovendien valt dan geheel de religieuse opratting weg.

Ten 3<sup>de</sup> verwijzen zij naar Gal. 3 : 17.

In vers 15 zegt de Apostel, dat ook onder menschen niets zoo *inviolabile* is, als een Testament; daar mag niets aan toe- of afgedaan worden.

Nu is aan Abraham, 430 jaren voor de wetgeving op Sinaï, eene belofte gegeven. Is deze belofte een *διαθήκη* of verbond, dan bezit de wet, al is zij ook later tusschen beide gekomen, geen macht om die belofte krachteloos te maken.

Daar deze belofte gegeven was aan Abraham en zijn zaad, n.l. Christus, daar geldt dus ook van Christus, dat de Vader een verbond met Hem gesloten had, dat bleef bestaan niettegenstaande de wetgeving.

Nu zegt men: hier wordt dus duidelijk geleerd, dat er een *διαθήκη* *εἰς τὸν Χριστόν* was; niet alleen met den zondaar, maar ook met Christus.

Antwoord:

De zin van 't woord *ὁ Χριστός* is bij zulk eene eregese geheel verkeerd verstaan. 'O *Χριστός* is hier de Kerk, het gezamenlijk geheel der uitverkorenen. De belofte is gedaan aan Abraham en zijn zaad; er staat *τὸ πατριάρχην* en niet *τοῦ πατριάρχου*, omdat het geslacht opgevat wordt niet atomistisch of aggregatorisch, maar als organisch geheel. Eternals nu in Adam het gehele menschelijke geslacht begrepen lag, zoo ook in Christus het zaad van Abraham.

Inmers 't zou een kinderachtige redenering van den Apostel wezen, wanneer hij zeggen wilde: *τὸ πατριάρχην* staat in 'tenkelvoud, dus kan het alleen op den persoon Christus slaan; want ieder weet, dat *πατριάρχην* ook „geslacht“ beteekenen kan.

*Τὸ πατριάρχην* wil dus zeggen, dat de belofte niet geschiedde aan ieder individueel, maar aan één persoon, in wien het gehele geslacht gesubsanceerd werd, n.l. Christus.

Bovendien, al sloeg dit alleen op Christus, dan viel hieruit nog niet te con-

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

cludeeren tot een Vreererbond. Hier is sprake van een genadererbond, met Abraham het eerst gesloten, en daarna pas met Christus, alleen in zoverre Hij nakomeling van Abraham was. Dan zouden dus het tijdelijk en eenwig genadererbond wederom cerward liggen, wat men juist wilde scheiden, doordien het tijdelijk verbond met Abraham dan ook op Christus sluta zout.

Ten 4<sup>de</sup> corren zij aan Jes. 53 : 10.

Ook hier becert men is sprake van een verbondssluiting; inmers er is eene conditio: „indien zijne ziel zich tot een schuldoffer zal gesteld hebben“; eene belofte: „dan zal Hij zaad zien en zijne dagen verlegen“, en twee partijen: God en Christus.

Voorts beroept men er zich op, dat de Messias in de Psalmen en elders God Zijn God noemt, wat alleen in het verbond geschieden kan, Ps. 22 : 3; Jes. 40 : 4, 5; Joh. 20 : 17. Verder, dat de Heer de sacramenten gebruikt heeft, die toch alleen voor hen bestemd waren, die in 't verbond stonden. Erenuus op Ps. 40 : 7 en Hebr. 10 : 5.

Voor wij deze laatste plaats behandelen, moeten wij eerst spreken over 't verschil in lezing, dat tusschen beide plaatsen bestaat. In Ps. 40 : 7 lezen wij:

אֲזַנִּים כְּרִית לִי en als vertaling daarran in Hebr. 10 : 5  $\omega\sigma\tau\alpha\delta\epsilon\ \zeta\alpha\tau\eta\rho\tau\iota\sigma\omega\ \mu\omicron\upsilon$ .

De gewone voorstelling is, dat in den Hebr. tekst wel gestaan heeft, gelijk nu nog, „אֲזַנִּים“, maar dat de Septuagint, envals Hebr. 10 : 5, dit woord

verkeerd weergaf door verschrijving. Oorspronkelijk zou de vertaling geluid hebben: „... $\eta\ \theta\epsilon\lambda\eta\sigma\alpha\zeta\ \omega\sigma\tau\alpha\delta\epsilon\ \zeta\alpha\tau\eta\rho\tau\iota\sigma\omega\ \mu\omicron\upsilon$ “ en dit zou door een der afschrijvers bij vergissing veranderd zijn in  $\eta\ \theta\epsilon\lambda\eta\sigma\alpha\zeta\ \omega\sigma\tau$  (voor  $\tau\iota$ )  $\alpha\delta\epsilon\ \zeta\alpha\tau\eta\rho\tau\iota\sigma\omega\ \mu\omicron\upsilon$ . En nu zou de Apostel, zoodanig foutiere editie gebruikend, de woorden van den Psalmlichter verkeerd hebben aangehaald. Deze voorstelling wordt vooral daarom door de moderne critici niet zekere voorliefde op den voorgrond geschoren, omdat ze uitmuntend dienst doet om de inspiratieleer omver te werpen en aan de geloofwaardigheid van Jezus en de Apostelen afbreuk te doen. Immers geven de Apostelen een foutiere editie voor waarschtig uit, dan is het niet het gezag der Schrift gedaan. Wij zeggen: de Apostelen schrijven niet goddelijke autoriteit. Kan dus aangetoond, dat zij zich vergisten; dat zij ook maar eenmaal een verkeerde vertaling voor goede muut aannamen; dan zijn ze voor ons geen autoriteiten meer en valt de infallibiliteit hunner schriften weg.

Wat in Holland 't meest tot misverstand aanleiding gaf was de Stalenvertaling; zij vertaalt toch: „Gij hebt mij de ooren doorhoord“ en verrijst in de Kantteekening naar Ec. 21 : 6 (waar sprake is van een slaaf, die na zes jaar gediend te hebben, nu vrijwillig bij zijn meester blijven wil en wien deze als teeken daarran het oor doorhoort en met een priem vasthecht aan de deurpost), terwijl juist door deze verwijzing het inzicht in deze passage is verduisterd.

Tegen haar is tweërlei aan te roeren:

ten eerste dat in Ec. 21 : 6 niet כְּרִית gebruikt wordt, maar רָצַע, dat „perforare“ beteekent.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

ten tweede, dat in Ex. 21 : 6 staat „oor“, wat natuurlijk is, want men kan iemand niet met twee ooren maar slechts met één aan de deurpost vastnagelen, terwijl in Ps. 40 : 7 staat de beide ooren, wat dus een andere gedachte moet uitdrukken, wil David geen dwaasheid zeggen.

Om deze redenen moeten wij dus eerst de kandleekening „aan kant zetten“ en dan draagt van zelf 't licht over deze plaats.

Laten wij nu voorerst אֲזַנִּים tot zijne oorspronkelijke beteekenis terugkomen van de „beide ooren“, dan wil dit zeggen het gehoor. Zooda's men weet, wordt „t verloren van 't gehoor“ vaak in de schrifttaal uitgedrukt door „t geven aan iemand van een oor“, zoo bijv. in den tekst: „Zou Hij, die 't oor geplant heeft, niet hooren?“ d. i. die aan den mensch 't vermogen gegeven heeft om te hooren <sup>1</sup>, כָּרָה is een opening maken: כָּרָה אֲזַנִּים is dus niet de oorlel doorboren, maar 't maken van een holigheid in 't menschelijk hoofd, waardoor 't gehoor ontstaat. De uitdrukking in Ps. 40 : 7 is dus gelijkbedend met: „Gij hebt mij het gehoor verleend.“

Wat beteekent nu „gehoor“ in de H. S.? Gehoor is in de taal der H. S. gelijk in alle talen (confer dicto audiens esse) het instrument voor de gehoorzaamheid. Vergelijken wij nu I Sam. 15 : 22, waar de Heere aan Saul zeggen laat, dat Hij geen offerande maar gehoorzaamheid eischt, dan is het hoogst waarschijnlijk, dat wij hier dezelfde tegenstelling hebben. Niet van een „tot slavernij stellen“, maar dat „opmerken beter is dan 't rette der varren“.

Bedenken wij nu, wat in den Loens de S. S. over de lyriek verzegel is, dan krijgen wij het volgende resultaat: Deze psalm is gedicht door een persoon, die mensch was, een lichaam had en dus denken kon, dat in dit lichaam de ooren moesten uitgeboord. Maar nu greep de dichter door de inspiratie des H. G. terug op den Man der smarte, die toen nog geen lichaam had. Het כָּרָה der אֲזַנִּים

was dus onmogelijk bij den Zoon van God in zijn eeuwigen staat; maar wilde Hij komen in den staat der gehoorzaamheid, dan moest Hij eerst een lichaam hebben.

Wij hebben dus twee voorstellingen:

1<sup>ste</sup> een mensch, die spreekt, dat is een zondaar, die door de zonde doof geworden is en dus noodig heeft, wil hij gehoorzaam zijn, dat God zijn oor weder uitboort.

2<sup>de</sup> den Zoon van God, die geen zonde had en dus geen door de zonde onhoorend lichaam hebben kon; die derhalve met 't <sup>2</sup>ωρα <sup>3</sup>het oor krijgen zou en bij wien 't niet afzonderlijk behoefte uitgegraven te worden; voor Hem was het „ooren doorboren“ identiek met „<sup>4</sup>εὐωχ <sup>5</sup>αὐτίκω <sup>6</sup>αὐτίκω“ uit Hebr. 10.

De vertaling van den Apostel is dus niet foutief, maar het opzettelijk en juist

<sup>1</sup> In Jesaja 50 : 4, 5 lezen wij אֲזַנִּים אֲזַנִּים, wat gelijk is כָּרָה אֲזַנִּים en beteekent: het gesloten oor weer openen.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

veranderen van een tekst, die zooals hij daar lag niet op Christus van toepassing was en nu door hem zoo gewijzigd wordt, dat hij wel van toepassing wordt.

Vraagt men nu, hoe het dan te verklaren is, dat de Septuagint ook deze foutiere vertaling heeft, dan merken wij ten eerste op, dat de codices van de Septuagint alle jonger zijn dan de brieven aan de Hebreëen en niets natuurlijker is, dan dat de Christelijke lezers, die gewend waren aan het  $\zeta\eta\rho\upsilon\gamma\iota\omega\ \mu\omicron\upsilon\epsilon\ \tau\omicron\ \sigma\omega\mu\alpha$ , den oorspronkelijken tekst veranderd hebben — een hypothese, die nog meer waarschijnlijkheid heeft, omdat alle Joodsche uitgaven verloren zijn geraakt.

Of ook het is mogelijk, dat, gelijk God Cajaphas zonder zijn weten profeteeren liet, zoo ook de vertaling van de Septuagint, zonder te weten wat zij deed, straf, wat van achteren bleek de waarheid te zijn.

In deze woorden nu van Ps. 40 : 7 heeft men een aanduiding van 't Vreerbond gezocht; want, zoo zegt men, hier is sprake van een verbond of afspraak tusschen den Vader en den Zoon, waarin de Zoon verklaart, dat Hij komen zal om den wil des Vaders te doen.

Verder beroept men zich op Ps. 2 : 7 en 8, waar de Zoon van deze over-eenkomst (ק'ח) spreekt.

Ook wijst men er op, dat de Zoon in Hebr. 7 : 22 een Bory,  $\epsilon\gamma\gamma\epsilon\omicron\varsigma$  genoemd wordt van het verbond. Dat  $\epsilon\gamma\gamma\epsilon\omicron\varsigma$  bory beteekent, wordt door ieder erkend; in 't Hebreueensch is het  $\text{בְּרִית}$ , betygen dezelve gedachte uitdrukt of, Jerem.

30 : 21, Ps. 119, Job 17 : 3 enz. Daarover loopt het verschil dus niet, maar wel hiervoer, dat Christus een Bory kan zijn van God bij de menschen of van de menschen bij God. De tegenwoordige theologen zeggen alle, dat Christus een bory was van God bij de menschen, de oude theologen, dat Hij een bory was van de menschen bij God.

Neem ik de tegenwoordige eegyese aan, dan wil dit zeggen, dat Christus bij ons bory is voor God, dat Hij doen zal, wat Hij beloofd heeft. Christus is de openbaring van de liefde Gods. In Christus is Gods liefde zoo heerlijk geopenbaard, dat wij in Hem de vaste en zekere betuiging hebben van Gods liefde voor ons, dat deze nooit zal te kort schieten.

Nemen wij daarentegen de vroegere opvatting alie wij met hand en tand moeten vasthouden, dat Christus onze Bory bij God is, dan beteekent dit, dat toen onze zonden nog onverzoud lagen, God vooraf aan de geloovigen van het O. V. vergiffenis geschonken heeft op grond van de borgstelling, die Christus verleend had, en die Hij ter gelegener tijd voldoen zou.

Onder hen, die thantste gevoelen zijn toegedaan, bestaat weder tweeërlei opvatting; of n.l. dat de borgstelling was e fide jussu of e promissio; m. a. w. dat Christus als bory of een fidejussor of een e.promissor was.

Het verschil tusschen deze twee termen is: kan ik een bory vinden, die fidejussor wordt, dan ben ik van de schuld af, als hij betaalt; anders ben ik de eerst aangesprokene, die weer op moet komen;

heb ik een bory, die een e.promissor is, dan ben ik er voor goed af, dan is

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

de schuld geheel op hem overgegaan. Kan hij niet betalen, dan heeft de schuld-eischer niets met mij te maken en moet maar zien, hoe hij aan zijn geld komt.

Het is dus 't zelfde verschil, als tusschen een nummerverwisselaar en een remplaçant. Een nummerverwisselaar ontheft mij van den dienst, zoodat hij den dienst presteert. Een remplaçant eedt mij voor goed. De beteekenis van de woorden is dus: een *expromissor* is iemand, die mij berijdt *ab eo momento, ubi promissum datum est*; een *fidejussor* eerst als de *fides* geleerd is, anders moet ik zelf weer opkomen.)

De vraag, of  $\epsilon\gamma\gamma\omega\zeta$  hier moet genomen als borg van de menschen bij God, of van God bij de menschen, wordt beslist door twee overwegingen:

1ste. Er is geen sprake in dezen context van eene zekerheid, die God van onzenwege vorderen zou, maar van eene zekerheid, die God aan ons geeft; er is al sprake van eene  $\alpha\sigma\upsilon\rho\omega\nu\sigma\iota\alpha$  Gods, die wij ook Ps. 120 vermeld vinden. Er is dus geen sprake van wat de mensch aan God bezweert, maar van wat God aan den mensch zweert en wel dit, dat 't priesterschap van Christus eenwig bestaan zal. Wie nu van God een eed ontraagt en Hem dan nog niet geloofd, maar daarenboven een borg vraagt, die vervalt tot 't diepste der goddeloosheid. De eed is zelfs onder de menschen een einde van alle tegenspraak; hoerel te meer, waar God Almachtig gezworen heeft.

Waar nog bijkomt, dat die borg dan alleen maar gelden zou voor wie daarna leefden, en niet voor de geloovigen van 't O. T.

Hiermede hebben wij dus aangetoond, dat, waar God gezworen heeft, nog een borg te willen hebben, een onzinnige gedachte is.

2de. Hier is sprake van Christus' priesterschap; dat Hij is  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\zeta$ ; en dat het God niet berouwen zal, dat Hij zulk een priester aangesteld heeft. Wat is de taak van een priester? Dat hij goede offeranden brengt. Wanneer zal het God dus niet berouwen, dat Hij Christus tot priester zalfde? Wanneer Christus goede offers brengt; bracht Hij geene offers, dan zou het God wel berouwen. Hoe weet God, dat het Hem niet berouwen zal? Omdat Hij een borg heeft in Christus zelf. Verklaar ik deze woorden uit den context, dan moet het  $\alpha\epsilon\gamma\gamma\omega\zeta$  zijn<sup>u</sup> bij Hem hooren. Wien het niet zal berouwen.

Ik verkoop aan iemand een huis. Een vriend vraagt mij: „hebt gij daar geen berouw over, want gij weet niet of de koper wel betalen zal?“ en nu antwoord ik: „neen, want er is een borg“, dan moet die borg bij mij borg zijn voor den koper, anders heeft mijn antwoord geen zin.

Zoo is het ook hier. God stelt een priester. Vraag: Zal God daarover berouw hebben? Neen. Heeft Hij dan een borg? Ja, in Christus zelf.

In de volgende verzen lezen wij de verrulling van Christus' offerande; duidelijk blijkt ook daaruit, dat niet het borg zijn is bedoeld; bij God voor ons. Inmers de priestertelijke werkzaamheid is om ons te verzwaren met God; bij God voor ons tusschen beide te treden en aldus ons zalig te maken; hetgeen geheel verschillend is van Christus' profetische werkzaamheid, waarbij Hij Gods liefde aan ons openbaart en betuigt.



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Ook blijkt dit uit het „door Hem tot God gaan“; was het een borgstaan bij ons voor God, dan zou het wezen, dat de H. G. nu altijd in onze harten komen kan; maar waar er staat, dat wij toegang hebben tot God door Hem, dan is dit alleen, omdat Hij voor ons borg is bij den Vader.

Er zijn dus 5 zaken, die alle het behoud der oude opvatting eischen:

1. waar God gezwooren heeft, is het daarna nog een borg te eischen.
2. het „het zal Hem niet berouwen“ veronderstelt een borg bij God.
3. het ambt van den ἱερεὺς in onderscheiding met den profet.
4. het ᾠζῆαι als vrucht van het ἔγγειος zijn.
5. het gaan van ons tot God.

En nu de zaak zelve.

1ste. Hoe kon God een verbond sluiten met de uitverkorenen? (volgens de genoemde voorstelling toch was er een verbond der verbossing tusschen Vader en Zoon; en een verbond der genade tusschen God en de uitverkorenen.)

In welken toestand verkeerden dan de uitverkorenen? In een toestand van zonde, dood en ellende? Maar is dan iemand, die dood is in de misdaden, capax om met God een verbond te sluiten?

Bij een verbonds-sluiting in den echten zin moeten twee contracterende partijen zijn, die elk een eigen wil hebben, bewaarn zijn tot verbonds-sluiting en kunnen presteeren, wat zij beloofden. De eisch voor een huwelijk is, dat beide partijen bereigd zijn tot het sluiten van een huwelijk (dat zij een zekeren leeftijd hebben, de ouders hunne toestemming geven enz.). Spreekt men dus van een Genade-verbond, opgericht tusschen God en de uitverkorenen, dan moet men dus voor-erst vragen, of zij in staat waren om een verbond op te richten. Had de zondaar dan een vrijen wil? — Neen; want zijn volutas was serva; het was niet alleen eene wigging tot het kwaad, maar de vijandschap tegen God verterde zijn hart. Was er dan in hem eene mogelijkheid om dien wil te veranderen? Neen; want hij was alle macht kwijt. Was er dan iets te wachten voor de toekomst, wat hij beloven kon? Al evenmin; dus ook niet het oog daarop, kon hij geen verbond aangaan.

Het denkbeeld dus om met de uitverkorenen een verbond te sluiten, die nog zondaren waren, is absurd; er is geen gelegenheid te vinden, wanneer, noch wijze, waarop dit zou geschied zijn.

Ja, maar, zegt men, zoo is dit ook niet bedoeld; het verbond is niet gesloten met de uitverkorenen, die nog zondaren waren, maar met de uitverkorenen, als zoodanig. — Dus met de uitverkorenen, die al wedergeboren zijn? Maar eilieve, is de uitverkorene als wedergeboren beschouwd, dan begint het verbond, voor het nog gesloten is; want de wedergeboorte is de vrucht van het genade-verbond; dus moet het verbond reeds achter de wedergeboorte liggen. Meer nog, wordt iemand de ééne seconde bekeerd en sterft hij de volgende seconde, ontbreekt er dan iets aan zijne zaligheid; heeft hij dan niet alles; ligt dan niet alles besloten in die ééne gave van het genade-verbond? Bovendien stelt men, dat God met iemand, die alreeds bevestigd bekeerd is, een verbond sluit, dan moet de

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

mogelijkheid daarbij gegeven zijn, dat zulk een wedergeborene het verbond niet wil aangaan. En hoe zou dat kunnen?

Borendien, zijn niet alle zegeningen van het Genadeverbond in kiem gegeven in die ééne gave: de wedergeboorte? En hoe zou er nu sprake kunnen zijn zijn van het oprichten van een verbond, wanneer al de voordeelen, die uit dat verbond voortvloeien, reeds vooraf verkregen zijn?

Wanneer ik met iemand een contract wil sluiten, en hij geeft mij het principale voordeel reeds vrijwillig, waartoe zou ik van mijn kant dan nog een federaal verbond wenschen? Poedus wil altijd zeggen, dat twee personen zich onderling verstaan, opdat, indien A iets doet, B ook iets doen zal ten geriere van A (het Do ut des); maar geeft A vrijwillig alles uit de hand, welke ratio zou er dan voor B kunnen bestaan, om nog een contract aan te gaan?

2de. Een verbond kan niet aangegaan worden met aparte individuen. Wanneer twee legers tegenover elkander staan, en een wapenstilstand willen sluiten, dan gaan de 100000 man van 't een leger niet individueel contracteren met de 100000 van 't andere; een verbond komt alleen te pas tusschen twee hoofden, die elk een leger onder zich hebben.

Vandaar zien wij ook bij het Werkverbond, hoe Adam voor zich en zijn geslacht, als hoofd der gansche menscheid, met God een verbond sloot. En evenals, wanneer onze Koning een verbond sluit met de Koningin van Engeland, en ik daar niets van weet, ik toch in allen deele voor dat verbond aansprakelijk ben, en indien, tengevolge van dat verbond, een oorlog ontstaat, ik mee op moet trekken, zoo ook zijn alle nakomelingen van Adam in het Werkverbond begrepen, zelfs al worden zij geboren na de sluiting ervan.

Stel ik, dat een verbond met de uitverkorenen gesloten is, dan krijg ik dus aan de ééne zijde God, aan de andere zijde de bekeerde uitverkorenen, wat geheel ingaat tegen de idee der bondsluiting niet alleen, maar ook in strijd is met den tenure der Schrift. In Rom. 5 wordt duidelijk geleerd, dat Adam in gelijken zin verbondshoofd was als Christus; met nadruk wordt op den voorgrond gesteld, dat, gelijk door ééne misdadig de schuld gekomen is over alle menschen, evenzoo door ééne rechtvaardigheid de genade over alle menschen alie tot dat nieuwe verbond behoorden).

Inmers de zonde van Adam ging uit tot alle menschen, omdat alle menschen onder 't verbond stonden, en evenzoo de genade van Christus gaat over al de leden van zijn verbond, dat zijn de uitverkorenen. Nemen wij de voorstelling van een Genadeverbond met alle geloovigen aan, dan moet dit alles wegrullen; dan staan alle verlost als atomen op zichzelf, en is er van geen verbondshoofd sprake. En dat nu is onverenigbaar met het gelede verlossingsplan en de positie van Christus.

3de. Een verbond kan niet zijn *απολύτως* (al, w, z, eenzijdig); want dat is een groote onzin als te spreken van een onfeilbaren Bijbel, die feilen heeft. Inmers een verbond is er *ipsa re δωδέκατος* gelijk ons Doopformulier zoo terecht opmerkt: *απορριψίς* dat in alle verbonden twee deelen begrepen zijn enz.<sup>4</sup>

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Stel ik het verbond Gods met de uitverkorenen, dan val ik in de handen van 't Arminianisme. Van Gods zijde is dan de belofte: genade en 't eeuwige leeren; van 's menschen zijde: geloof. Maar dan geloof, opgevat als goed werk, in Arminiaanschen zin, als aliquid praestitum ab homine, en niet in den Schriftuurlijken zin, als een donum van God.

Volgens onze Geloofsbelijdenis: „zijne wij in God gehouden, voor de goede werken die wij doen, en niet Hij in ons“; d. w. z. voor elk goed werk, dat wij doen, staan wij bij God te boek als debiteur, als zijnde dank schuldig voor de verleende genade; maar is God nooit debet aan ons.

Laat ik het verbond dus maken met de uitverkorenen, dan drijf ik af in Arminiaanschen zin, want dan is het geloof de conditio, ad quod praestandum est ab eo, quocum compactum feritur. Wel zegt men daartegen, dat het Genadeverbond *πρωτόκλητος* is, maar dan houde men toch op met het spelen met woorden en noeme het geen contract of verbond meer, waarin de mensch dit, God dat doet, maar een verklaring van Gods zijde: „Ik zal U genade en eeuwig leeren geven met het geloof er bij, om deze genadegiften aan te nemen.“

4de. Dan wordt het Verbond gesloten in den tijd. Beweert men namelijk, dat op elk gegeven moment, als iemand wedergeboren is, God met ieder apart een verbond sluit, dan vervalt het eeuwig genadeverbond en wordt tijdelijk (*Mastricht spreekt dan ook feitelijk van een tijdelijk en een eeuwig genadeverbond*). Om al die redenen is er wel oorzaak inspraak te maken op dat met de uitverkorenen gesloten genadeverbond.

Wat is dan de zuivere voorstelling?

Deze: Het Verbond is gesloten met Christus, met den Middelaar van eeuwigheid; niet met den Zoon. De twee partijen zijn: de Vader en de Middelaar, of nog zuiverder: de drieëenige God en de Middelaar; en wel die Middelaar aangemerkt als 't hoofd van 't lichaam, als 't hoofd der uitverkorenen, zoolat de uitverkorenen voorkomen als 't Zaad van den Middelaar; en gelijk alle menschen voortgekomen zijn uit de ledenen van Adam, zoo ook de gehele gemeente uit de ledenen van Christus, I Cor. 12 : 12. Christus is de eenheid van 't *ῥῶμα*.

Wij moeten ons deze zaak dus alzoo denken:

1ste. Christus ging het verbond aan als *ἡγεμὴν τοῦ ῥώματος*, ja als 't *ῥῶμα* zelf zijnde. Dan vervalt het eerste bezwaar; het verbond is dan niet gesloten met een machteloos zondaar, maar met iemand, die bevoegd was het verbond te sluiten.

2de. Het geschiedde niet met elk individu apart, maar eenmaal voor allen door éénen, die bevoegd was namens allen op te treden.

3de. Het verbond is niet *πρωτόκλητος*, maar *δευτέκλητος*, want het is gesloten op conditiën, die wel terleige voldaan moesten worden, en waarvan Christus voldaan heeft in actieven en passieven zin.

4de. Het is niet in den tijd en herhaaldelijk, maar eenmaal in de eeuwigheid gesloten en dus een eeuwig verbond.

Intusschen is tegen deze voorstelling een overwegend bezwaar, wat aenleiding

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

gaf tot de voorstelling van een breeledig verbond. Nl. in het genadeverbond wordt gegeven: genade en eeuwige leren. Maar dit kon niet aan Christus gegeven worden; hij was niet Genadebedürftig. De genadegift kon dus door Hem niet aangenomen worden.

Ons antwoord hierop is:

Christus treedt hier niet op voor zijn eigen persoon, maar als Middelaar en als zoodanig voor een uit Hem te verwekken geestelijk zaad, en dat verbond is door Hem dus niet gesloten voor zichzelf, maar ten behoeve van dit geestelijk zaad.

Het is hiermee als met een ouden vader, die kort voor zijn dood een verbond met iemand sluit, zoodat de gestipuleerde voorwaarden niet hem maar zijn kinderen ten goede komen.

In het Oosten is iets dergelijks bij de huwelijksluiting zeer gewoon; een vader sluit daar een verbond met iemand ten behoeve van zijne dochter, maar ontrengt hij nu de voorwaarde, d. i. den man, dan houdt hij dien niet voor zichzelf, maar geeft hem aan zijne dochter ten echtgenoot. Zoo ook stipuleerde de Middelaar in het Verbond genade en leren niet voor zichzelf, maar voor zijn geestelijk zaad.

Intusschen, waar de Middelaar van het Genadeverbond nu optreedt om te stipuleren voor zijne kinderen, daar moet Hij die kinderen eerst hebben. En hoe komt Hij aan die kinderen? Die heeft Hij van zichzelf niet, die moet Hij ontrangen; en Hij kan ze alleen ontrangen van den Vader. Daarom zegt Christus: „Uit degenen, die Gij Mij gegeven hebt, heb Ik niemand verloren“, en wederom: „De Vader, die ze Mij gegeven heeft, is sterker dan hij, en niemand kan ze rukken uit de hand mijns Vaders.“

Om zijne kinderen te kunnen bezitten, moest Hij ze eerst ontrangen, en die kinderen te ontrangen, is een bating van zijn zijde, waar tegenover staat, dat Hij de gerechtigheid Gods, die gekrenkt was, volkomen genoeg belooft te doen en ongeschonden aan den Vader te hergeven.

De zaak staat dus als volgt:

In het Genadeverbond hebben we een Verbondskoofd, die het verbond sluit uitsluitend ten behoeve van zijn geestelijk zaad; maar die, om dit geestelijk zaad te verwerven, zelf te presteeren heeft den arbeid ter verzoening. Zoo verwerft Hij voor de zijnen genade en eeuwige zaligheid, en voor zichzelf een naam, die boven allen naam is en het Koninkrijk Hem van den Vader gegeven.

Wat is nu de verhouding daarmede ontstaan voor de nitverkorenen?

Dit, dat de nitverkorenen krijgen van den Middelaar een Testament, geen Verbond. Het onderscheid tusschen deze beide is, dat een Testament het ons geeft, zonder dat we eenige conditie te vervullen hebben; alleen mochten wij aantoonen, dat wij erfgenamen zijn. Erfgenamen wordt men door geboorte, terwijl een verbond uit den wil geboren wordt en contractueel is.

Alle genadetoekening is testamentair; cloeit voort uit één en niet uit twee willen; wordt verkregen door de geboorte en niet door het vervullen van eischen. Als men de geboorte heeft, heeft men recht op de erfenis.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Christus verrieff door zijn sterren en oneindigen schat aan heiligmaking, rechtvaardigmaking enz. Testamentair beschikt hij die aan alle kinderen Gods; en deze hebben dus niets te bewijzen dan hunne geboorte om er recht op te hebben. En deze geboorte hebben zij niet uit zich zelven, maar uit den Vader. „Gij zijt uit God geboren.“

Die testamentaire beschikking is tweërlei; anders onder het Oude dan onder het Nieuwe Verbond; het is daarom ook juist er van te spreken van het Oude en het Nieuwe Testament, dan van het Oude en Nieuwe Verbond; want er is slechts één Verbond, maar tweërlei testamentaire beschikking; het eene, dat de Middelaar de genade beschikt onder de wraak van de wet en de ceremoniën; het tweede, dat de Middelaar de genade beschikt in de verredling aan de kinderen Gods, die nu zijn sterren komen zonden.

Nog resten ons twee vragen:

In het Doopsformulier lezen wij: „Daarom worden wij gedoopt in den Naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes. Want als we gedoopt worden in den naam des Vaders, zoo betuigt en verzegelt ons God de Vader enz. — of te onzen beste keeren wil.“ En „Ten derde, overmits dat in alle verbonden. . . dat wij een eeuwig verbond der genade met God hebben.“

En in het formulier van het Arondmaal: „En vriendelijk, met zijnen dood en bloedstorting dat Nieuwe en eeuwige Testament, het Verbond der genade en der verzoening besloten, als Hij zeide: „Het is volbracht.“ En opdat wij rastelijk zonden gelooven, dat wij tot dit Genaderverbond behooren, nam de Heere Jezus in zijn laatste Arondmaal dat brood, dankte, brak het, en gaf het zijnen jongeren en sprak: Neemt, eet, dat is mijn lichaam, hetwelk voor u gegeven wordt. Doet dat tot mijne gedachtenisse. Desgelijks na het Arondmaal nam Hij den drinkbeker, zeide dank, en sprak: Drinkt allen daaruit; deze beker is het Nieuwe Testament in mijnen bloede, hetwelk voor u en voor vele vergoten wordt, tot vergering der zonden.“

Vergelijkt men deze passages met hetgeen wij hierboven zeiden, dan zou er licht eene verwarring van denkbeelden kunnen ontstaan; evenzeer wanneer men leest de Inleiding van de Statenvertaling op het Nieuwe Testament, waarin een kort overzicht van de leer der Verbonden gegeven wordt.

De zaak is deze:

Sluit God een Verbond met den Middelaar, dan is dit met het Hoofd en zijn zaad, dus ook met de uitverkorenen. Het Verbond is dus niet alleen met den Zoon gesloten, maar met alle kinderen Gods. Het is hiernede eenmaal bij Abraham; toen God een verbond sloot met hem, gold dit tevens voor Israël; en dit is zoo sterk, dat in de Schrift herhaaldelijk de uitdrukking voorkomt: „het verbond uwer vaderen“, hoewel het slechts met één vader gesloten was.

Zoo ook zegt het Doopsformulier, dat God met ons persoonlijk een verbond sluit; wie zich n.l. aandient als het geestelijk zaad van Christus, heeft een verbond met God gesloten en heeft dan ook recht op de zegelen des Verbonds. Het formulier ziet in de kinderen, die ten doop geheeren worden, niets anders dan

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

het geestelijk zaad van Christus, dan barmhertigen, en in die qualiteit ontvingen zij den Doop.

Ten tweede: waar het genaderverbond qua talis gesloten is met de geloovigen, daar loopen verbond en testament dooreen en kunnen dus met elkaar verwisseld worden, gelijk in het Arondnitsformulier geschiedt. In het testament, dat werken goed, worden de genadegeaven van het Verbond met zekerheid den geloovigen beloofd en geschonken.

Ten derde: daar in elk verbond twee deelen begrepen zijn, moet God van zijne uitverkorenen ten heiligen wandel en Hem toegewijd leren hebben en hiervan is de Middelaar de Borg, die door den Heiligen Geest zijne geloovigen aldus bewerkt, dat zij in de goede werken wandelen. Cf. Eph. 2 : 10.

De woorden in het Doopsformulier moeten dus niet opperat, alsof wij elk individueel een verbond met God gesloten hebben, maar altijd in den zin van: wij in onzen generaal. Wanneer een leger overwonnen heft, dan is het niet elke soldaat afzonderlijk, die overwon; maar het geheele leger in en door den generaal, die hen ten zegepraal roerde.

Resumerende krijgen wij dus de volgende vier gronden, waarom de voorstelling van een breede verbond, gesloten met de uitverkorenen individueel, niet mag toegelaten:

1<sup>ste</sup> omdat het dan met zondaars gesloten zou zijn, die niet Bundesfähig waren; zij konden niets presteeren en dus ook niets beloven.

2<sup>de</sup> omdat het dan zou gesloten zijn eum singulari electis en niet met het Verbondshoofd; terwijl juist de aard van een verbond en het schriftuurlijk gebruik vorderen, dat het gesloten worde met een Verbondshoofd, Adam tegenover Christus.

3<sup>de</sup> omdat men dan het geloof in Arminiauschen zin zou moeten opratten als een te presteeren werk.

4<sup>de</sup> omdat het dan niet een eeuwig maar een tijdelijk verbond zou wezen, wat strijdt met de H. S.

Hodje daarentegen beweert, dat het gesloten is niet de uitverkorenen, maar onder Christus, dat wil zeggen: Hodje houdt in schijn twee verbonden bij, maar leert inderdaad één verbond. Wanneer de Koningin van Engeland een verbond sluit met de Nederlanders onder hun Hoofd, dan doet zij dit niet met de Nederlanders elk apart, maar met den Koning en in hem met ons. Het verbond van God niet de electi in coram capite Christo is dus één verbond. —

De samenhang tusschen het Werkverbond en het Genadeverbond.

Velen gaan in dit opzicht feil en dikwijls hoort men zelfs van den prekestool de voorstelling, dat eerst het Werkverbond er geweest was en daarna het Genadeverbond gekomen is. Zulk eene gedachte nu mag niet opkomen bij een gereformeerde, want zij anthropomorphiseert God den Heere; zij doet het voorkomen alsof God de wereld buiten zich loopen liet, en nu eens tusschen beide komt om, wat de mensch in wanorde bracht, weer in orde te brengen.

En die voorstelling is ongodsdienstig, onerbiedig en dus ongereformeerd. Wij mogen zoo niet met Gods ere spelen. Wij zullen Hem God laten. Hij is de

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Onveranderlijke, Eeuwige, Almachtige, Alwetende en wij hebben er ons dus voor te wachten, dat wij iets in Hem zouden brengen, dat tegen die eigenschappen strijden zou. God heeft niet nu eens dezen weg ter zaligheid, dan weder dien weg rustgesteld; Hij is onveranderlijk en van eeuwigheid waren Hem zijne raadslagen bekend.

Daarom moet het verband tusschen beide Verbonden aangetoond. Het Werkverbond is volstrekt niet weg, want dan had Christus de satisfactio activa niet te leveren gehad. Christus plaatste zich juist onder het Werkverbond en heeft door zijne obedientia activa en passiva genade voor zijne uitverkorenen verworven. Het Werkverbond gaat niet weg, want de voorstelling is ongerijmd, dat God nu het eene en dan weder het andere verbond nemen zou. Het Werkverbond gaat nog steeds door en is vervuld geworden voor alle electi door Christus. Hij is gekomen niet om de Wet en de Profeten te ontbinden, maar om die te vervullen. Het genadeverbond is niet bij of over het Werkverbond heen gekomen, maar van eeuwigheid in Gods raad castgesteld. Het genadeverbond lag er, vóór het Werkverbond nog aan de menschen bekend gemaakt was en zij het verbroken konden. En waar het Werkverbond verbroken wordt en de mensch valt, daar wordt hij opgerangen door den dieperen grond van 't Genadeverbond; dat zijn, wat de Schrift noemt: „de eeuwige armen der ontferming.”

Nu is het wel waar, dat het Genadeverbond eerst langzamerhand openbaar wordt, dat er een opeenvolging in valt waar te nemen; maar dit is zoo ook bij het Werkverbond. Het Werkverbond, gesloten in het Paradijs, wordt eerst volkomen geopenbaard op Sinaï en is vandaar steeds voller doorgegaan, totdat het ten volste op Christus neerkomt. Zoo ook is het Genadeverbond begonnen geopenbaard te worden in het Paradijs (ofschoon wat de kiem betreft volkomen) en is steeds meer en meer uitgewerkt naar de behoefte der menschheid.

Vandaar dat de voorstelling van Coccejus, alsof de weg ter zaligheid voor de menschen onder het Oude verbond anders geweest was dan voor ons onder het Nieuwe verbond, door elk gereformeerde moet verworpen worden.

De fout van Coccejus is, dat hij de zaak van den zondaar voor God niet gelijk laat voor alle menschen, nu eens zoo, dan weder zus stelt naar gelang van elke nieuwe periode. Terwijl het juist de heerlijkheid van God is, dat Hij voor elken zondaar, voor Adam in het Paradijs en de menschen van heden, voor den koning op zijn troon en den bedelaar in zijn hut, slechts één weg ter behoudenis heeft, dat is het geloof in den Middelaar.

### HET VOORBESTAAN VAN CHRISTUS.

Men is geneen te spreken van een voorbestaan van Christus, en vele jaren lang hebben de Groningers, de Supranaturalisten en de Modernen daarover strijd gevoerd. Men redeneerde dan aldus: „Christus is gekomen bij de kribbe;

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

er zijn echter teksten die van Christus spreken voor zijne menschevording, dus is het uitgemaakt, dat Christus een voorbestaan had.<sup>a</sup>

Deze quaestie is schijnbaar interessant, maar werd oisif opgerat; het gaf niets, men deed er niets mee. Zij kan een strijd worden voor de Arianen, die Christus' Godheid ontkennen willen en Hem toch voorstellen als een buitengewoon mensch, om aan te toonen, dat Hij iets had, wat geen mensch bezat en dus bovenmenschelijk was.

Maar wij, die belijden, dat Christus is de Immanuel, God geopenbaard in het vleesch, hebben aan deze quaestie, aldus opgerat, niets; voor ons ligt in zijne Godheid reeds de virtus aeternitatis opgesloten. En al deze beproeven geren ons niets, want zij sluiten wel een voorbestaan, maar geen eeuwigheid in, terwijl reeds uit het feit, dat Christus God wordt genoemd, volgt dat Christus eeuwig was.

De Supranaturalisten en Groningers concludeeren uit dat voorbestaan tot 't wezen van Christus, en dat is onzin. Want is Christus eenmaal God, dan volgt niet uit de qualiteit het wezen, maar uit het wezen de qualiteit. Niet omdat Hij eeuwig is, is Hij God, maar omdat Hij God is, is Hij eeuwig.

Maar in welken zin heeft het voorbestaan van Christus dan wel beteekenis? Waarbij moeten wij zijn voorafbestaan uit de H. S. aantoonen?

Niet wanneer wij over Hem spreken als den tweeden persoon in de H. Drie-eenheid, maar als Middelaar. De Zone Gods is niet pas bij Bethlehem de Messias geworden, maar Hij was het van eeuwigheid af. Hij werd niet Zaligmaker, Koning en Hoofd zijner Kerke in den loop der eeuwen, maar was het vóór den loop der eeuwen, en liet uit zijn zijne van den Messias den loop der eeuwen voortkomen.

Heb ik dit ingezien, dan wordt mijn blik op de geschiedenis geheel anders, dan is Christus' komen niet een tusschenbeide treden tusschen Israël en het Nieuwe Testament, maar dan ligt Hij reeds verre achter Israël en is alle rijkdom van openbaring in Israël's geschiedenis uit Hem.

Dan is de Openbaring, dat Hij eerst half komt in de wereld; dan altijd voller en voller, tot Hij eindelijk gezien wordt in het vleesch en duurt deze Openbaring voort tot eens alle vleesch Hem zien zal.

Zoo is er voor de gehele geschiedenis slechts één doel, „Het komen van Christus Jezus.“ Daarom is het bidden der Kerke: „Kom Heere Jezus, ja kom haastelijk“, waarmede niet bedoeld is een komen tot ons, om ons te verheerlijken, maar: „laat Uv komen, begonnen in het Paradijs en dat steeds doorgaat, tot Gij in volkomen heerlijkheid verschijnen zult, zich verhaasten.“ Dus niet mechanisch als een Deus ex machina. De bruid wenscht niet af te breken het werk van den heid; maar zij smacht er naar Hem te zien komen in zijne volkomenheid, zoodat alle vleesch Hem zien zal.

Het is hiermede, als met een schepje, dat heid uit de verte nadert; eerst is het een klein stijpje en zien wij alleen het witte zeil, toch is het schepje er reeds in zijn geheel, maar wij kunnen het nog niet onderscheiden. Maar het komt al nader en nader, het wordt steeds meer zichtbaar; men kan reeds zien welk



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

pinkje het is, en aan wien het toebehoort. Doch de zon gaat onder; de nacht valt in; men ziet niets meer, maar weet, dat als morgen de zon opgaat het volkomen zichtbaar zal zijn.

Zoo ook met Christus. Hij dormt aan den horizon op; in 't Paradijs als een stip; in Israël neemt Hij reeds zekere vormen aan; bij de ἐρασμοῖς verschijnt Hij eindelijk op aarde; Israël kan zien wie het is, maar daarop daalt de nacht; Christus is opgegaan ten hemel; maar ook in dien nacht gaat het proces door; Christus komt al nader en nader. En als nu de dag der dagen, de jongste dag komt, als 't weer dageraad wordt, dan is Christus geheel bij ons, staat Hij voor ons ten roeten uit.

Gelijk nu de visschersvrouw, als zij hoort dat het schepje van haar man in aantocht is, de bede in haar hart heeft, dat het schip in dien nacht al nader kome; zoo ook bidt de Bruid van Christus steeds: „Ja kom Herre Jezus, kom haastelijk.“

Door deze beschouwing valt op eens het gereformeerde karakter over de geschiedenis van Israël en de geheele Wereldgeschiedenis; zij is nu niet langer een atomistische wilsuiting van menschen, maar het déroulement van de חֵיק יְהוָה.

Wat de menschen wroden en gisten, God lacht er om en roept hen uit zijnen hemel toe, dat Hij toch voortdurend Zijn Messias aubrengt in de wereld en steeds volkomener komen laat. In dien zin moeten wij Psalm 2 verstaan. De dichter stelt aan de ééne zijde niet een zekeren opstand, op een bepaald moment uitgebroken, maar de geheele historie der heidenen als ééne groote poging om aan dit besluit van God te ontkomen en zelf ééne historie te maken; en aan de andere zijde, tegenover die wilsuiting van het menschelijk geslacht (gesubsommeerd in hunne koningen) den Raad Gods. Nu zeggen de Heidenen: „Laat ons hunne banden verscheuren en hunne touwen van ons werpen“; dat wil niet zeggen, gelijk men gewoonlijk verklaart: Laat ons Gods gebod op zij zetten, maar: laat ons ingaan tegen Zijne praedestinitie. Maar in den hemel is er één, die rustig zit en lacht met hen, en die nu spreekt (dat is, Hij maakt de geschiedenis, gelijk Hij ze in Zijn raad besloten had in Zijn toorn en ze zal bestraffen in Zijne grimmigheid. En wat spreekt God? „Al Ue wroden helpt niets, want Ik heb mijn Messias gezalfd, en al wat gebeurt in de geschiedenis, is; dat mijn Messias komt!“ (De vertaling: Ik toch heb mijnen Koning enz. is minder juist.)

En nu wordt in vers 7 terstond van die praedestinitie gesproken: „Ik zal een het besluit verhalen.“ ספר is minder „verhalen“ dan wel „geschiedenis maken“, hier dus „het geheel komen in de wereld van den Messias“; dat is het vertolken van Gods raad, אֲסַפְּרָה אֵל חֵיק is de doorgaande arbeid van

den Christus tot den jongsten dag toe. Daarom heet het in vers 8: „Eisch mij en Ik zal U de heidenen tot een erfdeel geeven en de einden der aarde tot Uwe bezitting.“ Laat de volkeren zich tegen U verzetten, toch zal tot den einde toe de geschiedenis altijd wezen het déroulement van wat in den Raad Gods aan Christus is toegezegd. Deswege wordt aan die volkeren toegeroepen: „Geeft het

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

op, kust den Zoon<sup>2</sup>; dit is niet de kus der liefde, maar de erekust. „Verzoent U met de gedachte dat Christus komt en gij zult erede hebben.“

Dat nu, dat God altijd wijst in de Schrift op den horizon van de eeuwigheid en het stippje, dat steeds naderkomt, val dat goed en gij begrijpt alles van 't voorbestaan van Christus. Waar Christus aan den horizon (dat is wat de Schrift noemt *ἐρ ἀρχῆς, כְּרֵאשִׁית*) komt, is Hij reeds in zijn geheel, al zien wij

Hem slechts als een stippje; wat wij doen, is niets dan zien, dat Hij nader komt.

Micha 5 : 1 staat hetzelfde, men ziet Hem wel opkomen uit *Éfraïm*, maar zijn wortel strekt zich uit tot de *קָדָם*, waar alle waarnemingsvermogen ophoudt en in de dagen der eeuwigheid (dat is het *ἐρ ἀρχῆς*) liggen zijn uitgangen verborgen.

Zoo ook Jesaja 9 : 5. Hier is sprake van den Messias, niet van den Zoon Gods; en deze nu wordt gezegd te zijn de vader der eeuwigheid, d. w. z. Hij vervult niet alleen een rol in de Schepping, maar Hij ligt daarachter, waar de *עַתָּה* begint (dat is de geschiedenis tot aan den horizon toe), en laat die uit zich zelf voortkomen.

Diezelfde gedachte moeten wij ook in den Proloog van Johannes' Evangelie vinden, anders heeft zij geen zin.

Johannes geeft hier geen onderricht om aan te toonen, dat de Zoon God was, maar hij nennt een punt in de geschiedenis: tot zoverre gaat de *עַתָּה* en daarachter ligt de *קָדָם* de *עוֹלָם*; en hoeverre wij nu teruggaan in die *עַתָּה*, altijd vinden wij den *Μεσσίας*, d. i. den Messias; anders zou er niet kunnen staan: *τοὺς τὸν Θεόν*; want het gaat hier niet om de eeuwigheid van den tweeden persoon uit de Drieënhed, maar over het voorbestaan van den Messias. En dat Johannes nu zegt, dat die *Μεσσίας* was *ἐρ ἀρχῆς τοὺς τὸν Θεόν*, wil zeggen, dat de tweede persoon van eeuwigheid de Messiasqualiteit aan zich had.

En om dat nu uit te denken, dat de gehele geschiedenis uit Hem voortkoom, zegt Johannes *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*; *αὐτίκα* is niet alleen al het geschapene, al de schepjes, planten, dieren en menschen, maar ook alles, wat er gebeurd is; al wat leeft is alleen door en uit Hem; daarom is Hij de historie, het leren der menscheit (in hetzede was het leren en het leven was het licht der menschen).

Maar door de zonde is dat licht onzichtbaar geworden; de mensch ziet het niet meer. Maar daar komt eene openbaring om dat licht uit te roepen, van dat licht te getuigen: *Ἰωαννης ἐξέτετο ἐκ μαρτυρίας, ἀπὸ τοῦ φωτός*. Zou is Hij gekomen *ἐκ τῆς ἰδίας*, maar de *ἰδίαι*, dit zijn zijne liifhabbers, hebben Hem niet gehad. Daarom is Hij niet alleen gekomen als *ζῶν*, en *φῶς* en *μαρτυρία*, maar is Hij ook eindelijk *αἰὼς* geworden en heeft onder ons getoond (*ἐώρακωμεν*). Nu is Israël en de gehele wereld niets dan een *σκήνη*, voor Christus geworden. De wereld was een *σκήνη*, een tent, die alleen vervuld kon worden door Christus;

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

zij was het onbrekenlijke, terwijl Hij is de bestaande, uit wien alles komt.

En die Λογος had reeds van den horizon af de δοξα, die Hij bezat bij den Vader; maar uit de verte konden wij haar niet zien; toen zij dichterbij kwam, konden wij er naar gluren, spieeren; maar nu de Λογος vleesch geworden is ἐθιβάσθη τῆρ δοξῆρ αἰρού; een δοξα die Hij reeds van den oorsprong af had. En deze δοξα was een δοξα πορογρού; als van den eerst en eeniggeborene van den Vader. En die Λογος was niet een mensch, die tot de waarheid en de genade moest opklimmen, maar die ze persoonlijk in zich droeg.

En wat is nu dat μαρτύριον van Johannes?

Die nu mij komt, is voor mij geworden οτι λεότος πορ ἴρ. Er staat niet πορογρού; want dat zou hijr, van zijñ vader waar zijn), maar λεότος, en in dat πορογ; ligt het absolute, de kern waarnit alles voortkomt. Ηγογρού; is de tak ten opzichte van de vrucht, πορογ; de rinkel, waarnit de gehele boom oprijdt.

En in de 2de plaats (vers 16) dat in Christus de gehele historie inzit; in Hem is het ἀλγούμα en daarnit derolceert als een stroom de geschiedenis.

En nu zegt de Apostel, dat in die eenige diepte aan den horizon bij God nooit iemand geweest is, geen profet noch ziener, want zij hebben allen genomen uit Christus χρού; ἀρτί χρού; maar de enige die geweest is εἰς τού ζόλτορ τού παρού; die heeft een groot werk gedaan; en dat is wat Ps. 2 zegt: „Ik zal u van 't besluit verhalen“ en hier genomen wordt ηἰξήγγυσατο γάρ τού τούξου“. Hij heeft alle schallen uit het raadsbesluit Gods „verhaald“ door ze successieerlijk in het leren in te brengen.

Deze gehele proloog dient dus niet om het voorbestaan van Christus als Gods Zoon te bewijzen, want dat ware onzin, maar wil dit leeren, dat de Messias een voorbestaan heeft, en dat de geschiedenis van Israël, van de Kerk, van het leren van elk kind van God en van de hele wereld slechts één doel heeft, n.l. dat de Messias meer en meer uitkome in zijñ δοξα, totdat Hij eindelijk in volkomenheid voor aller oog zich vertoonen zal.

Dat Christus in de Openbaring herhaaldelijk genoemd wordt de „wordel Davids“ en niet David de wordel des Heeren is zeer opmerkkelijk. In gelijken zin, n.l. van een volken dat Christus er was van den aanbeginne en het er op aan kwam Hem te zien, moeden wij ook Gen. 49 : 8 opratten. Het stervend oog van Jakob zoekt den Christus, zijñ oudste zonen zijn reeds voorbij gegaan; maar nu Juda komt ziet hij de lijn, die rechtstreeks leidt van Christus naar Juda en van Juda naar Christus; daarom zegt hij: Juda, gij zijt het!

Hetzelfde geldt ook van Bileam's woorden Num. 24 : 17. Ook hier is sprake van een „Hem“, een ongenoemden, van wien men roelt dat Hij er is, met wien men in contact staat, maar van verre, niet van nabij. Jesaja 49 : 8; hier wordt gezegd: „Ik heb Hem gegeven tot een verbond“; die persoon is dus niet het product van het verbond, maar het verbond zelf, waaronder Israël geëfel heeft.

In dien zin spreekt Christus zelf van de δοξα, die Hij bij God den Vader had, Joh. 17 : 5, 24. De Zoon spreekt hier niet van de Majesteit, die Hij als

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tweede persoon der Drieënhed had; want die majesteit kan Hij als God nooit afleggen, noch overgeren aan zijne uitrekerken. Maar hier wordt niets anders bedoeld, dan de *δοξα*, waarran Joh. 1 : 14 zegt, dat wij haar *εθεασαμεθα*: het is de *δοξα*, die in de Messiasaardigheid van eenigheid aan den Zoon gegere is; die in het besluit lag; die Christus heeft afgelegd, toen Hij op aarde verscheen; die de Apostelen hebben gezien, ja gelast met hunne handen, 1 Joh. 1 : 1 rr. — 1 Petri 1 : 20 staat van den Christus d. i. van den Messias want de 2<sup>de</sup> persoon uit de Drieënhed heeft geen *αιων*, dat Hij is roegekend voor de grondlegging der wereld.

Nu Rom. 16 : 26 opstaande, begrijpen wij, hoe de Apostel hier dezelfde gedachte overgeeft, al is het niet met zoovele woorden. Er is hier sprake van een *μυστηριον* dat altijd verborgen is geweest, maar thans gopenbaard is; en dit *μυστηριον* heeft hij Paulus steeds twee zijden; 1<sup>o</sup> ophaffing van 't particularisme. Israël was nooit einddoel maar middel; de bechting, waardoor het heil voor alle volkeren uitstroomen zou (*αις αιαις τα εθνη γνωσθησονται*):

2<sup>o</sup> dat Israël gesubsaneerd is in Christus en in Hem *γενεσθησιν*.

Zoo opgevat voelt men, dat deze leer de doodsteek is voor 't Chiliasme, voelt men waarom onze vakeren zulk een afschuur hadden van het Chiliasme en hoe het alleen uit de verkeerde opvoeding en de neiging van het Reël te verklaren is, dat een overigens zoo nitnemend man als Da Costa aan deze voorstelling hangen bleef. De fout van het Chiliasme is, dat het Israël niet kwijt kan worden en nog altijd waer een Jodenrijk wil. Het vergeet, dat Israël een phase was. (gaverne erkennen wij de eenrige betekenis van Israël, gelijk ook uit de Openb. blijkt, waar gezegd wordt, dat Israël hierboren een *αερα* plaats onder de volkeren krijgen zal) en houdt er een voorstelling op na, alsof Israël nu wel loevdilig nitien was gevallen en verstrooid onder de Heidenen; maar dat eens in de volheid der tijden waer een joodsch koninkrijk zal worden opgericht, waarran Christus als joodsch vorst aan het hoofd zal staan. En toch is dit de duidelijke weerspreking van de betekenis, die de Schrift aan Christus' komst hecht; Christus was het Verbond, Israël de uitstraling; en waer Christus dus zelf verschijnt, moet Israël wegvallen. De volkeren mochten thans opzien naar Hem, uit wien Israël was en gaweest is. Wel zide Christus, dat het beginsel, wat in Hem was, uit Israël moest geboren worden waaron ook de naam Jezus), maar Hij draagt ook den naam Christus; Hij is ook voor de Heidenen. En evenals de schaduw wegvallt, waer de persoon zelf komt, zoo valt ook Israël weg, als de Christus verschijnt. Daarom mochten wij zorgen, dat wij het Christendom niet gaan „Judaïsieren“. De Schotsche Kerk te Amsterdam, die, ofschoon zij tot een harer eaders Dr. Schwarz had, ook op deze Chiliasische doolpaden verliep, werpt zich thans in de handen der Ethischen, omdat deze voor de Chiliasische dreeperijen een plaats openluden, en stoot de gereformeerde broederen af. Ziedaar de resultaten van dit drijven!

De kwestie van 't Chiliasme grijpt diep in 't wesen der zaken; wie het Chiliasme drijft, verwerpt den Raad Gods en miskent Israëls verhouding tot den

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Christus; Christus is er niet om Israël, maar Israël om den Koning. En het eigenlijke volk van dien Koning is niet het joodsche Israël, maar het ware Israël der geloovigen.

Dit alles nu leert den sleutel voor de verhouding, waarin deze tijd staat tot den toekomstige; de עוֹלָם הַהוּא en de עוֹלָם הַבָּא zijn reuereu gescheiden, omdat het komen van Christus nog niet afgehoopen is. Maar wij moeten dit niet opratten in dien zin als was alles klaar, behalve het ene bedrijf van Jezus' wederkomst op de wolken. Maar erenals eeuwen lang na den dood van Mithraci de bijzondere openbaring zureg, ofschoon Gods werk daarom toch doorging tot de komst van Christus — de gewone voorstelling, als ware er gedurende die 4 eeuwen een stilstand in Gods werk, is onwaar; de stroom der openbaring ging door, maar onder den grond, en kwam eerst weer bij Bethlehem boven den grond — zoo is ook nu de bijzondere openbaring zeker uit; maar daarom is er nog geen vacantie, geen sluiting van de firma; in tegendeel de zaken gaan door, maar onder een ander karakter; en wat dezen tijd besluiten zal is als het stille komen van Jezus onder zijn volk volbracht zal zijn. Jezus is nog steeds bezig te bekeeren en daardoor den Raad Gods te verrullen; en zal daarmede doorgaan tot Hem eens de einden der aarde toebehooren. En dan zal 't zijn de parousie des Heeren met 't εἰρηάτο der Openbaring uitgeroepen!

Dit tweede werk van Christus nu is bij de Opstanding begonnen. Christus komt van het Paradijs af, opdat Hij de werken des duivels zou ontbinden. Op de aarde is schier alles een werk van den duivel; daarom erkende Christus den Satan als overste der wereld. Waar Christus dus kwam om den Satan te verbrjzelen, moest erne botsing ontstaan, en die vond haar solutie in de Opstanding. Tot op het Kruis schijnt Satan de werken van Christus te ontbinden, behalve in Israël; maar — en dat is de groote betekenis van de Opstanding — met de Opstanding behaalt Christus de eerste overwinning van Satan — daarom heet Christus ook de eerstgeborene uit de dooden, Col. 1 : 18 — en die nieuwe phase gaat nu door tot op de parousie.

Christus' verhouding tot Israël moeten wij ons derhalve als volgt denken: Een wolk trekt voor de zon en daardoor valt haar schaduw als een donker beeld op het veld; die schaduw is op zichzelf niets; maar bestaat alleen momenteel door de wolk. Zoo is ook Israël niets in zichzelf, maar Christus, die boven was voor zijne vleeschwording, liet zijn schaduw op Israël vallen en dat maakte Israël tot Israël. De Apostel Paulus gaat zelfs zover, van in 1 Cor. 10 : 4 deze wet eenigszins wonderlijke uitdrukking te bezigen; „de steenrots was Christus“. Wat men echter, dat Christus de fontein was voor Israël van alles, wat Israël tot Israël maakte, het erinnerde van de heideneu, dan kan ook dit gezegd worden. Zoo is Christus ook de Chokma, die het heele leven van Israël draagt en onderhoudt; de Angelus die Israël beschermt, beaurend is in zijne beaurendheden, voor Israël strijdt en het verzorgt. Hij is in één woord het εἰρηάτο, dat is de bron, de steenrots, waaruit Israël en al wat is voortkomt.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Eindelijk wordt Christus met Israël geheel geïdentificeerd in Hossa 11 : 1.

Ten tweede merken wij op, dat waar Christus alzoo, in de realiteit van zijn persoon en ambt, de berief, het ἀληθωσα, het leren van Israël is, Hij als de eenige staat en alles uit Hem vloeit; dat het daar duidelijk is, dat Hij ook is voor 't bewustzijn, wat Hij is voor het leren. En het leren in het bewustzijn overgebracht is de ἀληθωσα. Het leren gaat; maar spiegelt het zich af in het bewustzijn, dan is het een denkbeeld, niet een ambt. Daarom is de reflex van zijn leren in ons bewustzijn niet meer de Messias maar de ἀληθωσα. Daarom zegt Christus: „Ik ben de weg, de waarheid en het leren<sup>o</sup>, een gedachte, die vooral bij Johannes telkens terugkeert, maar ook wel elders gevonden wordt, b.v. Col. 2 : 3; 1 Cor. 1 : 30; Jes. 11 : 2; terwijl Joh. 1 : 17 duidelijk staat, dat de ἀληθωσα der dingen ligt in Christus, terwijl het ἔζητωσα van vers 18 dezelfde gedachte uitdrukt.

Is de Christus de realiteit van 't leren des heils, dan is Hij ook de waarheid des heils en moet ook in Hem de ἀληθωσα in dit opzicht liggen. Daarom is het zoo dom, wat de mannen van het Réveil en vooral de Ethischen zeggen: „de dogma's komen er niet op aan, maar het leren van Christus moeten wij hebben<sup>o</sup>. Natuurlijk is dit volkomen waar; als wij Christus' leren hebben, hebben wij genoege; maar hun fout zit juist daarin, dat zij meenen het leren te kunnen hebben zonder ἀληθωσα en dat kan niet.

Men kan een groot man in bewusteloozen toestand wel verruoren en dan zeggen: „nu heb ik hem<sup>o</sup>; maar dit is zoo niet; men heeft hem niet. Maar hoor hem spreken van verre, zonder hem zelfs te zien en gij hebt hem.

Zoo is het ook hier. Neemt gij den Christus en laat gij de ἀληθωσα rusten, dan vervalt gij in dezelfde fout, waarin Prof. Gunning c. s. omtrent de Schrift verrieden, n.l. dat gij niet vraagt naar wat Christus van zich zelf getuigd heeft en zijne Apostelen omtrent Hem, maar daarvoor in de plaats stelt, wat gij zelf omtrent den Christus meent; dat gij dan niet van doxωσα weten wilt, maar uw eigen ωρεδορωσζ γνωσζ, waart Paulus zoozeer tegen waarschuwt, hooger stelt dan het waarachtig getuigenis van Christus zelf. Vandaar dat het Dr. Kohlbrugge zoo weinig moeite kostte, Da Costa op het punt der rechtvaardigmaking te verstaan. Waarom? Omdat Da Costa het Woord niet liet spreken als de ἀληθωσα.

Daarom doet het gelooven alles af. Gelooven is altoos de ἀληθωσα voor ἀληθωσα houden; daarom treedt in de heele Schrift het „gelooven in Christus<sup>o</sup> zoo op den voorgrond. Omdat Hij niet een ἀληθωσα, maar de ἀληθωσα is, kan er geen andere αίωσζ bestaan, dan die Hem als zoodanig meent. Cf. Joh. 6 : 29.

Gelijk wij zagen is de Ἀληθωσα de bezonken gedachte Gods in het leven, of wil men, is het leren de incarnatie van de Goddelijke gedachte. Is Christus het dus van het Paradijs af, uit wien alle leeren vloeit, dan is Christus ook van het Paradijs af de Ἀληθωσα en de Chokma zonder Chokma verstaan wij dan meer algemeen de Goddelijke gedachten in de Schepping; onder Ἀληθωσα die waarheid Gods, die tot redding van zondaren strekt). Vandaar dat ωρετ'ερ

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de eenige groote daad is — ook onder het Oude Testament — die bij den Messias past, en waarom wij ook niets van den visch mogen laten raven, dat reeds bij Adam dit πιστεύειν aanwezig moest zijn, wilde hij gered worden.

Alleen dit verschil bestaat tusschen het Oude en Nieuwe Testament, dat het πιστεύειν onder het O. T. zag op de belofte; onder het N. T. op de vervulling en gedeeltelijk op de belofte.

Daarom wordt Christus in het N. T. genoemd de αἶνος; en het εἶδος, Joh. 4 en 6. Deze beelden van het eten en drinken voor het assimileeren van de waarheid vinden we ook reeds in het O. T., cf. Ezechiel 2 : 8, 9, 10. Het begrip van εἶδος wil hier zeggen, dat de Profetie niet alleen uitwendig op 't bewust-zijn moet kleren, maar ook inwendig moet opgenomen worden.

De Ἀληθεῖα en het leren in Christus moeten dus nooit gescheiden worden, maar zijn onlosmakelijk verbonden. Zoo mochten wij ook verstaan de woorden van Hebr. 1 : 6, „het inbrengen van den eerstgeborene in de wereld“; dit is geen overdrachtelijke sprekwijze, maar letterlijk te verstaan; metterdaad is de Zoon voortdurend door God ingeleid in de geschiedenis; het geheele Oude Testament is niet anders dan „het inbrengen van den eerstgeborene in de wereld“. Het is niet aldus, dat vooraf door de Profeten over den Messias gesproken is en Hij later geboren is en ingeleid in de wereld bij Bethlehem; maar de profetie zelf is dat inbrengen waarvan Paulus spreekt.

Wel wordt hier tegen ingebracht, dat Hebr. 1 : 1 toch staat, dat God vroeger δὲ τὸν προφητῶν en eerst in de laatste dagen door den Zoon gesproken heeft, maar dit wordt weerlegd door 't ygen er onmiddellijk op volgt in vers 2, waar Christus genoemd wordt:

ten 1ste het einde van alle dingen (ἐκλήρωσας);

ten 2de het begin van alle dingen (διὸς καὶ ἐπιπέσει τοῖς αἰώνεσι);

ten 3de en degen, die al het daartusschen liggende ook vervult (πέποιθε τε τα αἰῶνα).

En dit alles is Hij als onze Messias, want er volgt (vers 3) „dat Hij de reinigmaking onzer zonden door zichzelf te weeg gebracht heeft“, terwijl de Apostel nu voort gaat in de volgende verzen, met aan te toonen dat Christus dit niet pas nu werd, maar, gelijk uit Ps. 2 en uit Ps. 96 blijkt, dit reeds onder het O. T. geweest is.

Maar ééne bedenking is er van zakelijken aard.

De vraag; heeft Christus zelf zich niet losgemaakt van het Oude Verbond, toen Hij een hoger standpunt innam dan de Mozaïsche wetgeving?

Dit vraagstuk concentreert zich om Matt. 5 : 21—44, waar wij telkens lezen: „Gij hebt gehoord dat tot de Ouden gezegd is, . . . , maar Ik zeg u dat, . . . .“

Gewoonlijk wordt hier onder αἰῶνα verstaan of de Joden, om Sinai gelegd — en dan vertaalt men: gij hebt gehoord dat tot de Ouden is — of Mozes en Aäron, die tot 't volk spraken — en dan vertaalt men: gij hebt gehoord dat door de Ouden gezegd is. Maar in beide gevallen krijgt men dit resultaat, het standpunt van het Oude Testament was lager dan wat Ik nu

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

breng; het was een lager zedelijk leven, minder waarachtig, droeg niet het karakter van het absolute, maar was voor dien tijd goed genoeg. Maar nu, nu zoo veel ontwikkeling, verkondig Ik u een hooger standpunt, het gebod van de liefde, de hemelsche reinheid en de zelfverloochening.<sup>9</sup>

De Arminianen leidden daaruit af, dat het N. T. andere geboden had dan het Oude. Dat men niet meer stal, doodsboeg, echtbreuk beging, valsche getuigenis gaf, sprak van zelf; daarom kon Christus een trapje hooger gaan en gaf Hij dan ook verhever geboden, n.l. de wet van het geloof, de zelfverloochening en het opnemen van 't Kruis; waarbij sommigen nog 't gebod der nieuwe liefde roegen, zonder dat recht duidelijk is wat zij onder die nieuwe liefde verstaan.

Is dit zoo; moeten deze woorden aldus uitgelegd, dan is de zaak uitgemakkt; dan is de beschouwing van het O. en N. T. van onze Vadersen weg; dan is de schakel doorgebroken, waar de geheele keten der geref. Theologie in rustte. Immers:

1<sup>ste</sup> is aan Israël meegedeeld een lager standpunt, dan is deze openbaring of van God of niet van God. Is zij van God — dan krijgen we een Deus mutabilis; is zij van den mensch — dan verliest de geheele Oud-Testamentische Openbaring haar Goddelijk karakter.

2<sup>de</sup> dan kamen alle uitspraken van Mozes als: „Doe dit en gij zult leren“ niet waar zijn. Want zijn zij waar, dan is het Evangelie overbodig en het hoogere standpunt van Jezus „quelque chose de superflu“ en moet ik niet de Roomschen naast de gewone zedelijkheid nog een eieriede zedelijkheid aannemen, die meer verdient, dan voor den hemel nodig is.

3<sup>de</sup> dan is Christus niet in het Oude Verbond gereest, of Hij zou zich zelf hebben tegengesproken.

Hoe ook bezien, altijd valt of de inmutabilitas Dei — het fundament waar de geheele gereformeerde Theologie op rust —, of de constantia van Christus en de noodzakelijkheid van Hem tot Verlosser te hebben erant kon de Vader onder het O. V. de geloofigen wel zalig maken zonder den Zoon, dan kan Hij het ook nu of de absoluteitheid van de Openbaring weg.

Langs dezen weg is men gekomen tot allerlei verkeerde beschouwingen omtrent het Oude en Nieuwe Verbond; en aan deze losraking der begrippen heeft vooral Coccejus groote schuld.

Vóór alle dingen, moeten wij dus dit vasthouden. Voor Adam en voor ons en voor allen die daar tusschen liggen is maar een weg ter zaligheid.

Laat ons nu de stukken zelf inzien en al spoedig zal blijken, dat de meening, alsof Jezus hier het O. T. vaarwel ziede, onhoudbaar is.

Wat gaat aan vers 21 vooraf?

Christus verklaart in vers 17: „Denk niet dat ik gekomen ben om de wet of de profeten te ontbinden.“ Het is, alsof Hij voortuit begrepen had, hoe verkeerd men zijn woorden opratten zou, en daarom zegt Hij: Ik kom niet om te doen wat gij mij toedicht de ontbinden, maar om het tegenovergestelde; de wet te verceden.



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Maar is het dan wellicht zoo, dat Christus wel in het algemeen zijn zegel hecht aan de Thora, maar haar in de kleinigheden verwerpt en nu juist gekomen is om er de „sijne puntjes“ aan te brengen?

„Neen“, zegt Christus in vers 18. „geen tittel of jota van de Wet zal voorbijgaan, totdat alles zal geschied zijn.“ (Νόμος is hier het heele O. T.)

Maar staat dit dan ook alleen op de profeten en niet op de geboden?

„Neen“, zegt Christus in vers 19, „maar wie een van deze minste geboden ontbonden en de menschen alzoo zal geleerd hebben, die zal de minste genaamd worden in 't Koninkrijk der hemelen; maar wie dezelve zal gedaan en geleerd hebben, die zal groot genaamd worden in het koninkrijk der hemelen.“

Lees nu dit vers, let op het tweemaal herhaalde διδάξει en zeg dan zelf: kan men bij dit vers er aan denken, geeft het eenheid van gedachte, dat Christus een oogenblik later zou gezegd hebben: „En toch zet ik die ἐπιτολάι op zijde en leer u een andere wet“?

En nu vers 20: zegt Christus hier, dat de gerechtigheid zijner discipelen overvloediger moet zijn dan die van de geloorigen onder het O. Verbond? Is de tegenstelling hier met Mozes? Neen, maar de tegenvoeters zijn de pharizeeën en de sopherim, de schriftgeleerden.

Neem nu deze vier verzen als inleiding op wat volgen gaat — Versta wel, menschen, zegt Christus, dat in hetgeen Ik zeggen ga, van de wet geen sprake is: ik kom niet om iets van de wet af te doen, maar om haar te vervullen. Versta wel, dat ik hiermede zie niet alleen op 't doen der wet, maar ook op de διδασκί. Versta wel, dat wat ik zeggen ga niet is tegen Mozes en Aäron, maar tegen de pharizeeën en de schriftgeleerden — en cruuy u zelven nu af, of de ἀρχαίοι, waarvan vers 21 sprake is, wel iemand anders kunnen zijn dan de schriftgeleerden en pharizeeën?

Ἀρχαίοι kan niet heeten Israël om den berg Sinai, want dat zou Israël moeten nemen in tegenstelling met een tijd, toen 't nog νέος was, en Israël als bondsvolk is eenwig jong.

Maar wie waren dan die Ouden? Dat waren de schriftgeleerden, die beweerden, dat zij niet pas in de tijden van Ezra gekomen waren: maar dat zij de groote Synagoge waren, door Mozes op raad van Jethro ingesteld: dat die „oudsten“ geheime leeringen van Mozes ontrouwen en deze overgeleerd hadden aan hunne opvolgers „de Schriftgeleerden“.

De opvatting en dat ἀρχαίοις een Daticus zou zijn en vertaald moet worden: „door Mozes en Aäron“, kan niet bestaan voor eene gezonde opvatting van het Oude Testament, omdat dan de wet zou gegeven zijn, niet door God, maar door menschen.

En wat is nu gezegd tot deze ἀρχαίοι?

Vers 21.

„Gij zult niet dooden“ niet alleen, maar er nog bij „maar zoo wie doodt, die zal strafbaar zijn door het gericht“. Het eerste deel vinden we Exodus 20 : 13; maar de beperking „die zal strafbaar zijn door het gericht“ is een

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

bijvoeging van de oude Sopherim, waarmede zij te kennen wilden geven, dat hij, die feitelijk nog geen doodslag begaan had, dan ook niet strafbaar was door het gericht.

En nu laat Christus dat eerste deel staan, maar komt op tegen het tweede deel en zegt: ἔροχος is reeds hij, die ten onrechte op zijn broeder toornig wordt.

Vers 27.

Hier is wel niets bijgevoegd, maar 't ligt in het woord zelf. Ex. 20 : 14 staat: לא תנאף en dit heeft niet zulk een pregnant begrip als οὐ μοιχεύσεις.

Μοιχεύειν is bepaaldelijk van een getrouwde vrouw, die met een man overspel begaat en dus een afgeleid begrip.

נאף is het algemeene begrip van onkuisheid. Het is dezelfde stam als גנב en de oorspronkelijke wortel נב drukt het begrip uit van: „scheiden wat samenhoort“. נאף heeft dus ook wel de beteekenis van μοιχεύειν, maar is ruimer van begrip en sluit alle onkuisheid in. Maar in de school van Hillel zal zeer zeker een woord gebruikt zijn in het VIIe gebod, dat veel enger van begrip was dan נאף en waarvan μοιχεύειν de gangbare vertaling onder de Joden was. Christus door deze woorden te citeeren, weersprekt dus niet de wet, maar explicieert de ruimere gedachte, die in de wet leeft.

Vers 31.

„Zoo wie zijne vrouw verlaten zal, die geve haar een scheidbrief.“ Ook hier is lang niet alles gezegd, wat in Deut. 24 : 1 staat: weggelaten zijn de woorden: „omdat hij iets schandelijks aan haar zal gerouden hebben.“ In de school van Hillel was dit gebod aldus verzwakt en gold als regel: „indien je vrouw je niet meer bevult, zend haar dan weg met een scheidbrief“ en daar komt de Heere tegen op.

Vers 33.

„Gij zult den eed niet breken, maar gij zult den Heere ure eeden houden.“ In Lev. 19 : 12 staat alleen: „gij zult niet valschelijk zweren“, maar de Sopherim hadden er bij gevoegd: „gij zult den Heere ure eeden houden“ en in de Rabbinistische finesses was dit geworden: „Gij moogt geen valschen eed doen, maar alleen dan wanneer in verband met het tweede gebod bepaald den naam Jehorah gebruikt hebt. Maar wanneer gij gezworen hebt bij den hemel, de aarde, den tempel of iets dergelijks, dan is ur eed niet heilig en behoeft gij haar niet gestand te doen.“ Wij hebben hier dus te doen met een beperkende interpretatie en tegen die interpretatie komt de Heere op. En nu zegt de Heere: „μή οὐόσαι ὄλω.“ Dit wil niet zeggen, dat de Heere tegen alle eedzwering was, gelijk men gewoonlijk hoort zeggen; want het ὄλω moet verklaard uit het volgende. Om n.l. misverstanden te voorkomen interpreteert de Heere zijn eigen woorden. En hoe doet Hij dit nu? Zegt Hij ook: πρὸς τὸν Θεὸν μή οὐόσαι? Neen, want de Heere heeft zelf tweemaal den eed gepresteerd: maar

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

μητε ἐν τῷ οὐρανῷ, μητε ἐν τῇ γῆ; μητε ἐν τῇ κεκαλῆ σου etc. En dan laat de Heere er op volgen niet „laat Uwe verklaring zijn Ja Ja en Neen Neen“, maar „laat Uw λόγος zijn: *Nai vai, Oυ ου.*“ In onze gesprekken moeten niet voortdurend eeden voorkomen; wij moeten niet elk woord met een plechtige verzekering bevestigen. Onze waarheidszin moet aan alle menschen bekend zijn en het onderling vertrouwen moet onder gewone omstandigheden eedzwering onnoodig maken.

Vers 38.

Ὁφθαλμὸν ἀντὶ οφθαλμοῦ, καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. Maar in Ec. 21 : 24, waaruit deze woorden geciteerd zijn, worden zij gezegd tot den magistraat; dit is hetzelfde als dat wij de gerechtigheid geblinddoekt voorstellen met een bilancē in haar handen. Voor de Justitia geldt nu evenzeer als vroeger: Oog om oog en tand om tand. En nu had de school van Hillel deze woorden op het dagelijksch leven overgebracht, en daardoor een soort lynchwet in 't leven geroepen, die ieder het recht gaf zijn eigen rechter te zijn. En dat is het nu wat de Heere weerspreekt en afkeurt.

Vers 43.

Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρὸν σου. Men zegt: dit staat in Lev. 19 : 18, maar dit is niet zoo, want er staat alleen het eerste gedeelte: „gij zult uw naaste liefhebben als u zelven“; en de woorden μισήσεις τὸν ἐχθρὸν σου zijn nergens in het O. T. te vinden en zijn eenvoudig een eigenmachtig bijvoeging van de school van Hillel. Deze school begon meestal met een aanloop uit de wet en liet er dan dingen op volgen, die vlak tegen den Bijbel ingingen, om aldus de menigte te verleiden. Evenals de moderne predikanten nu nog doen, die met een tekst aanvangen, over een tekst preeken en in hun preek den Bijbel op 't hardst bestrijden.

En tegenover deze valsche aanhaling van Hillels school stelt Christus niets nieuws, maar 't zelfde wat ook Spreuken 25 : 21 te lezen staat.

Resumeerende krijgen wij dus:

1ste dat de Inleiding van vers 17--21 niet alleen maakt, dat men deze pericooop niet zoo behoeft op te vatten, maar juist is om te voorkomen, te waarschuwen, dat men de woorden van Christus zou uitleggen in een zin, als ware Hij gekomen om de wet en de profeten te ontbinden.

2de dat alle aanhalingen, behalve het „ὄν μοι χεῖρες“, niet de letterlijke woorden der Schrift zijn, maar komen uit de School van Hillel en of per excessum of per defectum peccant contra Scripturam; terwijl de exceptie „ὄν μοι χεῖρες“ in zijne beteekenis veel enger is dan **לֹא תִנָּחֵם**.

Dus de geheele voorstelling, dat Christus een hooger standpunt had ingenomen dan het Oude Testament, berust op misverstand.

Dit moest aangetoond, omdat anders de voorstelling, dat ook het O. T. en de oude bedeeing niets anders zouden zijn in hun wezen dan de ontwikkeling en het komen van Christus, niet kon staande blijven.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

PERSOON EN AMBT.

Het „persoon zijn“ lag in den naam Jezus, niet in den naam Christus. Vroeg men aan den Heiland: hoe heet gij? — dan zou Hij nooit geantwoord hebben: „Christus“, maar „Jezus“. Jezus is zijn noemensnaam, Christus zijn ambtsnaam. Zeg ik: Christus Jezus, dan bedoel ik: de profet-priester-koning Jezus. In den naam Christus ligt dus de Messiaswaardigheid, de taak Hem toebetroefd van voor de grondlegging der wereld.

Nu kan ik ze bij den Heiland laten ineenvloeien, omdat (waar bij de menschen persoon en ambt uiteenvallen, omdat men wel de qualiteit heeft, maar onze persoon aan die qualiteit nooit beantwoordt) bij Hem en bij Hem alleen de naam van den persoon en de noeming van het ambt elkaar volkomen dekken. Zooals Hij persoonlijk heet, is ook Zijn ambt; Hij is Koning, Priester en Profet om Zijn volk te kunnen verlossen, d. i. Jezus te zijn; en omgekeerd ligt in den naam Jezus verborgen, wat in zijne volheid in de Messiaswaardigheid openbaar wordt.

Deze beide namen komen dus samen, maar om toch ook weer uiteen te cloeien; als Jezus vraagt: „Wie zeggen de menschen dat ik ben?“ dan moet het antwoord zijn: „Christus“ (want hier is het ambt bedoeld), en wanneer Gabriël de blijde boodschap aan Maria brengt, moet hij zeggen: „En gij zult zijnen naam heeten Jezus“ (omdat dit op zijn persoon ziet).

Vraagt men nu waarom die noemensnaam Jezus in deze Openbaring noodig is, dan vinden wij het antwoord I Cor. 2 : 11: „dat alleen de geest des menschen verstaat wat des menschen is.“

In vers 11, het slot, lezen wij n.l. dat τὰ τοῦ Θεοῦ, d. w. z. de dingen, die God God doen zijn (de vertaling de „dingen Gods“ is te zwak; beter is: de res divina), door niemand kunnen begrepen worden dan door het bewustzijn van God zelf. Zij kunnen wel nagebootst worden, maar 't γινῶσθαι, 't eigentlijke kennen vindt alleen plaats in het Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

Zoo nu ook zegt Paulus, dat τὰ τοῦ ἀνθρώπου alleen kunnen gekend worden door het menschelijk bewustzijn. Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπου τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ. Oogenshijnlijk is in deze woorden eene tautologie; gewoonlijk verstaat men ze als volgt: een hond of engel kan niet verstaan τὰ τοῦ ἀνθρώπου; dan moest er echter niet staan τίς ἀνθρώπου, maar τίς κτίσεως. Waar de Schrift anders zegt blijkt dus, dat de gewone opvatting niet deugt en wij een diepere beteekenis te zoeken hebben.

Er is een πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, een zelfbewustzijn Gods, en in dat spectrum spiegelen zich τὰ τοῦ Θεοῦ volkomen af. Zoo ook is er een πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου en in dat zelfbewustzijn van den mensch spiegelen zich τὰ τοῦ ἀνθρώπου volkomen af, d. w. z. die dingen, die den mensch mensch doen zijn. Maar nu heeft lang niet elk mensch het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου; eigentlijk slechts

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

*één mensch en dat is Christus en verder alleen die πνευματικοὶ geworden zijn, d. w. z. die door den Middelaar het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ontvangen hebben, anders niemand. Daarom volgt er vers 15: Ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα en de reden: ἡμεῖς δὲ τοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, vers 16 slot.*

*Het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου is dus de absolute geest des menschen. Het bewustzijn van eene zaak moet adaequaat zijn aan die zaak: evenals een boek adaequaat is aan den inhoud van een magazijn, wanneer alles, ook het kleinste, wat in dat magazijn staat, in het boek is opgenomen. En dat absolute grijpt nu niet plaats in den gewonen mensch; de gewone mensch kent τὰ τοῦ ἀνθρώπου niet; hij is ἔσχοτισμένος; er zijn vlekken op den spiegel van zijn bewustzijn gekomen. En zoo is deze anders duistere uitdrukking te verstaan: τίς ἀνθρώπων οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου.*

*Maar in die tegenstelling ligt uitgesproken, dat er een ander komen moest, om die τὰ ἀνθρώπου te onderzoeken, die de gewone mensch niet vinden kon. De Heere Jezus Christus is daarom onze Middelaar, die in persoonlijke gestalte gekomen is, omdat de mensch die Openbaring niet kon verstaan en dus de schatten van genezing hem niet konden toecloeien, als ze niet kwamen door een menschelijken persoon; induere debebant formam humanam, ut a homine accipi possint.*

*Maar nu moeten wij wel verstaan, dat de Heere Jezus niet mag genomen als indicidu. Dit is de fout van allen, die een „leren van Jezus“ wilden geven; eene poging, die altijd mislukt, gelijk het werk van Gunning en van van Oosterzee bewijst. Men kan wel eene beschrijving geven van wat Jezus deed tijdens zijne omwandeling op aarde, maar dit is geen biographie van Jezus.*

*Waarom is Jezus geen indicidu?*

*Jezus was een centrale persoon. Er zijn indiciduen, centrale personen en centrocentrale personen; d. w. z. men heeft eerst de individuen; vervolgens kringen; en eindelijk één kring, die alle kringen omsluit; in al die kringen is een centraalpunt en zoo ook in dien alle kringen omvattenden kring een centrocentraal punt. Een vader heeft een centraal leren ten opzichte van zijne kinderen; de trekken, die in zijn karakter als een stralenbundel verborgen lagen, divergeeren en splitsen zich in zijne kinderen. Toch gaat het hier niet volkomen zuiver, omdat men niet alleen heeft den vader, die genereert, maar ook de moeder, die baart. Een vader is dus een centraal persoon in zoverre hij met een ander persoon een nichum van qualiteiten overbrengt in de kinderen. Maar die vader en moeder zijn niet autochthonen, niet nieuwe ontstane personen, maar schakeeringen van anderen; zij hadden elk hun vader en moeder, die de modaliteit van hun karakter weer overbrachten, en zoo al teruggaande krijgt men een breedten stroom van allerlei schakeeringen, die in deze twee geconcentreerd samenkomen en zich in hun kinderen nu weer verdeelen en splitsen. Een vader is dus slechts gedeeltelijk een centraal persoon ten opzichte van zijne kinderen (Noemen wij hem zoo, dan heet Jezus een centrocentrale persoon). Reeds meer vinden wij het centrale bij een stamhoofd; bij Benjamin zijn al zijne nakomelingen*

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

eindeeloze permutaties van wat in Benjamin bestond. Nog sterker zien wij dit in een **אברהם** als Abraham; let men er op, hoe in oude tijden vooral en ook nu nog, de mannen en vrouwen van een volk meestal onder elkander huwen en slechts zelden met vreemden, dan voelt men ook de centrale beteekenis van den nam, uit wien dit volk voortkwam. Maar nog sterker bij rashoofden als Sem, Cham en Japhet; en nog sterker in Noach, uit wien alle menschen, die nu bestaan, zijn voortgekomen. En toch is Noach nog geen centraal mensch; dat wordt men alleen als men van niemand het leven genomen heeft en het aan allen gaf. Bij Noach daarentegen vinden wij, dat hij vooreerst zijne kinderen generverde met zijne vrouw; en ten tweede dat hij niet was een pas geschapen mensch, maar in hem werkte de modaliteit van zijn gehele voorgeslacht. Dat is het verschil met Adam; deze had geen vader of moeder; in hem was alles nog in nuce, principieel, ongesplitst, ongedeeld. Bij Noach was het bestaan vrucht en permutatie van anderer bestaan; waar hij dus tegenover ons wel centraal is, is hij het niet absoluut; die absolute centraliteit is alleen bij Adam. Daarom moet Eva ook uit Adam komen; dat was noodig; niet een bijzaak, maar een zaak, die wel te begrijpen is. Aan het feit, dat Eva uit Adam sproot, hangt onze zaligheid; was het niet zoo, dan was het leven niet absoluut van Adam; dan was het menschelijk geslacht niet meer  $\xi\zeta \ \acute{\epsilon}\nu\theta\varsigma \ \acute{\alpha}\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , maar  $\xi\zeta \ \delta\nu\theta\iota\nu$  en kon dus ook niet meer  $\delta\iota\acute{\alpha} \ \acute{\epsilon}\nu\theta\varsigma \ \acute{\alpha}\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ; verzoening voor de zonde geschieden.

Adam is dus centraal en alles wat verder komt is beperking van het leven; het is bij ons rijk in detail, maar beperkt in omvang. Wij hebben niet het leven, dat Adam had. Adam had het absolute menschelijke leven in zich; en er is nooit een leven geweest en er zal er nooit een zijn, of het lag, hoe geschaakt het ook zijn moege, in nuce in Adam. Wanneer het licht door een prisma breekt, krijgt men de zeven kleuren van den regenboog; maar dit zijn niet alle kleuren, die in den lichtstraal zitten; er is geen tint of kleur denkbaar, die niet in nuce in dien lichtstraal verborgen zit. Zoo komen alle toonschakeringen uit een grondtoon voort. Zoo ook bij de menschen; in Adam zijn nog geen kleuren onderscheiden, is het een schitterende lichtstraal; maar bij de individuen komen alle tinten uit; rijker evenals één tint vaak schooner is dan het volle licht, maar minder in omvang, want het individueele is juist beperking.

En nu begrijpen wij ook, dat Jezus optreedt als centrale persoon. Gelijk Adam n.l. de kern van alles, zonder eenige beperking, in zich droeg, en zelf het leven van niemand genomen hebbende, het aan allen gaf; zoo heeft Jezus, zijn menschelijk leven van niemand ontrangen hebbende, het gegeven aan al de Zijnen; en Hij heeft het niet bezeten in eene schakering, zoodat het karakter van den eenen mensch dichter bij Hem stond, dan van den ander, maar alle zijn Hem even na; de man niet nader dan de vrouw, de Scyth dan de Griek, de rijke dan de arme, omdat Hij de centrale persoon is.

Daarom staat ook in onze Belijdenis, dat Jezus niet geboren is uit den wil des mans, maar uit den Heiligen Geest; dat wel Maria vleesch en bloed uit

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

haar schoot aan den Messias schonk, maar niet het geestelijk leven, het beperkte individueele, wat op haar van haar voorouders gekomen was. Daarom moet ook de leer der immaculata conceptio verwerpen, omdat de voorstelling ontwaars, als had Maria het stempel van haar karakter op de ziel van den Heiland gedrukt. Zijn Vader is God; en omdat God Hem gegeneerd had, kreeg Hij als πνεῦμα het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. En omdat Hij alzoo geboren is, staat er geschreven: ἔδοξε αὐτῷ ζῆναι ἐν αὐτῷ.

Waar wij dus het menschelijk geslacht nemen, staat Christus een centraal tegenover de nieuwe menschheid, welke is de ἐκκλησία, als Adam tegenover de geheele menschheid. Voor alle uitverkorenen is Hij πνευματικῶς een zeer de centrale persoon, als Adam ψυχικῶς voor zijn geslacht. En omdat Christus de centrale persoon was, had Hij ook een absoluut menschelijk bevestiging, heeft Hij de τὰ τοῦ ἀνθρώπου tot in de diepste βάθη doorzien en kon Hij in eenwigheid verlossen allen, die Hem van den Vader geschonken zijn.

**DE CENTRALE BETEKENIS VAN CHRISTUS ALS AMBTSDRAGER.**

De menschheid vormt niet alleen één organisme, maar heeft ook één taak. Zij is niet gekomen ludendi of experiendi causa, om te zien wat er van werd, maar werd in het leven geroepen met een bepaalden last; zij kreeg een werk op, dat voltooid moest worden.

Wanneer op een leeg plein een aannemer arbeiders bijeenroept om een paleis te bouwen, dan heeft elk zijn eigen roeping en eigen gave om het geheel tot stand te brengen. Nu is de vraag eenvoudig, of er eenredigheid bestaat in de krachten, of ieder zoo werken zal als hij, die 't bestek gaf, dat bereelt, om het werk voltooid te zien. Zoo ook is de algemeene roeping of taak van het menschelijk geslacht te verstaan.

Nu kan men die taak in additieven zin opratten en dan heeft zij alleen betrekkelijke waarde. De bakkers hebben brood gebakken zolang er orens waren; en toch heeft niet elk brood belang voor de eenwigheid; wel ligt in de repetitie iets eigenaardigs, maar elk broodje op zich zelf heeft geen betekenis voor 't eeuwige leven.

Maar genomen in zijn specifieke zin, in zijn aard en soort ligt in het bakken en in elk bedrijf iets in, wat niet kon worden gemist, wat een element is, waardoor het menschelijk leven geconstitueerd wordt.

Die elementen kunnen zijn noodzakelijk of ad esse of ad bene esse. Ad esse noodzakelijk zijn die elementen, waarmee het leven staat of valt, b.v. akkerbouw. De kleeding daarentegen is noodig niet ad esse, maar ad bene esse. Ad bene esse genomen krijgt men het geheel van alle menselijke beroepen. Want in eene maatschappij komen allerlei behoeften op en worden de bedrijven in het leven geroepen, om aan die behoeften te voldoen.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

*Spreken wij nu over Christus, dan nemen wij het leven goed ad bene esse; hier is dus bedoeld het πληρωμα van alle menschelijke bezigheid.*

*Nu staan al deze deelen niet los naast elkaar, maar in organisch verband; er is een boer, die hennep telt, en een touwslager, die het verwerkt; een boer, die graan verbouwt, en een bakker, die brood bakt; een boer, die vlas teelt, en een wever, die het linnen er uit vervaardigt; een man, die kleuren bereidt, en een schilder, die ze gebruikt; al deze bedrijven grijpen in elkaar en vormen aldus een organisch samenstel, uit allerlei schakels bestaande. Eenszels nu aan een paarslnoer de ideale schittering en volheid eerst geronden wordt, als elke paarl haar juiste plaats heeft gekregen in den onderlingen samenhang; zoo ook is in al deze bedrijven eene schikking te maken, zoodat ze alle liggen naar hun genetisch organisch verband; en dan krijgt men het πληρωμα van menschelijken arbeid met den geest of met de hand, gezamenlijk of afzonderlijk verricht.*

*Dat leren nu is te nemen in zijn lagere en hoogere uiting. Als iemand zich kleedt, voldoet hij aan eene behoefte, n.l. om zich tegen de koude te dekken. Zooals het met de lagere behoeften staat, is het ook met de hoogere behoeften. De innerlijke mensch heeft aesthetische, intellectuele, religieuse enz. behoeften, die elk een afzonderlijken kring van ordineering vormen.*

*Zoo b.v. komt uit die hoogere behoeften de Rechtssfeer voort, die tusschen het religieuse en ethische leren inligt en zijn eigen ambten, roepingen, faculteiten heeft met al de up- en dependenties, die daaruit voortloeien. Zoodra men daar komt, ziet men verhoudingen geboren worden, onzichtbaar voor het vleeschelijk oog en toch reëel en bestaande als b.v. die tusschen vader en kind, vorst en onderdaan. Zoo ook op ethisch, aesthetisch en religieus gebied. Daaruit ontstaan nu de ambten, die voor het physische leren niet noodig zijn, maar wel voor het psychische leren, om het geheel in stand te houden en te bewaren voor uiterspatting.*

*Nemt men nu die twee sferen: het πληρωμα van 't physische en dat van 't psychische leren, dan bestaat tusschen deze beide een intensief verband; een συμπάλλειν gelijk de Chokma leert; een op elkaar werken als twee raderen.*

*Dat alles nu saamgenomen met alle gaven en vermogens, niet alleen om den mensch oer de natuur te doen heerschen, maar ook om den mensch zelf ordonantiën voor te schrijven — dat alles samen maakt uit het ambtelijk πληρωμα met alle vertakkingen op elk levensgebied. En nu zijn daarin weer verschillende kringen en centra; zoo b.v. de school van Kant, Rubens, Michel Angelo, Bilderdijk; zoo op architectonisch en musicaal gebied; zoo is in de Roomsche Kerk het middelpunt de Paus.*

*Die centra kan men wederom nemen additief of specifiek: de eerste laten wij ter zijde, alleen de laatste hebben voor ons belang. Er zijn enkele mannen verordineerd, die voor elk terrein de norma aangeven; dat zijn de Klassieken, die wel verrijnd kunnen worden, maar nooit wegggaan.*

*Maar nu is ook in dit ambtelijk pleroma een centrocentraal middelpunt, en*



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

dat neemt Christus in: daarom is Hij de Gezalvde, de מָשִׁיחַ. Heeft de Christus dan rapport met het ambt van een bakker? Ja. — Hoe? Evenals een nagel met het hart: wij kunnen dat verband niet nagaan en toch voelen wij dat het bestaat, al is het ook per millesimanum consequentiam.

Hij, die het centrum inneemt, moet de drager zijn van die ambten, die 't diepst ingrijpen en dat zijn de diep liggende religieuse, ethische en juridische spieren, waarom het geheele pleroma van 't menschelijk leven zich beweegt. Daarom staat Hij als de Koning, Priester en Profet, niet alleen voor Israël, maar voor de geheele geschiedenis, d. i. de ontplooiing der menschelijke levenswijzing.

Wij hebben nu nog na te gaan het symbolisch organisch verband tusschen de twee pleromata van het uit- en inwendig leren. Als wij sterren, dan verdwijnt hier 't zichtbare, maar om op te staan in hooger en vorm. In dat hoogere leven, het nieuwe Jeruzalem, zal de groote distantie tusschen het fysieke en het geestelijke leren wegrallen en zullen die beide als van zelf meeenloeien. Dat is de wijzing van wat bedoeld is met te zeggen, dat Jezus de Messias is; in Jeruzalem als centraal middelpunt zal de Messias het centrum van alle menschelijke levensbeweging zijn.

In dien zin wordt Jezus in Dan. 7 : 13, 14 de בַּר אֲנִישׁ genoemd en als centrum van het menschelijk leren gesteld tegenover de dieren en diïreische machten. Dit בַּר אֲנִישׁ moeten wij in denzelfden zin opratten als in de gelijkis van den landheer, die ten leste zijn zoon tot de opstandige arbeiders zond; zoon is hier het beste, de kroonprins aan de rechterhand, niet als een kind, maar als de zoon des menschen; aan hem nu werd gegeven niet alleen het koninkrijk, maar ook de eere, of gelijk in 't Hebreueesch zou staan de כְּבוֹד. cf. Ps. 30 : 13. Elk beroep heeft zijn „uitstraling“, zijn nindus: daarom is ook ieder beroep „goddelijk“, gelijk het huwelijksformulier ons zegt. Bij een Koning wordt die uitstraling ook genoemd zijn „geroely“: een „staat voeren“ dat is het wat כְּבוֹד uitdrukt. Bij een ridder zijn het zijn kleeren, zijn wapenschild, zijn page: in één woord alles wat wegralt, als hij verdwijnt. Datzelfde idee is ook hier uitgesproken in vers 14; יְקָר is de kabod: de שְׁלֹטָן de heerschappij, de gezamenlijke rechtsordinantiën, en de מַלְכוּת het summum imperium.

En dat imperium is Hem gegeven niet alleen bij één volk, maar bij alle volken, tongen en natiën, zoodat Hij in zich samentrekt alle ambten en machten. En het is niet alleen een lokaal pleroma over alle volken, maar ook wat den tijd betreft heeft Hij het centraal in zijne rolheid, want het is Hem gegeven als een שְׁלֹטָן עֶלְמַי tot in eeuwigheid.

Dat denkbeeld, dat Christus de בַּר אֲנִישׁ is, de εἶς ἀρροῦστος, is hetzelfde

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

als dat Hij genoemd wordt de *μεγάλη ἐκζησίαις* of de *μεγάλη τοῦ σώματος* of de *ἐμπέλος* met de *ἐκζησίαις*; de ranken, de bladeren, de druiven, de kracht van den wijn, alles komt uit den *ἀπέλος*. Dezelfde gedachte vinden wij overal waar sprake is van *εἶς* en *πάρτες*, cf. Rom. 5; Eph. 4; I Cor. : 12; dit moet niet in additieren zin verstaan worden, gelijk de Arminianen doen (als of hoofd voor hoofd elk rankje werd ingeplant), maar het drukt uit de totaliteit van al wat in zijn *σώμα* ligt en tot zijn *σώμα* behoort.

DOGMATISCHE CONSTRUCTIE.

Hoe hebben wij nu dogmatisch te construeeren wat wij vonden: dat de Heere Jezus, die pas 18 eeuwen geleden te Bethleem geboren is, reeds van het Paradijs, ja van eeuwigheid af de Messias was?

Daarvoor dient vooraf vastgesteld, dat Hij tot zijne vleeschwording *ἐρ μωσαϊ ἑκοῦ* gekomen is, cf. Phil. 2 : 6 en dat Hij bij zijne geboorte pas *ἐρ μωσαϊ ἑκοῦ* gekomen is. Voor zijne incarnatie is Hij dus niet geweest een engel; niet een soort nietum van ik weet niet wat, alsof reeds voor dien tijd in den hemel behalve den Drieëenigen God nog een apart wezen bestond. En het is juist daarom, dat men zoo verkeerd ging met het berijzen van Christus' voorbestaan, want dan kon men tot een Ariuansche voorstelling. Wordt er gesproken van den *יהוה מלאך* of van de *מלאך ברית*, dan mag men dit niet verstaan alsof er in den hemel nog een afzonderlijke engel was, maar zijn dit verschijningsvormen, die meer gelidissolueerd zijn, als zij waren afgeloopen; in den rechten zin des woords dissolueering vrees of Theopluuicēn zooals onze Ouden zeiden.

Maar tegelijk moet vaststaan, dat de *מִשְׁחָה* plaats had gehad reël en niet fictief; dat de aanstelling en zalving bestond; niet moest komen, maar er was, cf. Ps. 2 : 6, Spr. 8 : 23, Aes. 61 : 1, Ps. 45 : 8, Hab. 3 : 13, Ps. 84 : 10, I Petri 1 : 10, 11. (Het *πνεῦμα Ἁγίον* is hier de onbetelbare werking van Christus.)

Hoe moeten wij ons dit nu denken?

Stel dat onze Koning komt te sterren, dan is van dat oogenblik af ons Kroonprinsesje Koningin; zij is niet alleen bestemd om het te worden, maar zij is het reeds op dat oogenblik, al loopt zij nog niet met een purperen mantel of gouden kroon. Terwijl zij daar in haar wijzige ligt, is uiterlijk niets geen majesteit aan haar te zien; en toch is zij reeds Koningin en heeft alle schatten, die aan de Kroon behooren. Het is dus niet een onreël, maar een reël Koningschap, en of er een Regent komt, doet niets ter zake. Men kan derhalve een reële qualiteit hebben en die toch tegelijk werkeloos is.

Vermaand op een donip, die tot burgemeester aangesteld wordt, is van dat oogenblik af burgemeester, ook al heeft hij nog geen officieel pak, waarin hij

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

zich vertoonen kan. En als hij op bed ligt met een stijf been, dan kan het zelfs een tijd lang duren, dat wel de reddwachter zijne orders komt vragen en hij dus te bevelen heeft, maar hij zelf nog nooit in qualiteit voor het volk gefingereerd heeft.

Hetzelfde zien wij bij een bruid en bruidegom; aan de bruid is niets te zien; zij is nog als elk ander meisje. En toch, hoewel zij nog geen vrouw is, is zij reeds in reëel verband met dien man; een verband, dat voor haar hart, haar gevoel even vast ligt als na haar huwelijk; het trouwen zelf roegt daar voor haar niets aan toe. Daarom gebruikt de H. S. dit beeld voor de verhouding van Christus en zijne gemeente, niet om te zeggen, dat het verbond nog wet eens los kan gaan — want het is vast — maar om aan te duiden, dat het nog niet in vervulling kwam; dat die zalving wel realiteit bezit, maar een realiteit, die eerst later in majesteit blinken zal. — De bruid is geen vrouw, maar toch heeft zij reeds een anderen omgang met haren bruidegom dan elk ander meisje.

Wanneer een legerhoofd sterft en zijn opvolger een uur ver weg is, dan zal deze direct het imperium ontvengen met alle majesteit er aan verbonden, al is hij ook een uur lang onkundig van zijn nieuwe waardigheid.

Uit dit alles blijkt, dat al is er nog geen uitwendige installatie geschied, toch een voorloopige toestand bestaan kan, die zeer reëel is.

In dienzelfden zin is de Zoon, de tweede persoon in de Drieëenheid, van eeuwigheid af gezalfd en aangesteld geweest als Messias en heeft Hij ook, zoverre die voorloopige toestand dit toeliet, als Messias gefingereerd, hetzij om zijne profeten te inspireeren, hetzij als מְלִאֲכָה יְהוָה door met zijn volk mee te tijden

of te jubelen, hetzij hoe dan ook. En waar de Zoon eerst door de Vleschwording in uiterlijke gestalte komt en met de Hemelvaart zijne troon bestijgt, daar bewijst dit niet, dat Hij in Bethlehem een nieuwgeboren schepsel was, maar alleen, dat toen eerst in volheid en werkelijkheid naar buiten getreden is, wat vroeger nog ἐν ποσειδι θεοῦ verscholen lag.

## CAPUT II.

### DE NOMINIBUS SALVATORIS.

---

*Eenmals bij het Eeuwig Wezen zelf zijn ook bij den Middelaar de namen, waarmede Hij genoemd wordt en moet worden, van gewicht als aanduiding van wat uit Zijn wezen toekomt aan het schepsel, dat Hem aanroept. De aanwijzing van deze namen is dan ook geen daad van menschelijke willekeur, maar een daad Gods, waarnaar Zijne Kerk zich te schikken heeft. Hierbij moet onderscheiden worden tusschen zoodanige namen, die Zijn wezen en persoon, en andere, die Zijn ambt en roeping uitdrukken; in de tweede plaats tusschen zoodanige namen, welke vast zijn en die, welke Hem slechts een enkele maal worden gegeven; en eindelijk tusschen de zoodanige, die in eigenlijken, en de overigen, die slechts in zinnebeeldigen zin van Hem worden gebezigd. Onder deze vele namen staan als de nomina Salvatoris, sensu pregnante, op den voorgrond die van Jezus, Christus, Heere en Zoon des Menschen.*

*De oude methode der dogmatici om de Christologie te beginnen met de bespreking van de namen van den Salvator, verloor men later uit het oog. Er is ook geen ratio sufficiens voor, wanneer men den locus de Nominibus zoo nat behandelt, als dit in de Dogmaticken der 18<sup>de</sup> eeuw geschiedde; waarom zou men hem dan voorop plaatsen; eerst moest men spreken over den persoon, de natuur, het werk en dan ook als toevoegsel over de namen.*

*En toch ligt de voorafgaande bespreking van de namen des Heren diep in het wezen der Gereformeerde religie. Wij vinden in den Catechismus hetzelfde.*

*In den XI<sup>den</sup> Zondag wordt gevraagd: Waarom wordt de Zoon Gods Jezus, dat is Zaligmaker, genaamd?*

*In den XII<sup>den</sup> Zondag: Waarom is Hij Christus, dat is een Gezalfde, genaamd?*

*In den XIII<sup>den</sup> Zondag: Waarom is Hij Gods eeniggeboren Zoon genaamd, zoo wij toch ook Gods kinderen zijn?*

*En: Waarom noemt gij Hem onzen Heere?*

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Wij hebben ons dus af te vragen: waarom dit in de oude Dogmatieken altijd zoo ging; hoe dit in onbruik is geraakt; waarom men er nu niet meer aan wil; en waarom wij tot de oude gewoonte moeden terugkeeren.

1. OVER DEN NAAM ZELF.

In שׁוֹמֵץ ligt tamelijk wel dezelfde wortel als in σημαῖον, σημαίνω enz.; wij vinden hem ook in Sem (den broeder van Cham en Japhet). De uitspraak sem is dan ook beter dan sēm, omdat het met den stam שׁמ- overeenkomt.

שׁוֹמֵץ is dan ook nota; datzelfde zien wij ook in ons naam, samenhangende met *gnomen*<sup>u</sup>; de stam *no-* vinden wij in *gnoscere*<sup>u</sup> terug; in 't Sanskriet heet het *gnanam*<sup>u</sup>. Naam, nomen, σημαῖον is dus een teekenen, een teeken, waaraan iets gekend wordt. Nu doen zich bij 't zoeken van den naam eener zaak twee mogelijkheden voor: men kan dien naam of essentieel of conventioneel nemen; en naar mate van die beide gaat men op de lijn der waarheid of van de leugen. Het is dezelfde vraag als bij de Linguïstiek of de oorsprong der taal door θεῖος of door γένος te verklaren is. Bij de γένος beheerscht het wezen den naam; is de naam uit den persoon geboren; is de persoon het racht, de naam de afdruk. Bij het een komt de שׁוֹמֵץ uit den persoon; bij het andere komt de שׁוֹמֵץ naar den persoon toe. Heb ik een collectie boeken van verschillenden inhoud, dan kan ik die onderkennen of naar den titel (γένος: essentieel) of naar het nummer dat ik er op geplakt heb (θεῖος: conventioneel). Dit onderscheid vinden wij het gehele leren door. Als een schip met baden koffie uit Indië komt, weten de eigenaars wel of het lichtblauwe of groene Java is; maar de schipper neemt een pot met teer en geeft daarmee aan de zakken een teeken, waardoor hij ze van elkaar onderscheidt. De lijst van de cargadoors bevat den eigenlijken שׁוֹמֵץ (den naam ontleend aan de kleur, de plaats van origine enz.),

het opgeplakte teeken daarentegen is *extrinsecus additum* en gaat later weer weg. Dit zijn slechts grove voorbeelden, maar zij doen ons toch de vraag begrijpen, of de naam van God Zijn wezen uitdrukt dan wel conventioneel aan Hem gegeven is. De zaak is n.l. zóó. In God is een Wezen (תּוֹשָׁבֵת), dat spiegelt zich af in het bewustzijn van schepselen (Gottesbewusstsein) en die schepselen ontcaangen nu de macht, om dat in hun bewustzijn afgespiegelde weer uit te roepen ("קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה"). Dit is dus een proces in drie stadiën:

1<sup>ste</sup> er is een wezen Gods.

2<sup>de</sup> dat uitstraalt in 's menschen bewustzijn.

3<sup>de</sup> het uitroepen van dit uitgestraalde d. i. van den naam.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Men kan dus twee dingen zeggen; vooreerst dat het Wezen Gods nooit gekend wordt; *essentia divina semper celata est*, wordt nooit vercelat; ten tweede dat een deel van Gods wezen kenbaar wordt, niet het geheel. Dat kenbare wordt gekend in onderscheidene reflexen. Elk van deze reflexen vormt een **שם**; en die allen tezamen vormen de totaliteit van de **שמות יה** of gelijk de Psalm-dichter zegt: **כָּל-שֵׁם יְהוָה**; d. w. z. alles wat wij van God kennen kunnen.

Vandaar Zach. 14 : 9 en Micha 6 : 9: „Uw naam ziet het wezen“, d. w. z. Uw naam is de spiegel, die altoos Uw wezen opvangt. Eernds wanneer men zijn aangezicht spiegelt, men kan zeggen: „Ik zie mijn beeld“, zoo ziet ook Gods wezen op Zijn naam en de naam op het wezen; die beide zien elkander aan, staan in gedurige correspondentie. Vandaar dat de Heere Zijn naam ergens woenen doet, cf. Jer. 7 : 12, d. w. z. dat aan die plaatsen te weten is te komen wat van God kennelijk is. Dit maakt, dat voor ons menschelijk bewustzijn de naam van God met Zijn wezen identisch wordt; zoo Lev. 24 : 11: „Toen lasterde hij uitdrukkelijk den Naam“, wat hetzelfde is alsof er stond: hij lasterde Gods wezen. *Schénu* (voor *huschem*) is bij de Samaritanen de naam van God en eveneens bij de latere Hebraëi **השם**.

Hierdoor, n.l. door die scherpe onderscheiding en tegelijk sterke verbinding, van wezen en naam, is het subjectivisme oer boord geworpen. Schleiermacher en de Ionische school zeggen: er is eigenlijk geen objectief bestaan van God; wij hebben alleen maar indrukken, die wij van Hem ontvangen. Volgens Schleiermacher is de naam het Wezen en is dus de subjectieve afspiegeling in ons Gottesbewusstsein God zelf. Maar hij weet niet, of het wezen aan zijn bewustzijn beantwoordt, en zoo wordt het wezen en bestaan van God feitelijk geloofd en bestaat God alleen in ons bewustzijn.

Dit lijkt dus wel schriftuurlijk, maar is inderdaad een tegenschriftuurlijk gebruik van **שם**, om een filosofische gedachte in de Kerk binnen te smokkelen. De Schrift onderscheidt zeer duidelijk tusschen den **שם** en de **תְּשִׁיבָה** om te waken tegen het denkbeld, alsof Gods wezen en Gods naam hetzelfde zouden zijn. Wij moeten dus altijd hieraan vasthouden: dat Gods naam kleiner is dan Gods wezen en Gods wezen grooter is dan Zijn naam. Wanneer wij dit goed onthouden zijn wij gewaarborgd tegen elke valsche filosofie. Het wezen bestaat objectief ook zonder ons noemen.

Een tweede waarheid is, dat ons noemen van namen een leugenwereld schept, gelijk al het conventioneel dit doet. Alle strijd in de Kerk en op aarde kan saamgevat worden in de worsteling om den door ons gegeven naam af te schaffen en den naam, dien God gegeven heeft, te doen zegerieren. Zooals God een naam noemt, komt hij uit het wezen; zooals wij een naam noemen, is dit conventioneel en wordt aan het wezen toegevoegd. De mensch nu wil van nature den naam, dien hij poneerde, handhaven; vandaar de strijd.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Passen wij dit nu toe op Christus, dan zien wij, dat juist bij Hem de naam van het hoogste gewicht is. Christus komt toch om voor het conventionele het essentiële in de plaats te stellen. „De ure komt en is nu, dat alle ware aanbidders den Vader aanbidden zullen in geest en in waarheid“; d. i. de essentiële Godsdienst zal voor den conventionele in de plaats gesteld worden. En waar Hij nu komt om τὴν ἀληθειάν in plaats van τὸ ψεῦδος te stellen, daar komt Hij terens als openbaarder. Wat is de naam Gods voor ons? De openbaring van Zijn wezen. Hij nu, die in eigen borst den naam des Heeren gegraveerd zal hebben, die ons den naam des Heeren openbaren moet, moet zelf met een wezenlijken naam genoemd, anders geeft ons Zijn openbaring niets. Waar Hij komt als Middelaar, om ons den wezenlijken naam van God te brengen, is het van 't hoogste belang, dat wij Hem zelf recht kennen en niet een zuiveren naam noemen. Vandaar in de Schrift: „Ik zal Uren naam mijnen broederen vertellen“ en in het Hoogepriesterlijk gebed: „Ik heb hem Uren naam bekend gemaakt“.

Komen wij thans terug op den Catechismus. Staande in de overtuiging, dat die namen van Christus notae zijn, die uit het wezen van de zaak zelf zijn voortgekomen, begint de Catechismus de bespreking van Christus met de behandeling der namen en leidt dan uit die namen het wezen af.

Er is tweërlei wijze van onderzoek.

1. Het analytisch onderzoek begint met de zaak niet te kennen; het heeft voor zich een onbekende, iets duisters en tracht nu, door in die zaak in te dringen, haar te leeren kennen. Analyseeren is eigenlijk een insnijding maken om ergens in te kijken. Wat doorzichtig is, analyseer ik niet; wel wat ondoorzichtig is. Als ik nu door analyse die zaak meer heb leeren kennen, dan ga ik haar definiëren; eerst grover, later fijner. Kent men de zaak even, dan is de definitie langdradig; ben ik in de zaak doorgedrongen, dan wordt de definitie al korter en beknopter; en saïssisseer ik eindelijk het wezen, dan geef ik de zaak een naam; dan doop ik de zaak. Toch blijft die naam bij alle analytisch onderzoek een definitie, nooit een eigenlijke naam.

2. Het deductief onderzoek. Het begrip „liefde“ b.v. is niet analytisch te onderzoeken; ik kan niet een zekere dosis liefde bijeenzoeken om er dan in te dringen; maar ik moet telkens op den naam, op het woord liefde terugkomen; daarin ligt het eenig middel om het wezen tot mij te trekken. Telkens moet ik dien naam noemen en vragen welke gedachten die naam in mij opricht. De naam is als 't ware een toovermiddel, waardoor ik den schat ontsluit. Ik zoek niet eerst de zaken en zie dan of de naam past; neen, ik moet met dien naam beginnen; ik heb anders geen middel om de zaak te doorzien; door dien naam wordt mijn bewustzijn bevolkt. Ik kan niet andersom te werk gaan; want het is onmogelijk in het wezen der liefde door te dringen, wanneer ik eerst den naam wegzet. Dat nu is het deductief onderzoek. Eerst moet men den naam noemen en daaruit spinnen den thesaurus amoris.

Wij roeten nu welk een onderscheid het in de beschouwing maakt, of ik de

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

namen van Christus roorop of achteraan in de Christologie behandel. Daardoor geeft men dadelijk te kennen wie men is. Die Theologie, die analytisch den Christus durft onderzoeken; die Hem noemt „één uit velen“, ook al is Hij dan onder die velen de nitnemendste, die schijft Hem; die neemt allerlei gesprekken, onderzoekt Zijn leven en zoekt aldus eene filosofische constructie te erlangen. Na dit onderzoek voltooid te hebben, komt men dan tot de conclusie, dat men liefst niet gebruikt den naam Jezus, maar den naam Immanuel.

Terwijl de Christelijke Theologie, die, wanneer zij den naam van Christus hoort, het eenige univocum onder alle univoca roor zich heeft, de analytische methode verfoeit. Zij zoekt niet een naam, maar zij heeft den naam van Jezus, Christus, Heere, Immanuel, en als zij aan Hem denken wil, begint zij niet met zich een beeld van Zijn persoon roor te stellen, maar komt zij door het noemen van dien naam altijd weer met den heerlijken persoon van dien Christus in contact. Daarom is het 'noemen van dien naam, waardoor altijd weer de gedachten oover Christus moeten gewekt worden en de teedere innige gemeenschap met Hem in ons hart moet gebracht worden. Wij kunnen hiervan bij ons zelf de proef nemen: alle filosofisch geredekardel brengt nooit eenheid; maar wilt gij den persoon roor u laten treden, noem dan telkens en telkens weer Zijn naam, en dan eerst gaat het mysterie van Zijn wezen roor u op.

Aan die vraag nu, of men moet beginnen of eindigen met de nomina Salvatoreis, daaraan kunt gij afmeten of onze Christologie wordeit in de wijsbegeerte of in het woord Gods en opwast door het geloof.

Wij zagen thans hoereel betrekenis de namen van den Christus hadden; wij willen dit nu ook aantoonen uit de Schrift.

In het Nieuwe Testament is de uitdrukking: „gelooren in zijn naam“ de formula trita roor: „gelooren in Hem“; „gedoopt worden in zijn naam“ roor „gedoopt worden in den Heere Jezus“. „Wie om mijns naamts wille zal gehaat worden, zal vervolgd zijn, zal gegeven hebben akkers enz.“; in al die uitdrukkingen treedt de naam op den rooygrond. „Er is onder den hemel geen andere naam, die onder de menschen gegeven is, door welken wij moeten zalig worden“; de vergering der zonden wordt ontrangen „door zijn naam“; die zich wijden aan Christus heeten „blanne zieden te hebben oovergegeven roor den Naam des Heeren“; de Apostel zegt: „Ik ben bereid te sterren roor den naam des Heeren Jezus“; hij meende certijds „tegen den naam van Jezus van Nazareth vele wederpartijdige dingen te moeten doen“; de Apostel getuigt: hoe „Hem een naam gegeven is, welke boven allen naam is“; Johannes zegt: „dat de zonden ons vergeren zijn om Zijns naamts wil“; de gemeente van Pergamus wordt geprezen omdat „zij zijnen Naam houdt“; waar er gebeden wordt, moet dit geschieden „in zijn naam“; „waar twee of drie vergaderen in zijnen naam, zal Hij in hun midden zijn“; „in zijnen naam wordt geproftetend en zijn er door sommigen duicelen nil geworpen“; Petrus zegt tot den kreupel in den tempel: „in den naam van Jezus Christus, den Nazarener, sta open wandel“; Paulus



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

zeide tot den geest in de waarzeggende dienstmaagd: „Ik gebiede u in den naam van Jezus Christus, dat gij van haar uitgaat“ (Act 16 : 18) en in Col. 3 : 17 vermaant hij de gemeente: „Al wat gij doet met woorden of met werken, doet het alles in den naam van den Heere Jezus.“

Hiermede is voldoende aangehouden, dat, evenals in het O. T. de naam van God voor de Openbaring van Zijn wezen gebruikt wordt, zoo ook in het N. T. de naam van Jezus Christus precies dezelfde plaats bekleedt en hetzelfde gewicht heeft. De naam van den Heere Jezus, wel verre van te zijn als onze naam, is bij Hem zoozeer inherent in Zijn wezen en voortgekomen uit Zijn wezen, dat de ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ voor ons is de geopenbaarde Christus.

Wij hebben ons dus wel te wachten voor het misbruik van vele predikanten, die alle namen van Jezus Christus dooreenhaspelen. Ook in het gebruik dier namen moet men schriftuurlijk te werk gaan. Er zijn theologen, die altijd spreken van God en Immanuel; ook da Costa in zijne zangen deed dit zeer sterk. Is dat schriftuurlijk? — Neen, want de naam Immanuel komt slechts een enkele maal voor; eveneens God; terwijl b.v. de naam „Spruit“ veel meer in de Schrift gevonden wordt en men dit laatste toch weinig op den kansel zegt. Waarom gebruikt men dan de woorden God en Immanuel zooveel? Om het mooie van den klank. Het euphonische maakt, dat „Spruit“ verzwegen blijft en de andere namen zoo sterk op den voorgrond treden.

Nu mogen wij ook wel die euphonische namen gebruiken, maar wij moeten ons wachten van er jacht op te maken. In de H. S. op den voorgrond tredende namen moeten ook het meest door ons gebruikt worden. Het is hiermede als met het gedurig aanroepen van God als den Verbodens-God, een uitdrukking die zelfs in de heele S. niet voorkomt. Wat den usus nominum aangaat, moeten wij ons zooveel mogelijk van dezelfde namen bedienen als de S. zelf; de Apostelen zijn hierin ons Musterbild. Hoeveel meer soberheid, des te meer wezenlijke kracht!

In de tweede plaats moet de hooge beteekenis van de namen van Jezus Christus er ons van afhouden, die namen als een zekeren noemer te gebruiken. Wanneer wij elkaar aanspreken, roepen wij iemand bij zijn naam; maar bij Jezus moet dit aldus niet zijn. Wie zegt: Heere Jezus of Christus, doet alleen dan goed, wanneer hij op dat oogenblik beseft, dat hij daardoor uitgesproken heeft de openbaring van Zijn wezen, in die namen tot ons vloeiende.

In de derde plaats moeten wij die namen niet eenvoudig noemen, maar ze laten zijn een יְהוֹשֻׁעַ op onze eigen lippen, zoodat altijd het wezen daarachter ook in ons hart ligt. Zoo komen wij eerst waarachtig tot een Hem bezitten als onzen Heer en Gezalfde; zoo begrijpen wij eerst wat het is, alleen door den Heiligen Geest te kunnen zeggen „Jezus den Heere te zijn“; en zoo verstaat men eerst, waarom, waar twee of drie vergaderd zijn in Zijnen naam, Christus zelf daar tegenwoordig zal zijn, n.l. omdat reeds in het uitspreken van dien naam een belijdenis ligt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

2. OVER DE ONDERSCHIEDINGEN.

In de paragraaf hebben wij drie onderscheidingen aangegeven:

I. tusschen de persoons- en titelsnamen.

1. de persoonsnamen zien op het *wezen*, de naturen en de staten van den Christus. „De Zoon des Menschen“ en de „Zoon van God“ staan op de natuur; de „Man van Smarten“ en de „Heer der Heerlijkheid“ drukken de staten uit.

2. de titelsnamen zien op het *ambt*, hetzij samengevat in den naam „Immanuel“, hetzij onderscheiden in profet, priester en koning.

II. tusschen de vaste en losse namen.

1. vaste namen als  $\text{צְמוּחָה}$ ,  $\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\varsigma$ ,  $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ , Christus, Jezus enz.

2. losse namen als „brood uit den hemel“, „morgenster“ enz. Zoo Jesaja 9 : 5; dit is niet aldus op te ratten, dat wij Christus altijd moeten aanroepen als Raad, maar in den levenden zin, dat in Hem iets geopenbaard is, wat door ons gereflecteerd en uitgesproken wordt als Raad.

III. tusschen de eigenlijke namen en de namen in beeldspreukigen zin.

1. de eigenlijke in zooverre ze re ipsa het wezen en ambt uitdrukken, als: de Goede Herder, de Heer, de Verlosser, de Zaligmaker en Heiland.

2. de beeldspreukige als: de Alpha en de Omega, de Levuur uit Juda's stam, de Zonne der gerechtigheid enz.

A. De naam  $\text{Χριστός}$  of  $\text{מְשִׁיחַ}$ .

Hierbij komt in de eerste plaats de zalving zelf ter sprake. Cf. Ecol. 30 : 22—29 en Ecol. 30 : 33. De traditie der Rabbijnen is, dat Bezaliël deze zalfolie slechts eens gemaakt heeft en dat zij sinds dien tijd van zelf steeds vermeerderde; dat zij leefde en nooit ophield tot aan de verwoesting van Jeruzalem en in den tweeden tempel niet geronden werd.

Hoe waarkeurig wordt in deze plaats de bereiding van de heilige zalfolie beschreven, en met hoe strenge straf wordt hij niet bedreigd, die haar nageemaakt of aan een  $\text{זָר}$  (d. w. z. iemand die er niet toe competent is) toebediend

zou hebben. Het is dus een ernstige zaak. En wij moeten wel bedenken, dat wij niet goed staan, zoo deze plaats voor ons bewustzijn niet dezelfde kracht krijgt, die zij in de dagen der Israëlieten had, en die de Schrift zelf er aan hecht. Pondereeren wij alleen die gedeelten uit de H. S., die ons aantrekken, dan gaan wij mis; ook onze opvatting der Schrift moet schriftuurlijk zijn. Evenals in eene symphonie de ééne toon sterker, de andere toon minder geaccentueerd is en dit niet afhangt van de willekeur van den kapelmester, die het uitvoert, maar van den componist; zoo zijn er ook in de H. S. deelen, die sterker en minder sterk op den coorground treden, en nu moet in de prediking des Woords de Dicuar niet vragen, wat hem zelf het meest imponeert, maar

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

wat de harmonie der Schrift volgens de Schrift zelf het best doet uitkomen.

Zoo ook met betrekking tot deze zaak. Waar de H. S. aan deze zalfolie zooveel gewicht hecht, dat zij de namaak op straffe des doods verbiedt, daar moet zij ook evenveel gewicht hebben in onze consideratie. Daarom zullen wij iets dieper op deze zaak ingaan; over het uitwendige valt niet veel te zeggen; dat wijst zich van zelf uit.

Het Hebreuschsche woord **נִסְךְ** (waarvan de wortel **סך** gevonden wordt ook in **יִסְךְ** en **סוּךְ**) beteekent „uitgieten“ en **מִשַׁח** „bestrijken“; het een is echter niet minder dan het andere; het is niet tweërlei actie, maar het ziet alleen op het effect; **מִשַׁח** is evengoed „zalf uitgieten“ als **נִסְךְ**, maar het effect van het **נִסְךְ** is het **מִשַׁח**; het uitgieten houdt op waar de zalf aan het hoofd komt; daar wordt het **מִשַׁח**.

Nu moeten wij verder hierop letten, dat **יִסְךְ** alleen wordt gezegd van de zalving des hogepriesters; **מִשַׁח** daarentegen van de zalving der gewone priesters. En dit is natuurlijk; de heilige zalfolie kostte zeer duur; en het uitgieten van den heelen hoorn geschiedde daarom alleen bij den hogepriester; dit is dus eenvoudig een quaestie van zuinigheid, niet van essentiël belang. Maar hoe komt het dan nu, dat Jezus niet **יִסְךְ** of **יִסַּךְ** maar **מִשַׁח** heette, wat toch natuurlijker zou zijn bij een hogepriester naar de ordening van Melchizedek? — Antwoord: vooreerst wordt **נִסְךְ** ook wel van Jezus gebruikt en niet alleen **מִשַׁח**, cf. Ps. 2 : 6; Spr. 8 : 23; en in de tweede plaats, bij den hogepriester en de priesters was een onderscheid in rang; daar werd **מִשַׁח** als zuinigheidsmaatregel gebezigd; maar bij Christus vervalt dit verschil; Hij is de eenige Hoogepriester; bij Hem is **מִשַׁח** **נִסְךְ** dus één. Bij Christus is het alleen een verschil tusschen het 1<sup>ste</sup> en 2<sup>de</sup> stadium van eenzelfde proces. Daarom, waar in Ps. 2 staat, dat Hij van eeuwigheid gezalfd is, wordt daar gebruikt **נִסְךְ**; terwijl wanneer men aan het effect toe komt, aan het aanraken van het hoofd door de olie, er dan van **מִשַׁח** sprake is. Waar het nu bij den Heiland er alleen op aan kwam of Hij de zalving had en niet sedert wanneer, daar moest ook Zijn naam wel zijn **מִשַׁח** en niet **יִסְךְ**.

Wat beduidt nu volgens de H. S. die zalving? — Antwoord: De zalfolie is het symbool van den Heiligen Geest, zie Zach. 4 : 1—6; Jesaja 61 : 1; I Sam. 10 : 1 enz.; I Sam. 16 : 13, 14; Handel. 10 : 38.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

In Zach. 4 : 1—6 dient de geheele verschijning van den kandelaar en de olijfboomen alleen om te toonen, dat de kracht van de lamp niet zit in het goud, of in de pitten, maar in de olijfolie: en dat dit is de רוח יהוה, de Geest des Heeren.

In Jes. 61 : 1 wordt als verklaring van het מְשִׁיחַ gegeven, dat de geest des Heeren op den profet is.

In I Sam. 10 en 16 zien wij beide malen, eerst bij Saul, daarna bij David, hoe het gevolg van de zalving was, het vaardig worden over hen van den Geest des Heeren. (Opmerkelijk is in de laatste plaats het door elkaar gebruiken van נָסַךְ en מְשִׁחַ)

Deze gedurige combinatie moeten wij wel in het oog houden: uit al de aangehaalde teksten blijkt, dat die twee denkbedden in de Schrift altijd verbonden worden; en wordt het zeker, dat de zalving in het O. T. een symbool is van den H. G.

Wij komen nu voor de moeilijke vraag te staan: Hoe kan de olie juist een symbool des H. G. zijn? — Er is één zaak, die dit opheldert. De H. G. is volgens de H. S. de drager en bringer van alle licht en alle leren. In de natuur nu is niets te vinden, wat die beide zoo in zich bevat als olijfolie.

ten 1ste olie is eloeënd licht; zij is de moeder van het licht; olie heeft het licht in zich; het licht komt er uit voort. Wanneer men andere stoffen heeft, als turf, hout enz., laten zij bij de verbranding asch of sintels na; maar zuivere olijfolie laat niets achter, is geheel omzetbaar in licht. Olijfolie is dus niets dan onuitgekomen licht. Wanneer een mensch wedergeboren wordt, ontrouwt hij den H. G.; maar toch ziet hij nog niets, alles is verborgen en duister voor hem; dit nu correspondeert volkomen met de olijfolie; het licht is n.l. in hem, maar nog niet ontstoken. Schooner symbool voor den H. G., den bringer van alle licht, kon dus moeilijker gevonden.

ten 2de er is geen element in de natuur, dat tevens zoo de symbool van het leven is. En wel:

a. in negatierven zin; olie bezit n.l. de eigenschap, dat zij gebruikt wordt bij wonden, waar het leren verstoord is, om weer te genezen; zij lijken om het bederf te weren (de balseming) en om het van zijn glans beroofde leven dien glans te hergeven (vaandlaar dat zij in Oostersche landen na het bad en bij feestmalen gebruikt wordt).

b. in positieven zin, omdat zij strekt om op alle ding het leren weer te doen uitkomen. In mensch en dier zijn vetklierfjes, die dienen om den glans aan te brengen; een prachtig paard moet glimmen; een zwaan is een gebalsemde en glanzende eedermassa; de witte wol van een schaap moet schitteren; alles is als met vet oeverdopen. Zoo ook bij den mensch; bij een jong kind vindt men een frissche tint en heldere kleuren; bij een grijsaard daarentegen opdroging en gemis van allen glans. Een kind is als besproeid met olie.

Zoo ook in de niet-animale wereld.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De appelchinc's, vooral de mandarintjes, schitteren door de fijne olie, die in hun huid zit; de druiven en appelen ontleenen al hun kleur en glans aan de vetigheid van hun schil. Bij een mislukte vrucht is die glans weg; vergelijk slechts een goudgeet koorveld en een akker, die verschroefd en verbleekt is. De houtsoorten worden gepolitoerd (niet olie ingewreven) om hun schoonheid te laten uitkomen; vooral mahonie- en notenhout. Alleen de metalen glanzen uit zich zelf; maar ook daar dient het vette toch nog om den glans er op te bewaren.

In zoverre de olie dus dient om den glans te bewaren en op te wekken, is zij ook de verborgen bron van het leven. Glans = leven. Al wat dood is, is dof; een dood oog glinstert niet meer; een dood lichaam heeft geen kleur, maar is lijkwit. Leven en glans zijn één; glans is de uiting van het leven, en leven de bron van allen glans.

In zoverre de olie nu diende om het bederf te weren en het leven naar buiten te brengen, is zij terecht een symbool van den Heiligen Geest, die het leven brengt.

Bovendien werd de heilige zalfolie vermengd met aromata. Nu zijn in het Hebr. de woorden geest (רוח) en geur (ריח) eigenlijk één; en waar wij telkens lezen, dat de Heere den welriekenden reuk van het offer rook; en wij weten, dat hij vele offers aromata gevoegd werden, ja één offer daar zelfs geheel uit bestond, dan zien wij, dat ook hierin een kenteeken van het leven is. Een lijk stinkt; niemand is daartegen bestand; het doet ons vluchten of staat soms plotseling neer. Stank is daarom de volatile dood, de vluchtig geworden dood, evenals olie het vluchtig geworden leven is.

Er is verschil tusschen het soliede, het volatile en het fluïde:

1ste het soliede is dat het blijft, waar het ligt.

2de het fluïde = het komt naar mij toe, maar ik kan het ontloopen.

3de het volatile = het komt op mij aan, maar ik kan het niet ontlieden.

Een lijk is het soliede; komen er donkere plekken op het lijk en ontstaat het lijkgif, dan is dat de fluïde dood; en de stank is dus de volatile dood.

Deze drie vindt men ook bij het leven:

het soliede is כֶּשֶׁר.

het fluïde is הָרָם.

het volatile is רֵיחַ.

Dit laatste nu is afgebeeld in de zalfolie door de aromata. Erenals de stank ons wegdrijft, hebben de aromata een aantrekkende kracht; zij binden en boeien den mensch, maar in aangename zin; ja kunnen hem ten slotte zelfs bedwelmen. Beide malen, en bij den stank en bij het aroma, is er dus een macht, die of uit het leven of uit den dood naar ons toekomt. Daarom worden overal aromata bij gebruikt in negatieven zin om den stank te beletten, en dus de



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

legde Hij af; de glorie, die Hij had, liet Hij staan en werd ons gelijk; en niet alleen nam Hij onze menschelijke natuur aan, maar Hij nam ze aan zooals zij door de zonde geworden was — en dat alles werd gepostuleerd door den naam Christus. Eerst waar aan dat postulaat voldaan is; waar de Zone Gods niets meer geworden is; waar Hij zich zelf zeroz gemaakt heeft en in de ταπείνωσις is ingegaan, eerst daar kan sprake zijn van „zalving“. In het Paradijs kon de zalving niet plaats vinden; daar is geen wonde, geen lijk, geen duisternis, geen dood; daar is alle zalving ondenkbaar. Waar geen zonde is, is geen dood; eerst waar de zonde komt en door de zonde de dood, gaat alles weg, wat een eigen glans had; de glorie van het Paradijs gaat weg, de levensboom, de rolle gezondheid van het lichaam, de heiligheid van de ziel en de mensch loopt als een leeg vat daarheen, en de eenigste zonde, waardoor hij niet kan terugkeeren is, dat hij meent nog vol te zijn. Om nu den mensch te redden, stelt Christus zich als failliet; die niets heeft en alles betalen moet; en nu Hij in dien toestand is ingegaan, komt Hij in de positie van te kunnen worden gezalfd. En nu komt de zalving Hem nooit toe naar de goddelijke natuur; zelfs niet naar de menschelijke natuur, si nondum lapsa est; want wat rein-menschelijk is, is voor zalving niet vatbaar. Wij mogen dus wel zeggen, dat Christus naar Zijn menschelijke natuur is gezalfd geworden, mits wij die natuur niet nemen in haar oorspronkelijken, heerlijken staat, maar in haar gebroken en door de zonde gevallen staat. En nu is Hij onder allen de eenig gezalfde. Jezus werpt zich als doffe onder de doffen; maar terwijl alles nu dof is, begint Hij te glanzen. De verheerlijking op Thabor, toen alles taaude voor het licht, dat van Zijn lichaam uitstraalde, is niets anders dan wat Ὁ Χριστός is te midden der zondaren. Alles is ongezalfd; Hij alleen is de gezalfde, ο Χριστός. En nu is zijn aard zov, dat wie aan Hem komt, en Hem toehoort, op dien druipt die zalving af. Eénus slechts is de zalving geschied en niemand krijgt ze buiten Hem, I Joh. 2 : 20. Zonder dat, buiten Hem, is er voor niemand zalving. Daarom is Hij de Allerheiligste, de vorstedijk Gezalfde, de eenige onder allen, Dan. 9 : 24 etc.

Die zalving nu begint in den moederschoot van Maria bij de incarnatie; daarom is Hij van den Heiligen Geest ontrangen. En daarom gaan zij mis, die meenen dat in Christus bij Zijn ontrangen iets van de zondige natuur is overgegaan. Die dat bereven loochenen, dat Hij de Gezalfde is reeds bij Zijn ontrangen. Die zalving gaat door in heel Zijn kindsheid; „Hij nam toe in wijsheid en genade bij God en de menschen“; zij kreeg haar ambeljik karakter bij den Doop, toen de Heilige Geest nederdaalde als een duif; zij is voltooid, toen Hij uit de dooden is opgewekt, want dit is ook zalving. Opstanding is Hem in absoluten zin ο Χριστός maken; omdat Hij de dof geworden, de in den dood ingegane, weer met den glans des levens doorstroomd wordt. Dit zegt Christus zelf Joh. 12 : 7. Wat beteekent dit? Wat is de balsming? — Zij is opgekomen uit de verwachting van de opstanding des vleesches. Zij was dus hier het symbool daarvan, dat de hoogere balsm, zalving, levenskracht van

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

God weer in Hem zal komen, zoodat Hij ten derden dage weer zal opstaan en nu als verheerlijkte zal ingaan in Zijne heerlijkheid.

Concludeerende krijgen wij dus, dat de naam Christus beduidt: De mensche-lijke natuur is ingezonken en uitgeput; dit hangt samen met de zonde; deze heeft den mensch van den Heiligen Geest afgescheiden, en daar ieder geboren ja ontwaagen wordt in zonde, komt niemand dit ooit te boren. De Zoon van God legt nu Zijne heerlijkheid af en neemt het vleesch en bloed aan uit Maria's moederschoot. Maar Hij is gezalfd met den Heiligen Geest van het eerste oog- blik af en daardoor is Zijn mensche-lijke natuur duidelijk van de zonde afge- scheid. Alle gaven worden Hem geschonken; Zijn mensche-lijke natuur wordt bij de ontleding door den Vader verruud met alle heerlijkheid, die in die natuur liggen kan. En nu werpt Hij die willig in den dood, om de laatste en hoogste zalving te ondergaan in de Opstanding. En nu is Hij de Gezalfde, want Hij heeft, wat alle menschen missen. En dit is Hij niet voor zich zelf, maar voor de geloovigen, die altes allen *Χρισταροι* worden in Hem, den *Χριστος*; vergelijk Joh. 1 : 4 en 5 en hetgeen wij zeiden over de beteekenis van de olie, als symbool van licht en leven.

B. De naam Jezus.

Belangrijke plaatsen voor dezen naam zijn:

ten 1ste Num. 13 : 16 cf. vers 8. Deze plaats is uitgangspunt, omdat hiervan blijkt, dat de eerste groote type oorspronkelijk dien naam niet had. „Hosca“ heette en dat eerst op gebod des Heeren die naam veranderd werd in „Jozua“. Deze naamgeving was dus niet gewoon, maar had iets bijzonders, dat ons ter- stond doet denken aan Matth. 1 : 21 en Luc. 1 : 31, waar ook tot Jozef gezegd wordt van het kindeke, dat uit Maria zou geboren worden: „Gij zult zijn naam heeten Jezus“.

ten 2de Zuch. 3; en 6 : 11. De Hoogepriester Jozua is hier gesteld als een bepaald type van den Heere, dat eerst verschijnt als tegenbeeld van o *Χριστος* met ongezalfde, vuile kleederen; met geen edelstenen of glans, maar dof. Jozua is hier de type van het vleeschgeworden Woord, als Man van Smarte, als Lijder, op wien het *χρίσμα* nog komen moet. De naam Jezus en Christus verschilt dus hierin, dat waar de naam Christus duidt op het heerlijke, rijkbestraalde, op Hem die gaven had tot der menschen troost; de naam Jezus daarentegen ziet op Hem, die daar staat als de ellendige, met de zonden zijns volks besmet. Jezus tegenover Christus duidt niet aan de gaven, die Hij voor de menschen brengt, maar de *ζέρωσις* en *ταπεινωσις*, die Hij, om menschen te redden, zich welgevallen liet. Daarom is niet zoozeer de naam Christus, als wel de naam Jezus samengeweven met het opheffen der zonde, cf. Zuch. 3 : 9. Eerst moet het wegnemen der zonden komen, en dan pas volgt de bekleeding met nieuwe kleederen, cf. vers 5. Ofschoon de naam Jezus dus ziet op de verlossing, is dit volstrekt niet, omdat Hij de goddelijke en mensche-lijke natuur in zich verenigt, maar omdat Hij de verlossing aanbracht door ontkleeding van Zich Zelf en bekleeding



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

met de bezoeiding van het zondige menschengeslacht. Daarom staat er ook bij Jezus' naamgeving: „Gij zult zijnen naam heeten Jezus; want Hij zal zijn „volk zalig maken van hunne zonden.”

Over de beteekenis van het woord „Jezus” bestaan vooral twee opiniiën. Volgens de een is de vorm יהושע een noemen substantivum imperf. Hiph.; volgens de andere is יהושע een vox composita, bestaande uit יהו (יהוה) en שוע. De laatste opinie is de thans meest heerschende, hoewel zij niet nieuw, maar reeds zeer oud is; de eerste opinie was de vroeger meest gangbare.

De tegenwoordige opinie beroept zich vooral op den paralel naam אלישוע; dit, zeggen zij, is klaarblijkelijk samengesteld uit אלי en שוע, en waarom zou dan niet evenzoo gevormd zijn יהושע? Hiertegen moet opgemerkt:

ten 1<sup>ste</sup> dat שוע qua talis een vorm is, die in het Hebreuwsch niet bestaat in den zin van helpen, redden, bevrijden; maar dat er wel is een verbum שוע of שוע, beteekeneude schreeuwen, roepen. Moet שוע dus afgeleid van van dezen stam, dan beteekent Jozua niet Gotthulf (zooals deze heeren beweren), maar moet de beteekenis ontleend aan het w.v. kermen. Volgens het Oude en Nieuwe Testament ligt daarentegen in יהושע wel degelijk de beteekenis van verlossen.

ten 2<sup>de</sup> komt שוע niet van שוע, maar van ישע, dan is de אלישוע niet de uitgang van אלי, maar de samenroeping van den ouden Genetivus-uitgang van אל en van de י van ישע. Zoodat dan de paralel, nader bezien, tusschen אלישוע en יהושע al zeer zwak wordt.

De andere opinie, die יהושע afleidt van een Hiphilvorm, heeft zeer sterke en onweerlegbare gronden voor zich:

ten 1<sup>ste</sup> dat de onsaamgetrokken vorm (יהו) in den Piel ook buiten Jozua in het O. T. voorkomt. ישע was oorspronkelijk, gelijk vele verba פי ישע; de Hiphil was toen הושיע, later הושיע en het imperf. hilde dus יהושיע; meest werd echter de ה geëlideerd en kreeg men יושיע; vergelijkt men nu Ps. 116 : 6, dan vindt men daar dien archaïstischen vorm van den Hiphil terug. Evenzoo Jes. 43 : 11 en Ps. 3 : 9. Hieruit blijkt, dat juist bij ישע de niet-saamgetrokken vorm bewaard is gebleven, een feit alleen daaruit

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

te verklaren, dat de naam יהושע nog verstaan en begrepen werd en de dichter in de poëzie dus aan dien naam den niet gecontracteerden vorm ontleenen kon.

ten 2<sup>de</sup> op het standpunt van hen, die Jozua verklaren als „Gothilf“, is het onverklaarbaar, hoe in het woord, waarmede de Heiland onder alle volkeren genoemd wordt, juist het karakteristieke „Jehora“ er uit ging. Volgens huane opvatting van Num. 13 : 16 zou Mozes juist den naam Hosa veruinderd hebben in Jehoschoa, om er den naam Jehora in te krijgen, en hoe is het dan te verklaren, dat „Jeho“ er totaal uit verdween? Hoe is het te verklaren, dat de septuagint, die althans anderhalve eeuw voor Christus gemaakt is, den naam Jozua altoos vertaalt door Ἰησοῦς, b.r. Num. 13 : 16 zal ἐπωρομασε Μωσῆ; τὸν Ἀρσῆ εἰδὸν Ναυὴ Ἰησοῦρ?

In Ezza 2 : 2 en I Kron. 24 : 11, waar sprake is van denzelfden hoogerpriester, die in Zach. 3 Jozua genoemd wordt, wordt zijn naam genoemd יִשׁוּעַ.

Hoe is het nu te verklaren, dat de vorm יהוישע en יִשׁוּעַ verwisseld worden?

Alleen daaruit, dat de formi פ״י en פ״ו roortlurend door elkander worden gebruikt. Eerst had men naast elkaar י en ו, b.r. יִשׁע en וִשׁע, dan werd het imperf. geheel gecorruud als ware het een verbum פ״י, b.r. יִדע kreeg men ידע, ja zelfs met verdubbeling van de י ook יידע. Nremit men dus aan, dat naast den vorm יוִשִׁיעַ ran וִשִׁיעַ een vorm ייִשִׁיעַ ran יִשִׁיעַ liep, dan is ook de permutatie ran יהוישע en יִשׁוּעַ verklaard. Daarbij komt, dat wij in het woord יִשׁע, heil, een duidelijke aanwijzing hebben, dat een dergelijke vorm moet bestaan hebben. In het Syrisch, in de Peschitto vinden wij ook vast dezen naam als יִשׁוּעַ gespeld <sup>1)</sup>. Terwijl תִּשׁוּעָה, subus, doet zien, dat werkelijk de י in oude vormen ran יִשׁע zoo zwak was, dat zij geheel op kon gaan in het voorvoegsel.

Verklaart men dus יהוישע als een Hiphilvorm, dan begrijpt men waarom deze vormen gepermutceerd werden, ja zelfs eenvoudig in de dagelijkse taal יִשׁוּעַ den vorm יהוישע vertrongen heeft. Immers het volk gebruikt liever de formae breviores; en bovendien werd aldus de „auklang“ aan het woord Jehora vermeden. Vandaar dat in de Septuagint en in de Rabbinistische lectuur

<sup>1)</sup> Dit argument betreft de oudheid van de י in יִשׁע; de ו kon nooit wegvallen; dus kan er niet alleen een wac, וִשׁע geweest zijn.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

altijd sprake is van 'Ιησοῦς. In het N. T. heet Jezus eveneens altijd 'Ιησοῦς; in de Talmudische lectuur steeds יהושע (ישו); de ע werd weggelaten, omdat zij beweerden, dat Jezus de Messias niet was; terwijl men dan het woord ישו als een notarikon explicieerde; n.l. de zin: יְמוֹת שְׁמוֹ וּזְכוּרוֹ = „zijn naam en zijne gedachtenis moge vergaan“.

ten 3de dat in de explicatie van den naam 'Ιησοῦς in Matt. 1 : 21 van den naam Jehosa geen melding gemaakt wordt, maar er alleen staat: „Hij zal zijn volk zedig maken van hunne zonden“, terwijl in Luk. 1 : 31 het denkbeeld van Jehosa zelfs uitgesloten is, omdat hier staat, dat Hij genoemd zal worden de „Zoon des Allerhoogsten“.

Nemen wij alles dus te samen, dan pleiten in deze altijd moeilijke zaak de indices er wel voor, dat יהושע te verklaren is adsec n forma Hiphelica en niet als een voc composita. Waarom wij niet hebben יהושיע, maar wel יהושע, is aan minder bezwaar onderhevig; het is een forma substantiva, waarin de ך altijd meer gebruikelijk is dan de ך; cf. תשועה.

Concluderende krijgen wij dus dit resultaat, dat Hosea de oorspronkelijke naam, was afgeleid niet van den Hiphil, maar van den infinitief, die alleen de idee van verlossing uitsprekt; terwijl de ך, die den imperfectaform aanduidt, er de belofte, de gewisheid in legt. יהושע is de idee, de hoop der verlossing; en יהושע de certitudo, het promissum. Als Mozes den naam Hosea dus in Jozua verandert, wil hij daarmede te kennen geven, dat er niet langer alleen is een verwachting en hoop, dat Israël verlost zal worden (Hosea), maar dat hij door Jozua aan te stellen de zekerheid heeft, dat deze Israël in Kanaän in zal leiden. Zoo kan de naam 'Ιησοῦς tot zijn recht komen; in dien naam toch ligt uitgedrukt, dat buiten Hem om alleen de idee, de bede om verlossing is; maar dat Hij de enige is, die het zeker doen zal; Hij zal zijn volk verlossen van hunne zonden.

Wat nu de typische bedoeling van den naam Jozua betreft, die moeten wij opmaken uit Jozua 5 : 13 enz. Jozua is niet de naam van den „sterke“, zooals men wel eens meent; de שר צבא יהוה staat buiten hem; Jozua is degene, die zich moet nederbuigen, die zijne schoenen van zijne voeten afrekt, die hulp en sterkte moet gaan zoeken bij een ander, die tot hem komt en hem helpt. Ook hier hebben wij dezelfde tegenstelling dus, die wij reeds in Zach. 3. Jozua is de type van den geringe, kleine, die zich zelf den עבר noemt; de Christus is de שר, niet de עבר, want een dienstknecht wordt nooit gezalfd.

En evenals nu in Zach. 3 Jozua eerst de met ruile klederen behulene is, maar daarna de gouden kronen ontvangt, zoo ook met Jezus Christus. In Jezus zien

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

wij het vleeschgeworden Woord; de *ταπεινωσις* en *ζέουσις*; den Man van Smarte; den *עֲבָר*, den man, die beladen is met onze zonden en die voor die zonden verlossing aanbrenkt; maar tevens den man, die daardoor de zalving ontvangt en met een gouden kroon gekroond wordt.

Men lette er roorts op, dat in Hebr. 4 : 8 en Hand. 7 : 45 met Jezus niet de Zoon van God, maar Jozua bedoeld wordt.

**C. De naam Κέουσις.**

*Κέουσις* is de getrone naam in de Acta en onder de eerste Christenen voor onzen Heiland. Is deze naam nu gesproken uit den naam Jehova of niet? — Er zijn er n.l. die zeggen, waar in het O. T. Jehova staat, wordt altijd „Adonai“ gelezen; o *Κέουσις* is daarvan de Grieksche vertaling; *Κέουσις* en Jehova is dus hetzelfde. Overal waar in het O. T. dus sprake is van Jehova wordt de Immantel bedoeld en in het N. T. wil de naam Heere eigenlijk Jehova zeggen. Vooral de Mystieken als Luyken en de Herenlutters met hun theosophische denkbeelden noemden en zongen van Jezus als „Jehova“. In de Statenvertaling is het onderscheid duidelijk: de vertaling „Heere“ voor Jehova staat altijd met kapitale letters en is dus zichtbaar onderscheiden van de vertaling „Heere“ voor Adonai.

Deze meening nu is onwaar, zooals blijkt uit I Tim. 6 : 15; daar toch is sprake van *ζέουσις* *ζεώτωρ* en *βασιλεὺς βασιλευπότωρ*, en worden deze beide gelijk gesteld; de vertaling Jehova der Jehova's zou geen zin opleveren. Evenzoo Ef. 6 : 9 „want gij hebt ook uw Heer in den hemel“; hier kan *ζέουσις* niet beteekenen: „gij zijt kleine Jehova's over uwe knechten; wees dus goed tegenover hen, want gij hebt ook uwen Jehova in den hemel“, maar moet *ζέουσις* gelijk zijn aan *δεσποτης*. Zie verder Rom. 14 : 8, waar 't woord in den genetivus possessivus staat; dus wij behooren als eigendom Hem, onzen meester, toe; Rom. 10 : 12, waar men onmogelijk vertalen kan: „want één is Jehova van allen“; I Cor. 8 : 5, 6; II Cor. 13 : 13; Matt. 10 : 24, 25.

In de Evangeliën vinden wij dit, dat *Κέουσις* allengs onloopt in beteekenis. Oorspronkelijk gaf het niet den bezitter te kennen, maar was alleen een uitdrukking van verbied, gelijk *δεσποτης*, b.v. Luc. 13 : 15; in dienzelfden zin vinden wij het gebruikt door den stokbeurder te Philippi tegenover Paulus en Silas. Nu de opstanding is het vooral gewisseld; als Thomas zegt: Mijn Heer en mijn God, dan is het ongezegt van een nomen dignitatis in een nomen possessionis: Mijn Heer, wien ik toebehoor en daarom aanbid als mijn God!

Nemen wij deze drie namen nu samen, dan krijgen wij deze conclusie: In den naam Jezus Christus vinden wij de groote tegenstelling tusschen den mensch op het diepst gezonken en den mensch op het hoogst gekroond.

Jezus = de man van smarten.

Christus = de naam boven allen naam, en de glorie die alle glorie te boven gaat.

De mensch in het Paradijs had kunnen worden *Χριστός* en nu moet Christus

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

de gestalte van den gezonken Adam aannemen, om den heerlijken Christus weer uit te laten komen.

En terwijl dat nu de groote tegenstelling van het leven is, volgt de wereld den weg om te komen uit den staat der kleinheid, uit de laagte tot den staat der hoogheid. Maar bij onzen Heiland is het anders; Hij volgt den weg der wereld niet, maar den weg des hemels. Hij wordt Christus niet door naar boven te gaan, maar door zeer laag te dalen. En daardoor wordt Hij ó *Κρίσις*. Al 't streven dezer wereld is een jagen om *κρίσις* te worden; maar terwijl de wereld dat doel nooit bereikt en de machtigsten onder haar niets dan knechten zijn, wordt onze Heiland ó *Κρίσις* *κρυίων* en *βασιλειῆς βασιλευόντων*, en dat op den weg in den naam Jezus Christus uitgedrukt. In dien naam ó *Κρίσις* *ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* ligt het volle program van den weg des heils en der redding, zooals die in het Evangelie geboden wordt in tegenstelling met den weg der wereld om tot verlossing te komen, volkomen uitgedrukt!

---

### CAPUT III.

## DE MEDIATORIS PERSONA.

---

#### § 1. Het Christocentrische.

*De leer en belijdenis van den persoon des Middelaars beheerscht geheel de Theologie en geheel onze wetenschap, overmits de centrale verhouding van alle gegevens, die de religie in zich begrijpt, aan Hem positie nemen. In Christus vallen als in een centrum alle stralen samen, die de richting van ons menschelijk denken, met name in de Theologie, bepalen. Toch mag daarom de Theologie niet Christocentrisch opgevat, maar moet omgekeerd de Christologie, evenals elke andere locus, Theocentrisch blijven. Van den Middelaar geldt nooit het εἰς οὐ, altoos het δι' οὐ, terwijl het εἰς αὐτὸν den Drieënen God en niet den Middelaar bedoelt. Dit moet zoo zijn, omdat de noodzakelijkheid van den Middelaar, volgens de Schrift, in de noodzakelijkheid van verlossing ligt en dus evenmin als het verschijnen der zonde absoluut mag genomen worden. Van een Middelaar, die ook in een onzondige wereld zou zijn opgetreden, blijkt niets. De motieven en bepalingen van zijn verschijning en zijn werk liggen dus niet in Hem, maar buiten Hem; deels in den Drieënen God, deels in den zondaar. En hoewel nu de mensch, zondaar geworden zijnde, practisch nooit anders dan door persoonlijke verlossing den Christus en door den Christus zijn God en zich zelf leert verstaan, zoo is toch dit slechts een overgang en is het eind van dezen weg der kennis, dat de θεολογία tot de rechtstreeksche kennis van den Drieënen doordringt en eerst bij dat licht ook den Middelaar in hoogerem zin leert begrijpen. De poging, in deze eeuw door de school van Schleiermacher aangevend om den wortel der Theologie in den Christus te stellen en alzoo geheel de Theologie Christocentrisch te construeren, verrauwt pantheïstische agentia, en dankte haar opgang hoofdzakelijk aan de eenzijdige transcendente opvatting, die door het Supernaturalisme in zwang was gekomen, maar is in den grond der zaak niets minder dan een lostaten*

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

van den wezenlijken Christus, een prijsgeven van de Theologie als zoodanig en in haar volbinding een bereiden van den weg voor het Humanisme, tot zelfs in zijn atheïstischen vorm.

1. Zie voor deze paragraaf Matth. 16 : 13—20.

vers 13: Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Ziedaar de Christologie. Die ontstaat eerst als de menschen uitspreken, wat zij van den Christus denken en wanneer zij dit systematisch, in logischen samenhang, doen. Van den Christus ontrangt men indrukken en deze vormen te zamen een beeld in ons bewustzijn. Wat is dat beeld? — Wij hebben hierbij op drie dingen te letten:

a. dat er niet staat τίνα με λέγουσιν τίνας ἀνθρώπου εἶναι; niet: wat zegt één mensch, dat ik ben, maar οἱ ἄνθρωποι, m. a. w. wat is de vorm, dien ik aanneem in het menschelijk bewustzijn?

b. dat er niet staat με εἶναι, maar με υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι. Christus zegt: waar ik als mensch verschijn: waar ik als mensch met elken mensch in contact tred en iedere ἄνθρωπος aan Mij gekend zal worden, wat zeggen daar de menschen van Mij? — De natura humana stelt Hij dus op den voorgrond.

c. dat er niet staat: wat zeggen de menschen, dat ik doe, maar τίνα με εἶναι: wat denken zij over het wezen der verschijning, die zij in den υἱὸς ἀνθρώπου voor zich zien treden?

vers 14: οἱ δὲ εἶπαν, Οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλείαν, ἔτεροι δὲ Ἰεζεκιήλ ἢ ἕνα τῶν προφητῶν. Ziedaar de valsche Christologieën. Deze menschen zagen met eerbied tot Hem op, beschouwden Hem als een getuige Gods. Het waren vrome menschen, die hoog van Jezus dachten, die veel van Hem hielden en Hem geenszins vijandig waren. Maar het was onbewuste ketterij. Vandaar het antwoord: Of Johannes de Dooper — d. w. z. dat hij een verschijning van wreke zou zijn, om Herodes te bezoeken, die Johannes vermoord had; dus eene verschijning uit de overzijde van 't graf, uit de doodenwereld; spiritisme. Of Elia de ijeveraar, een der machtigste profeten, die voor den Heere gestreden hadden.

Zoo zijn er ook nu vele richtingen, die Jezus' woord met ontzag aannemen, maar over zijn οὐσία valsche begrippen hebben en verspreiden.

vers 15: λέγα αὐτοῖς; εἰς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; d. w. z.: Maar nu gij, mijn Kerk, wat zegt gij, wat zegt me bewustzijn ontrent de οὐσία van den Christus?

vers 16: ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπε. Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ζῶντος. Petrus is niet de man, die het diepst gelooff, maar die het meest „fertijg“ is met eene definitie. Wij roegen er dit bij, omdat ons anders deze uitspraak vreemd lijkt, wanneer wij bedenken, hoe diep Petrus later viel en hoe het verkeer Johannes was, die doordrong in het wezen van den Christus. Als het

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

op een antwoord, met innigheid gegeven, aankwam, zou Johannes zeker gesproken hebben; maar Petrus is de man, die zijne Christologie geveel heeft, die spreken kan. De Kerk moet niet alleen bezieling, geestdrift voor den Christus hebben; zij moet ook kunnen uitspreken, wat zij van den Christus belijdt, en daarbij komt het aan op 't vinden van de juiste uitdrukking. Petrus is de man van 't woord!

En nu het antwoord van Petrus. In quaestione erat: Quem dicunt homines me, filium hominis, esse? In responsu non solum est: Tu es Messias, maar Petrus geeft het essentiële ten antwoord; hij zag door den εἶδος τοῦ ἀνθρώπου heen den εἶδος τοῦ Θεοῦ; hij zag de Goddelijke natuur in de menschelijke, en dat de vene de andere compleerde.

vers 17: Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Μακάριοι εἶ, Σίμων Βάρθολομαῖ, ὅτι σὰς καὶ αἷμα οὐκ ἐπέκαλεσέ σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. En nu zegt Christus: „hier is een tegenstelling van menschelijk en Goddelijk licht.“ Er is onderscheid tusschen licht en leeren; tusschen het voorwerp en zijne beschouwing; tusschen de zaak en het bewustzijn van de zaak; de sfeer van het ding „an sich“ en het ding „in die Gedanke“; hoe een ding leeft in zijne οὐσία en in onze voorstelling. Maar zoo is er ook een tegenstelling van de menschelijke en de Goddelijke voorstelling; dus ook van het beeld van Christus in het menschelijk en in het Goddelijk bewustzijn. En dat is het wat Christus hier uitdrukt met αἷμα καὶ σὰς te plaatsen tegenover ὁ Πατήρ ἐν οὐρανοῖς. En nu prijst Christus Petrus μακάριοις, omdat zijne Christologie, d. i. zijne wetenschap van den Christus, niet was product van menschelijke studie of analyse — wie dat heeft, dwaalt, is ketter, wordt ongelukkig, omdat deze valsche voorstelling hem belet tot den waren Christus te gaan — maar hij zijne Christologie ontrangen had van boven (niet uit Jezus' bewustzijn; zooals men nu zegt, dat noodig is) van den Vader, die in de hemelen is. Eerens αἷμα en σὰς de woonstede is van 's menschen geest, zijn de hemelen de woonstede Gods; vandaar deze tegenstelling.

vers 18: καὶ γὰρ δὲ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πέτρα ἀδού σου καταστήσωσιν αὐτῆς. Nu eerst, nadat Petrus de ἐπιτολή van den Vader gekregen had en den Christus kent, spreekt Christus zelf; rangt zijn onderwijs aan; ontwerpt de aldus ge-proclameerde Koning zijne Kerk.

En nu maakt de Zoon des menschen den mensch tot middelaar. Christus maakt Simon tot Petrus, d. w. z. „Ik als Middelaar der Kerk stel u tot een Petrus aan; ik een bediening van den Vader ontrangen hebbende in dit leeren, maak u tot een Petrus“ (ook al had Petrus er op dat oogenblik nog weinig van). „En op deze petru, die in Mij is, en die Ik in u brengen zal, zal Ik de Kerk bouwen.“ Die Petru ziet niet op Petrus' vast karakter — want Petrus was zeer zwak soms — maar op de constante natuur van zijne Christologie.

De Christologie, die uit den mensch komt, is gelijk overzand. Heeft men haar van den Vader der lichten, dan is zij in haar constant karakter innegaan. Dan heeft men een vaste belijdenis van den Christus in de Kerk. Dan breekt



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

de eene veur niet af wat de andere bracht. Dan is die belijdenis als eene plant, die altijd uit eenzelfde kiem nieuwe bloesems voortbrengt en in die bloesems en vrucht meer haar wezen doet uitkomen.

Breng een Oosterschen boom hierheen en hij krijgt wel bladeren, maar geen bloesem of vrucht: verplant hem weer naar het Oosten en hij zal weder bloesem en vrucht dragen. Met dien bloesem en vrucht wordt de boom eerst in waarheid gekend: dus hier slechts gebrekkig. Maar toch komt in dien bloesem niet iets nieuws. Het zat in den boom: deze blijft constant: 't is een zelfde kiem ginds en hier, maar 't kwam er niet uit.

Zoo ook is de Christologie aan de Kerk: volledig, maar in kiem, door de Apostelen gegeven; uit die kiem heeft zij zich later ontwikkeld. Dat is de Orthodoxie der Kerk. Niet iets nieuws, maar ontplooiing van het eenmaal geschonkene.

Daarom zegt Christus, dat Hij op die belijdenis van Petrus en de Apostelen; op die Christologie, die, uit de hemelen gedaald, hier zijn aanvang neemt en door Petrus in het historisch verloop der Kerk door de eeuwen doorloeft, zijne gemeente bouwen zal.

Erenals de bergstroom, die van de gletschers afvloeit, slechts tot ons komen kan door de bedding, die hij zich in de rotsen uitgraaft, en hij aan die bedding gebonden is: zoo zal ook die belijdenis in haar historisch verloop altijd verbonden blijven met dat Petrinisch karakter: met het talent van definiëeren, getuigen en belijden in de Kerk. Dat zal ten allen tijde de grondslag zijn, waarop de Kerk rusten zal.

Petra is niet een persoon (zoonds Rome leert); niet een *nuda confessio* (zoonds de Gereformeerden wel eens leerden), maar de in het menschelijk bewustzijn steeds tot helderder klaarheid gebrachte belijdenis van den Christus.

De „πέτρα τοῦ ἁδου“ zijn niet de ἁδὴ zelf. Door de πέτρα gaat men den Hades binnen: zij zijn de periferie van den Hades, niet het centrum. Waar zijn nu die πέτρα in deze wereld? Dat zijn de heilsche machten, die nu reeds werken in het menschelijk bewustzijn. Dat zijn de ketterijen en de valsche wetenschap.

Onder πέτρα τοῦ ἁδου hebben wij dus niet te verstaan den duivel zelf, want dan kon het niet staan tegenover πέτρα. Ziet πέτρα op het menschelijk bewustzijn en op den Christus leidend in dat bewustzijn in het op den Christus qua talis, dan moeten de πέτρα ἁδου ook staan niet op het centrum, maar op wat uit de hel naar buiten treedt.

En nu zegt de Heere, dat Hij zijne Kerk bouwen zal niet door *physische infusie*, maar door middel van het menschelijk bewustzijn: en terens zegt Hij, dat alle pogingen daartegen zullen mislukken.

vers 19: καὶ δοῶ σοι τὰς κλειδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν: καὶ ὃ ἐὰν δεσῆς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεσμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς: καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυσμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Tegenover de πέτρα ἁδου staat het βασιλεία τῶν οὐρανῶν: ook dat heeft πέτρα

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

en die hebben κλειδας. Uit de κλειδα αδου zoeken de phylistijnen in te dringen in de κλειδα της βασιλειας τῶν οὐρανῶν om het te verderren; daarom is er een wacht noodlij, om daartegen te waken, die de sleutels dezer poorten in handen heeft. Dat is de last opgedragen aan de leerende Kerk, aan het Apostolaat: de zuiverere Christologie is het middel om de indringers uit Gods Koninkrijk te keeren. Dus Petrus en de zuiverer belijdende Kerk ontvingen de sleutels, waardoor het βασιλεία τῶν οὐρανῶν beheerscht wordt.

De macht van de sleutels des hemelrijks ontrougt de leerende Kerk op deze wijze, dat de Kerk in staat zal zijn het valscheij vermengde te keeren. Wat valsche vermenging is, moet deels losgemaakt, deels gebonden. Wat waar is, moet saangebonden, om niet door te vloeien; wat onwaar is, moet losgemaakt om er uitgelicht en buitengeworpen te worden. De Kerk zal niet door een langzaam proces van half licht, half daister tot klaarheid komen; hare belijdenis, die niet uit ἀγαθὸν en πᾶσι, maar van den Vader in de hemelen is, zal niet vermengd zijn, maar zoo volkomen, dat wat voor haar bewustzijn waarheid is, gelden zal ook voor de hemelen, en omgekeerd, dat wat de Kerk binden zal om uit te werpen, uitgeworpen zal zijn en blijven.

Wij zien dus, hoe de Heere, blijkens hetgeen hier gezegd wordt, leert, dat de belijdenis ontrent Hem geheel het bestaan van den mensch en zijn theologisch optreden beheerscht, en dat dit niet alleen geldt voor ons verblijf op aarde, maar een lijn is, die door moet getrokken tot in eeuwigheid. De zekerheid van de overwinning van het Koninkrijk der hemelen ligt in Zijn persoon.

In zooverre heeft het Christocentrische recht. Hij is de πατὴρ τῶν πατρῶν. En alle dingen, op aarde en in den hemel, die in ons menscheij bewustzijn werken, moeten positie nemen aan Hem. Wij nemen dus een kanon aan en laten bij alle onderwerpen de waardij, die zij bezitten, en de prelatie, die zij doen gelden, afhangen van de verhouding, waarin zij tot Christus staan. In zooverre wordt ook door ons het Christocentrische niet geloofend, maar zoo sterk mogelijk aanberolen.

Maar wil men hierran maken een Christocentrisch karakter van de Theologie, dan getuigt dit woord er tegen. Immers uitgang is: „Ik Christus sta hier. Maar wat de menschen van mij zeggen, baat niets. Er is maar één ware Christologie, en die geeft de Vader. Ik geef die niet, maar zij wordt over mij gegeven door den Vader, qui est in caelis; die uit de hemelen verdaalt in het bewustzijn der menschen.“

2. De Theologen, die er voor ijveren, dat de Theologie en het leven Christocentrisch moeten opgerat, beverren de Schrift op hunne hand te hebben. Daarom is het noodlij die uitspraken na te gaan, waarop zij zich beroepen.

ten 1ste Hun hoofdplaats is Coloss. 1 : 15—19, waar uitgesproken wordt, dat niets bestaat in hemel en op aarde of het is in ontstaan en bestaan gebonden en wel centraal aan Hem, van wien hier gesproken wordt (het ontstaan ligt in ἐξ ἐωυτου; het bestaan in συνεωυτου), zoodat hier niet alleen de

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

*mensch, het menschenlijke en het aardische, maar ook de engelen en het hemelsche centraal op Hem, van wien hier gehandeld wordt, wordt teruggebracht. Men lette wel op de onderstreepte woorden; wie die persoon is (de Ethischen zeggen Christus) zullen wij straks onderzoeken.*

Ten 2de Joh. 1 vooral vs. 3 en 4. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο ἐν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἔστιν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Bij het Christocentrische vraagstuk hebben wij tweeërlei te onderscheiden: ten eerste das Ding an sich en ten tweede das Ding in onze gedachten; tusschen de realiteit en onze voorstelling van de realiteit: het leven en ons bewustzijn van het leven; de reële en de ideële wereld. Zoo ook kan men vragen, is het leven Christocentrisch of is onze gedachte, onze voorstelling, afgescheiden van het reële leven, Christocentrisch? Op het laatste komt het natuurlijk aan bij de Theologie. Op beide plaatsen nu, zoowel in Coloss. 1 : 19 als hier, is sprake van kennis; das van het bestaan in de voorstelling; niet alleen van ζωὴ (het reële leven), maar ook van φῶς (het leven van het bewustzijn). Dus, zeggen de Ethischen, wordt het Christocentrische hier niet alleen van de reële, maar ook van de gedachtenwereld, atqui ergo van de Theologie, geleerd. Wie hier onder Λογος te verstaan is, zullen wij straks onderzoeken.

ten 3de Hebr. 1 : 1—14; δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, d. i. de reële wereld; ὃς ὡν ἀπαύλασμα τῆς δοξῆς, d. i. de denkwereld.

ten 4de I Cor. 8 : 6; καὶ εἰς Κέντρος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

ten 5de Matth. 11 : 27; οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐν βουλήται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Dit laatste vooral met betrekking op de Theologie.

Antwoord.

Indien het waar was, dat wat hier staat, gezegd is van den Messias, d. i. van den Christus in zijne qualiteit van den Messias, dan zou mettertijd beroep op deze plaatsen afluende zijn.

Nu daarentegen de Messias, de Christus, ver Hij vleesch wierd, bestond als tweede persoon in de Drieënhed en ook gedurende zijne vleeschwording als tweede persoon is blijven bestaan, heb ik in den Messias met een dubbele qualiteit te doen; die van Messias en die van Zone Gods, den tweeden persoon in de Drieënhed.

Over de verhouding en werking van deze beide spreken wij later bij de leer der communicatio idiomatum.

Maar wel moet reeds nu opgemerkt, dat niet alles wat geldt van den tweeden persoon, geldt van den Messias. En wanneer ik dus lees in de II. Schrift, dat iets geprediceerd wordt van den Christus, dan moet ik wel onderzoeken, of dit van den Messias of van den tweeden persoon der Drieënhed gezegd wordt.

Hebr. 1 : 1 staat duidelijk aangegeven, dat hier sprake is van den tweeden persoon; God heeft in den laatsten tijd tot ons gesproken door zijnen Zoon; van dien υἱὸς wordt geprediceerd, dat Hij was het ἀπαύλασμα τῆς δοξῆς τοῦ Θεοῦ.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

In Joh. 1 : 1 etc. is niet sprake van den Messias, want de ἐσαόζωσις komt pas in vers 14; in het begin is dus met Λόγος bedoeld de tweede persoon uit de Drieëenheid, zooals duidelijk blijkt uit de bijvoeging καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος; en nu volgt er, dat door dien tweede persoon alle dingen geschapen zijn.

Col. 1 : 15 enz. is dan ook sprake van dezen hoogheerlijken persoon, voor er nog iets was; τὸ πρῶτον ἔσται: πρῶτοτοκος πάσης κτίσεως. Wanneer ik nu aannem het sprookje, door de Ethischen van de Theosophen overgenomen, n.l. dat Christus toch in het vleesch zou gekomen zijn, ook al ware de zonde niet tusschenbeide getreden, dan kan deze plaats van den Messias verstaan worden. Maar verwerp ik dit gevoelen en neem ik de werkelijke openbaring, dat ἐσαόζωσις niet kan gedacht worden zonder verlossing; dus dat er ook geen menschwording kan zijn zonder vleeschwording (vleesch = de mensch, zooals hij door de zonde geworden is), dan kan ik niet anders aannemen, dan dat hier de tweede persoon uit de Drieëenheid bedoeld is.

I Cor. 8 : 6 leert meer bezwaar op, want daar staat Ἰησοῦς Χριστός, wat nimmer slaat op den tweede persoon uit de Drieëenheid, maar altijd op den Messias. Dus zitten wij vast?

Geenszins. Wel zouden wij eres gevoelen, als er alleen stond Χριστός; niet nu er staat Ἰησοῦς Χριστός; want wie al beweert, dat Christus van eeuwigheid bestaan heeft, erkent toch dat „Jezus“ pas bij de vleeschwording begonnen is; dat Hij bij de besnijdenis eerst dien naam ontving.

Wat is hier nu het geval?

Omdat de tweede persoon vleesch geworden is en als Messias is opgetreden, zoo was het in 't Apostolisch getuigenis hetzelfde, of ik zei „Zoon Gods“ of „Messias.“ Daarom kon de Evangelist ook hier zeggen: Jezus Christus, in plaats van εἶς τοῦ Θεοῦ. Dat wij hier wel degelijk te doen hebben met den tweede persoon uit de Drieëenheid, blijkt uit het voorafgaande. Er staat toch ἐξ οὗ τὰ πάντα tegenover δι' οὗ τὰ πάντα. En wanneer ἐξ van διὰ onderscheiden wordt, is altijd ἐξ van de πατρία, van den πατήρ en διὰ de eigen economische werkzaamheid van den Zoon in de Drieëenheid. Dus blijkt, dat de naam Ἰησοῦς Χριστός niet ziet op den Messias qualitate qua, maar op den Messias, die terens was Zoon van God.

Dat dit aldus moet uitgelegd, blijkt uit de Heilige Schrift op de volgende wijze. Hadden wij niets dan genoemde plaatsen, dan konden wij nog toegeren tot op zekere hoogte, dat het centrum van alle leren in Christus was. Maar slaat men Matth. 11 : 27 op, dan zien wij, dat het voorafgaande deze gedachte toch uitsluit. Wanneer wij lezen, dat de Messias alles ontving van den Vader, dan blijkt toch, dat Hij niet is de wortel, het centrum, de bron, waaruit alles kwam, maar een doorgang.

Eenzoo uit Col. 1 : 15-20; lezen wij daar οὐκ ἔστι αὐτῷ εὐδοκία παρ τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ αὐτοῦ, dan volgt hiervan, dat er een εὐδοκία boen den Christus staat en dat die εὐδοκία het centrum is, waaruit de positie voor Christus geboden wordt. Reeds de samenhang wijst dus op het tegendeel.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Maar wat nog meer afdoet, zoowel voor de reële als voor de ideële wereld, weerspreekt de Schrift deze voorstelling geheel en wel voor de reële wereld I Cor. 15 : 27; voor de ideële wereld Joh. 16 : 23, 27. Was Jezus centrum, dan was het onmogelijk, dat Hij ooit zou ophouden dit te zijn; het is logisch ondenkbaar, dat het centrum ooit ophouden zou bron te zijn van alle stralen.

I Cor. 15 : 27 lezen wij, dat er iets uitgezonderd is van het *ἀλλήθωσα* van Christus: *οτιar δε εἰπη οτι η̄παντα υποταξεται<sup>α</sup>*, δηλον οτι ἐπις τοῦ ὑποτάξωτος αὐτοῦ τὰ πάντα. Hieruit zien wij vooreerst, dat Christus niet zelf alles aan zich *ὑποτασσει*, maar dat een ander alles aan Hem onderwerpt. *ὑποτάσσειν* is juist subordineeren. De Christocentrische opvatting wil zeggen, dat alles aan Jezus gesubordineerd is; en uit deze plaats blijkt niet alleen, dat niet alles aan Christus gesubordineerd is, maar ook dat deze subdinatie geschied is door een ander. Dan volgt er *οτιar δε ὑποταξη αὐτοῦ τὰ πάντα τοτε καὶ αὐτος ο̄ υἱος υποτασσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτοῦ τὰ πάντα, ἵνα ἡ ο̄ Θεός τὰ πάντα ἐν πασιw. Τὰ πάντα ἐν πασιw* dat is het middenpunt, waaruit alle stralen voortkomen. Staat er nu, dat de Zoon zal gesubordineerd worden aan een ander centrum, dan volgt daaruit, dat de Theocentrische geaardheid positief geleerd wordt van de reële wereld.

Helzelve zien wij voor de ideële wereld in Joh. 16 : 23—28 (Matth. 11 : 27 mag niet genomen zonder er deze plaats bij in 't oog te houden). Christus zelf spreekt hier uit, dat Hij wel begint met de brug te zijn voor de gemeenschap van ons bewustzijn met de eeuwige dingen; maar dat, wanneer men die brug over is, een rechtstreeksche gemeenschap met God ontstaat, waarbij de Middelaar wegevalt. Hij brengt ons tot den Vader, om ons dan aan den Vader over te geven. Evenzoo Hij de reële wereld aan den Vader zal geven, opdat deze zij alles in allen, zoo ook hier. Het *ἕωταρ* van het kind van God zal niet meer geschieden door het *ἕωταρ* van den Zoon, maar men zal rechtstreeks tot den Vader zelf gaan.

Dit wat de Schrift betreft.

En nu de toelichting.

De Christus is een centrum niet oorzakelijk, maar accidenteel. Daar zit 'n de fout. Dat voorbij te zien, bracht de Ethischen op een dwaadweg. De Kerk heeft steeds beleiden, dat de tweede persoon in de Drieëenheid absoluut causaal centrum is. Zoo is Hij het hoofd der engelen, omdat Hij als Zone Gods het hoofd is van alle leren, en dus ook aan het hoofd der engelen staat. De Kerk heeft steeds beleiden, dat de Vader niets doet dan door den Zoon; *διὰ* in den strengsten zin van het woord.

Maar dat de Messius (niet de tweede persoon) als zoodanig centrum is geworden, is niet primordiaal, maar afgeleid; niet absoluut, maar contingent.

De centrale betekenis van den Messius is niet uit Hem zelf, maar afgeleid uit de *ἐδοξία*, het raadsbesluit. De Messius is eerst uit het raadsbesluit geboren. *De Heere heeft gezegd tot mijnen Heere: Zit aan mijne rechterhand,<sup>α</sup>* Dit vloekt niet voort uit de eeuwige generatie, maar uit het raadsbesluit.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Absoluut tegenover contingent wil zeggen, dat het niet behoefde te wezen, dat het ook had kunnen uitblijven. Door de zonde komt het. De zonde is contingent; wij mogen haar niet absoluut stellen, of wij verloopen in antinomianisme, determinisme en pessimisme. De zonde had niet behoeven te komen; dus is de verlossing ook niet absoluut en is de Messias derhalve evenzeer contingent.

Zien wij nu op de realiteit, dan blijkt, dat dit contingente reël werd. De zonde is gekomen en nu de zonde kwam, was er ook ἀνάγκη, dat de Messias kwam. Dat is een heilig δαίμ. En nu in die ἀνάγκη, die betekening der zonde staande, nu is de Christus zeer zeker centraal. Juist het verlossingswerk maakt, dat alle stralen in Christus als middelpunt samen vallen. Maar omdat dit werk niet primordiaal, maar contingent is, daarom heeft de Messiaswaardigheid een begin en een einde. Een bron, waaruit zij vloeit; een oecuum, waarin zij terugkeert. Alleen het absolute is eenig „zich zelf bekend en niemand nader“. Wat contingent is, is een cirkel in een cirkel; heeft een oorzaak waaruit het werd, en een doel waarheen het zich richt.

Oorzaak is de εἰδοζία.

Doel is de δοξα τοῦ Θεοῦ (I Cor. 15 : 17).

De tweede persoon in de Drieëenheid is absoluut; is róóρ de εἰδοζία en neemt er deel aan. De tweede persoon geeft de δοξα niet over, maar ontrouwt allen glans en heerlijkheid met den Vader en den Heiligen Geest; Hij is, ernu als zij, πᾶρ ἐν πᾶσι. Dat is absoluut, primordiaal. De eeuwige generatie stelt geen primum dan in onze voorstelling. De Zoon is met den Vader één in wezen en mede eeuwig.

Waar ik nu een centraal Christus heb in een afgeleide gedachtenwereld met contingente betekenis, daar heerscht die Christus als middelpunt niet vrijelijk, maar wordt beheerscht en kan alleen heerschen door dengen, die Hem beheerscht. Dat is het wat wij lezen in I Cor. 15: „die alle dingen aan Hem onderworpen heeft.“

Spreken wij dus over het centrum van de Theologie en zeg ik: „de Theologie moet Christocentrisch zijn“, dan verering ik de twee cirkels; ik verkeer de waarheid der Schrift; breng den buitensten cirkel naar binnen en den binnenste naar buiten. — Denk u een cirkel van een diameter van 30 cM. en stel daarmee voor, de levenswereld van den Drieëenigen God, dan moet de Messiaswereld daarbinnen vallen en voorgesteld worden door een cirkel b.v. van 20 cM. diameter. Dus moet de Theologische cirkel, waaraan o Θεός het middelpunt is, grooter zijn dan de cirkel, waaraan o Χριστός het centrum is. Doe ik echter als Ebrard, dan keer ik juist de verhoudingen om.

Het hertal is Theocentrisch.

Het verlossingswerk Christocentrisch.

Dat is de waarheid.

Daarom blijven wij maintainereen, dat de Theologie moet opgevat niet Christocentrisch, maar Theocentrisch, en dat het Christocentrische eerst god is, wanneer het Theocentrisch wordt verstaan.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Wij komen nu aan het tweede deel van onze taak, n.l. om na te gaan in welken zin Christus toch het centrum is èn in het leren èn in de wetenschap.

Het leren van de wereld en op de wereld is door de zonde een ander leren geworden dan het vroeger was. Was nu dat leren na het intreden der zonde door God den Heere aan zijn eigen verloop overgelaten, dan zou er plaats gehad hebben een afloop van zeer snelle wateren; de menschelijke kennis en het menschelijk leren zouden in een oogenblik naar de diepte der hel en de buitenste duisternis gezonken zijn.

Dat er stuiting is gekomen, blijkt dus reeds uit het feit, dat de menscheid nog bestaat. Die stuiting nu is geweest een grijpen van de Almachtige hand Gods in heel het menschelijk leren. Dat menschelijk leren is als een weefsel; nu zijn er enkele draden, die heel het weefsel in beweging brengen, als men er aan trekt; dat zijn de hoofd-, de andere de afgeleide draden. Die centrale hoofddraden nu heeft God vastgegrepen en zoo 't verderf gestuit in geheel het menschelijk leren.

Die centrale hoofddraden zijn niet gedachten, woorden of creatuurlijke dingen, maar 't is het menschelijk leren zelf in zijn hoofdgreep; dat kan alleen in den mensch bestaan; daarom is dat ingrijpen van Gods hand alleen te denken als ἐρσάζωσις τοῦ λόγου.

Omdat het geroen van den Messias de stuiting is, daarom is sinds die ure in het Paradijs alle beweging van het menschelijk leren door genade gedragen, alle eeuwen door, zelfs bij alle heidensche volken, hoe zij ook opstonden tegen God. Het leren zuigt door de vingers van Gods hand naar de hel toe, maar hield die hand op het te dragen, dan zou het niet volle stroomen naar beneden storten. Zelfs Julius, van wien geschreven staat, dat het hem beter ware niet geboren te zijn, heeft alle dagen, dat hij leefde, gerust op die hand van Gods genade; hij had niets kunnen volbrengen zonder die genade. Zoo ook alle leren, alle kennis, alle wetenschap der wereld, zelfs wanneer zij tegen den Christus ingaat, dank zijn bestaan uitsluitend aan de barmhartigheid Gods. Liet God haar los, dan 'ging alles dadelijk te niet. De toestand vóór den zondloed, maar dan de verdierlijking nog veel sneller en algemeener genomen, dat zou het lot der wereld zijn, indien God het niet tegenhield.

De openbaring van Gods barmhartigheid is ook in de Heidencwereld; wat daar nog edels voorkomt, zou verlopen zijn in verdierlijking, ware Gods genade niet tusschenbeide gekomen. Daarom moeten wij niet zeggen, dat het Christendom in kiem reeds bij de Heidenen te vinden is en daaruit zich ontwikkelde, maar dat al de deugden, die wij nog bij hen vinden, alleen aan Christus te danken zijn.

Dit verstaande, geroden wij, waarom van het oogenblik af, dat de zonde ingleed en Gods hand tusschenbeide kwam, het centrum, waarin alle stralen van het menschelijk leren moesten uitloopen, Christus was.

Wanneer op tafel een tafellaken ligt met het patroon van een cirkel er in geteeken en door het omcallen van een kras wijn er een riek op komt, dan

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

*grijp ik het vast en til het op, om het zich verder verspreiden van het rocht tegen te gaan. Daardoor veranderen alle stralen. Eerst liepen ze uit het centrum van den cirkel: nu is het middenpunt de wronq van mijn hand geworden. Zoo ook in het menschelijk leven. Eerst was het Theocentrisch geweren: alle stralen liepen uit God. Maar nu het opgenomen is door Gods hand in Christus, nu is het centrum van alle leren gevallen in Hem.*

*Dit openbaart zich op tweeërlei manier,  
èn practisch  
èn theoretisch.*

*Practiee. Wat doet Christus, hoe treedt Hij op? Als een wijsgeer, kunstenaar of held? Neen. Hoe dan? Eenvoudig als mensch. Nu is „mensch“ een wortelbegrip; alle andere zijn gespecialiseerde begrippen: een wijsgeer, een staatsman is een bijzonder soort mensch: een held representeert een speciale wijling van het leven. Christus daarentegen wordt mensch. Niet als een persoon tegenover personen, maar als centraal mensch, als εἶδος τοῦ ἀνθρώπου. Hij grijpt het menschelijk wezen in den wortel aan, daar waar alle stengels nog in één kiem bestoten liggen. Er is allerlei genre van leren: aesthetisch, sexueel leren, het leven van een kind en van grijsaard, van een man en van vrouw, maar alles komt uit den éénen wortel van het menschelijk leven. En juist omdat Christus in den wortel van 't menschelijk leven intreedt, daar waar 't nog ongespleten en ongedeeft is, daarom oefent Hij, onafhankelijk van 's menschen wil, invloed op het leren uit in al zijn vertakkingen, functies, betrekkingen en specialiseringen.*

*Eerst merkte men daar niets van.*

*Toen Christus ten hemel was geruren, dachten de Joden in het Sanhedrin en Pilatus op zijn rechtersstoel, de wijsgeeren in des cholen en de Keizer te Rome: Het is uit met Hem. Maar neen. Christus had de tinctuur van zijn barmhartigheid in den wortel van het menschelijk leven ingedruppeld en nu moest, bij al wat uit dien wortel opschoot, blijken, of het zijne sappen met die tinctuur had gemengd. Zoo ja, dien was het een reuke des levens. Zoo neen, dien was het een reuke des doods ten doode.*

*En wat geschiedt nu? Enkele predikers gaan de wereld in en het geroely is, dat er deeling ontstaat in het huizezin, in de Joodsche kerk, in de afgodstempels, in den stad, in het rechtsereu, en eindelijk zelfs, zooals wij bij Constantijn den Groote zien, in het leger, waar de rene groep legioenen voor, de andere tegen Christus koos. Niets stuitte Christus; de scheidsljn ging door alles heen; geen enkele levenskring, of zij moest kiezen. Scheen het eerst een vruagstuk, dat slechts enkele Rabbijnen bezig hield, feitelijk was het beginsel van Christus een wigge, die geheel het menschelijk leren in tweeu heeft gespleten.*

*Eerst begint het in de wedergeboorte met den mensch zelf. Hij meent zijne eenheid te kunnen ophouden, maar de wigge komt in ons en schiedt wat dood en wat levend is. Onmiddellijk daarna komt het in de levenskingen van de Joodsche en Heidensche wereld; de deeling gaat al verder in alle steden, dorpen en gehuchten, tot eindelijk in de 4de eeuw onder Constantijn twee werelden*



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

tegenover elkander staan, elk met een eigen wetenschap, staatkunde, sociaal leven en leger.

Met Constantijn, meende men, was dit uit. In de Middeleeuwen droomde men, dat de breuke geheel was. Maar de uitkomst leerde het anders. De strijd gaat altoos door. De Reformatie is weer uiting van dezelfde worsteling. Eerst liep het dood eeurowdijg over de vraag, of men voor zijne conscientie vrede nam met den aftaat of niet. De Keizer en de Paus zagen er geen gevaar in. Maar de historie toont, dat de wigge weer doordrong in de wetenschap, in het sociale leven, in de staten, tot eindelijk weer twee groote legers tegenover elkuar stonden, het eene vóór, het andere tegen het Evangelie.

Maar in de 18<sup>de</sup> eeuw wordt alles weer koud en kil; in de dagen van de Fransche Revolutie meende men zelfs, dat de naam van Christus voor goed begraven was.

Doch ziet, daar brengt deze eeuw met zijn schoolstrijd weer keuring; eerst haalde men er de schouders over op; toen hoopte men dien tot één land te beperken; maar hij komt in alle landen op en weer is de vraag: „Vóór of tegen den Christus?“ De geheele richting van de staatkunde hangt daarvan af. Men tracht deze kleverige quaestie van de vingers af te schudden, maar het helpt niet; de quaestie blijft, neemt al grooter afmetingen aan en beheerscht het electorale slagveld en het parlement.

Maar de Kerkelijke quaestie is dan toch dood, zoo zeide men. En ziet, in ons land is zij weer opgeleefd; de vraag is weer, wie in de Kerk heerschen zal, Christus of Belial? En deze strijd laat het volk niet koel; de politie mengt er zich weder in en de hoogste staatsmachten vorden, dat hiernede ook oer hun lot beslist wordt.

In de Oostersche wereld heeft men den strijd tusschen Hulre Maan en Kruis, die weer een groote plaats in de geschiedenis gaat innemen; het Mahomedanisme neemt ook in onze Koloniën hand over hand toe en straks zal het worden een worsteling op leven en dood.

Op elk terrein staat de quaestie zoo, dat iemand, naarmate hij vóór of tegen den Christus is, weet hoe hij partij moet kiezen.

En partij kiezen moet ieder mensch.

Neen, zegt menigen, ik wil geen partij kiezen.

Goed; hebt gij zulk een dikke huid, dat men u niet raken kan met een vlijm van 3 centimeter, dan zullen wij er een nemen van 10 cM. Elke quaestie zal zoo scherp afgesneden worden, dat zij zelfs den pachyderm doorboort en eindelijk zal de quaestie: „vóór of tegen Christus?“ alles verdeelen.

Eerst was deze partijverdeling valsch; men koos zonder genoeg nadenken; mee gingen, die ginds hoorden, en ginds stonden, die hier moesten zijn. Doch dit duurde niet lang. De quaestie kreeg al meer stukkracht, nam al helderder vormen aan en ieder ziet van zelf het spoor, waar hij hoort.

Zoo gaat het in 't practische leven toe. Wat de wereld ook doet, om Christus aan kant te zetten; hoe zij ook lacht om den dwazen sacramenteelen strijd, eens

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

gestreden tusschen volkeren en natiën, telkens wordt de groote strijd weer teruggebracht tot dien over de Sacramenten, tusschen Luther en Zwingli te Marburg gestreden.

Is dit zoo in het leren, dan voelt men, dat hetzelfde ook ten opzichte van Christus in de bevruste voorstelling van het leren plaats grijpt.

Theoretice. Wat is de zaak? — Elke verhouding tot Christus is een geloofsverhouding, ook die der ongeloorigen; d. w. z. men kan in zijn bewustzijn nooit Christus zelf opnemen, maar slechts Zijn beeld; in ons bewustzijn hebben wij nooit met Christus zelf te doen, maar met Zijn portret. Gelijkt dat beeld op den werkelijken Christus, dan hebben wij in dat beeld Hem zelf; gelijkt dat niet, dan hebben wij Hem niet. Elk niet gelijkend beeld van Christus is een beletsel om gemeenschap met den wezenlijken Christus te hebben. Dit was reeds zoo, toen Jezus op aarde rondwandelde. De menschen, die het zeldzaam geluk hadden van in die dagen te leren, hadden niet Hem, maar Zijn beeld. Als de Galileërs het „Hosanna“ zingen, is dit niet het jubelen der uitverkorenen voor hun Verlosser, maar eeren zij in Hem hun nationalen held. Ziedaar het onware beeld van Christus, dat hen in werkelijkheid van Hem verwijderde. Als Christus als lijk aan het kruis hangt en de Romeinsche officier uitroept: „Waarlijk, deze is Gods Zoon“, dan beteekent dit niet, dat hij Christus als Messias erkende, maar eenvoudig, dat deze man uit zijn eigen heidensehe begrippen zich herinnerde, dat er goden en goden-zonen waren, en nu dacht: „deze is zeker een van Goddelijke parentage.“ Hier is dus veel enthousiasme, maar het schiept een valsche beeld, dat het ware verdringt.

Dat ware beeld van Christus te scheppen, dat is het heerlijke voorrecht van een kind van God. Het geloof is de macht, waardoor het in de bekeering dat beeld grijpt. Maar die macht (om een beeld van Christus te kunnen scheppen) is terens voor de wereld oorzaak van verschrikkelijke zonde. Immers, ziende die macht van Christus, waartegen zij het verliezen moet, verrascht zij nu Zijn beeld, brengt zij er een ander beeld voor in de plaats en importeert dit onder de menschen.

Dit is geschied in de Kerk van 324 tot de Reformatie toe.

Drieërlei schadelijk gevolg ontstaat hieruit:

ten 1<sup>ste</sup> de wereld, in plaats van zich te bekeeren, brengt een verkeerde verhouding tegenover Christus in het burgerlijke en sociale leren in zwang door haar valsche theorie.

ten 2<sup>de</sup> zij breekt de kracht van den Christen door het onbekeerde leren met den Christelijken naam te dekken en nog iets van het ware vast te houden.

ten 3<sup>de</sup> dat valsche uitspel wordt dan middel om de contrabande van haar onheilig leren in het Heiligdom des Heeren binnen te loadsen.

En wat is nu het gevolg van die verrasching in ons bewustzijn van het beeld van Christus? Dat van dit centrum uit de verrasching zich uitstrekt tot alle uitingen van ons bewustzijn. Dan wordt verrascht de idee van den mensch over zich zelve, over de zonde, over de heiligmaking, de verlossing,

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

God, de engelen, zijn medemenschen, de zedelijke verantwoordelijkheid, de waarde der kennis. Niets treedt als agens op in dit leven, of van het centrum uit werkt de vervalsching er op in; de inzichten veranderen over het huwelijk, de opvoeding, de verhouding tusschen man en vrouw, ouders en kinderen; in alles wordt het bewustzijn vervalscht, evenals het leven zelf vervalscht werd.

En als die vervalsching eindelijk doorgegaan is over geheel de gedachtenwereld en alles bedorven heeft, dan ontstaat er een moment, waarop het den Heere behaagt door Zijn H. Geest de Kerk weer te doen ontwaken; dan wordt zij gedreven naar het Woord en naar de belijdenis en dan wil zij weder door een klaar en duidelijk bewustzijn van den Christus den drang der valsche voorstelling terugdringen en stuiten op elk terrein des levens.

Leest men nu in het symbool van Athanasius die reeks van begripsbepalingen, als buit uit den Ariaanschen strijd thuisgebracht, dan heeft elk daaraan een doel, niet alleen om te doen weten, wat wij aan Christus hebben, maar ook hoe wij denken moeten omtrent maatschappij, staat, school en huisgezin; want aan de zuiverheid van de Christologie hangt de zuiverheid van de geheele gedachtenwereld van den mensch.

De groote strijd, om de Christologie gestreden, heeft er dan ook metterdaad toe geleid, dat het maatschappelijk leven in betere sporen kwam.

Eindelijk is de strijd uitgestreden en ligt de Christologie daar volkomen bepaald. Leest men die Christologie nu, dan vinden velen dat dorre, splinterige vragen. En ja, op zich zelf beschouwd zijn dat ook spitsvondige onderscheidingen; maar elke kleine divergentie op Christologisch terrein is een straat, die door alles heen gaat en een breede divergentie tenoeg brengt op elk terrein van het leven en van de gedachte.

Daarom stelt de Kerk die begrippen vast en spreekt een Anathema uit over elk, die deze begrippen vervalscht. Dit vindt de wereld absurd; ook de Kerk heeft het niet altijd begrepen. Maar de Kerk bedoelde niet, dat aan deze begrippen de zaligheid hing; maar dat in het scherp belijnen van het beeld van Christus de eenige waarborg lag voor de redding van het menscheijk leven en van de menscheijke gedachtenwereld. En in zooverre aan het zuiver houden van dit beeld het tegenhouden van het verderf in de menschenwereld en het brengen tot zaligheid hangt, gaat dit Anathema door en is het in 't symbool van Athanasius op zijn plaats.

Op de catechisatie leeren wij daarom reeds aan onze kinderen, dat Christus waarachtig God en mensch is; de tweehed der naturen in één persoon vereenigd. Wij willen hen laten kleren aan dat gedachtenbeeld met alle macht, die ons geschonken is. En dan is dat niet een onbeduidende zaak, maar eene zaak van gewicht; nu begrijpen zij er nog lang niet alles van, maar later zitten de vaste begrippen er in en werken door.

Hebt gij als theologen de genade ontrangen van diep in die belijdenis door te dringen, veracht daarom de eenvoudigen niet, die haar naspreken, zonder haar te kunnen uitleggen zooals gij.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Er is een machtige vesting aangelegd; de generaal en zijn staf hebben het terrein opgemeten, de schietlijnen aangewezen, wallen en schansen ter verdediging opgericht en alles in zulk een verband gebracht, dat de metalen geschutsmonden het geheele terrein van aanval bestrijken; het beste kruut, dat het verste draagt en de grootste kanonnen zijn aangeroerd; alles is afgemeten, doorgelacht en haarfijn en splinterig berekend. Nu komt er een eenvoudige milicien bij een dier kanonnen staan om te schieten; hij heeft daarbij niets te doen dan aan een touwtje te trekken. Hij weet van al die berekeningen niets; kan de verborgen tactiek niet expliciteeren, maar dit neemt niet weg, dat hij denkt: Ik sta hier op mijn post en verdedig de vesting. En al komt er nu iemand bij hem, die zegt: Ja, maar dit en dat deugt niet in de vesting -- daar stoort hij zich niet aan en doet eenvoudig zijn plicht. Waarom doet hij dat? Omdat hij niet alleen staat, niet een eenling is, maar een lid is van het geheele leger. Daarin zijn enkele mannen om te denken, andere om te gehoorzamen; en in vertrouwen op die genie-officieren staat hij daar op zijn post en doet, wat deze hem bevelen, zonder het waarom te kunnen aangeven.

Zoo ook de eenvoudige krijgsknucht des Heeren in die heilige burcht, waarvan Christus het centrum is. Al die fijne onderscheidingen kan hij niet narekenen, maar hij weet, dat zij nagerkend zijn door mannen, die daartoe geroepen waren, en in vertrouwen op die mannen zegt hij tot de ongeboovige wetenschap: „indien gij zegt, dat het symbool van Athanasius verkeerd is, doet gij aan den Christus te kort“ — en hij heeft gelijk.

Zoo gaat ten slotte alles op Christus terug; wordt alle leven en wetenschap beheerscht door een centrale macht, dat is Christus. Nu is het de roeping van de Kerk van Christus, om dat beeld zuiver te houden en te bewaren tegen vervalsching. En onze Kerk, die allerlei dwaalbeelden van Christus toelaat en niet rectificeert, bezondigt zich tegenover God niet alleen, maar ook tegenover den Staat, want zij breekt de toekomst van Nederland af.

§ 2. Met den Christus is te rekenen niet eerst van het oogenblik af, dat Hij op deze aarde ontvangen en geboren wordt, maar reeds daarvoor. Niet enkel in dien zin, dat er van te voren reeds aangaande Hem gesprokeneerd was, maar dat hetzelfde bewuste ik, dat is hetzelfde subject, dat in Jezus sprak, ook reeds van te voren er was, sprak en handelde. Wel komt Hij eerst bij Bethlehem van achter het gordijn der historie zelf in die historie in, maar toch bestond Hij van te voren reeds achter dat gordijn, bevoog er zich en liet Zijne aanwezigheid merken. En toen Hij gekomen was, was dit verleden niet uit zijn bewustzijn uitgeleden, maar sprak Hij zelf als wetende, dat Hij reeds te voren er geweest was, gesproken had en verschenen was.

Zelfs op dat punt in het verleden, waar het gordijn der historie ons begeeft, wijl het er pas begon (ἐρ αρχῆ), strekt toch het bewustzijn van dit subject zich nog altoos rugwaarts uit, derwijs, dat zelfs achter de schepping de heugenis van zijn aanzijn teruggaat tot in de diepte der eeuwigheid. En evenmin als het mogelijk is rugwaarts een rustpunt te vinden voor ons indenken in de eeuwigheid Gods, evenmin is het mogelijk zulk een rustpunt of aanvangspunt te vinden voor Hem, die uit den Christus tot ons spreekt.

Er valt dus te onderscheiden tusschen dit subject:

- a. gelijk het eeuwiglijk, afgezien van zijn Messiasbestaan, bestond;
- b. ditzelfde subject, gelijk het, in het eeuwige raadsbesluit tot Messias verordineerd, zichzelf tot Messias constitueert;
- c. ditzelfde subject, gelijk het na den val des menschen in zonde zelf zijn komst als Messias voorbereidde en deels zijn Messiasambt reeds bediende;
- d. ditzelfde subject, toen het in Jezus, de geborene uit Maria, optrad, stierf, weer opstond en opvoer ten hemel; en eindelijk
- e. ditzelfde subject, gelijk het eens zijn zal na de voleindiging van het Messiasambt, als het Koninkrijk door Hem zal zijn overgegeven aan den Vader.

Deze vijf zijn onderscheiden naar het begrip, hoewel de beide eerste perioden naar tijdsorde samen vallen als beide achter den tijd in de eeuwigheid liggende, terwijl ook de laatste periode, als na den tijd komende, in den cirkelloop der eeuwigheid terugkeert.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Maar hoezeer dan ook de tijdsorde slechts tot op zekere hoogte onderscheid maakt, naar het begrip loopen deze vijf uiteen; zóó echter, dat zij alle vijf op eenzelfde wezen slaan en alzoo met alle kracht moet vastgehouden, dat in deze vijf verschillende toestanden het subject altoos onveranderlijk één blijft.

Deze paragraaf handelt over wat men gewoonlijk noemt de praëxistentia Jesu Christi; toch gaven wij haar dezen titel niet, omdat hij niet juist is. Zuiverder titel zou zijn de praëxistentie van het uit J. Chr. sprekend subject.

In de eerste plaats zullen wij aantoonen, waarom de gewone spreekwijze van praëxistentia Jesu Christi niet may overgenomen. Het is van 't grootste belang deze zaak tot den bodem toe door te denken, omdat wij zoo licht in de war raken, niet wetende wie bedoeld is bij een of ander praedicaat: de Messias, Jezus of de tweede persoon in 't Goddelijk wezen. De fout ligt hierin, dat men niet genoeg let op hetgeen het ik in Christus uitmaakt. Klarheid krijgt men eerst, als men dat abstraheeren zuiver volbrengt.

Wij kunnen niet spreken van het voorbestaan van den Zoon van God. Dat is tautologie. Men spreekt nooit van het voorbestaan van God. Met het begrip van God is het begrip van eeuwigheid geëeren. Daar de eeuwigheid de moeder is van den tijd, en de eeuwigheid dus nooit kan gebonden zijn aan het begrip „tijd“, daarom is bij God alle spreken van „tijd“ onmogelijk. Lees ik plaats en in de Schrift, waar sprake is van het voorbestaan van Christus, daar is nooit bedoeld de tweede persoon in de Drieëenheid, want dit ware een dwaas als te spreken van het voorbestaan van den Vader of den Heiligen Geest.

Eenmin kan ik spreken van een voorbestaan van den Messias. Want doe ik dit, dan gebruik ik evenals de Modernen en de school van Ritschl den idio-logischen tooverstaf: Christus bestond naar de idee. Dan is het echte voorbestaan geloofend: het woord blijft, maar de zaak is weg. Immers, zeg ik, dat niet de Zoon van God maar de Messias heeft voorbestaan, dan wil dit m. a. w. zeggen, dat de ambtelijke waardigheid heeft voorbestaan. Dan is er echter ook een voorbestaan van David en Salomo, ja van elk kind Gods, dat roemen mag in de genade; dan toch is hier niets anders bedoeld, dan het idio-logisch voorbestaan (gelijk het in de filosofie heet) of het voorbestaan in den Raad Gods (gelijk de Schrift zegt). Maar vergeet dan niet, dat niet alleen de mensch, maar ook de hond en 't paard, ja alles is aangerezen in den Raad Gods.

Ideëel genomen, ligt het voorbestaan van Christus op gelijke lijn met 't voorbestaan van alle dingen. Ik schijn dan Christus hoog te stellen, maar trek Hem feitelijk neer tot de gewone en lage dingen.

Het is noodig dit punt aan te stippen, om ook in de gewone prediking het onderscheid te kunnen hooren tusschen de ideële en reële praëxistentie. Deze twee loopen zoozeer ineen, dat, weet men niet de juiste termen te bezigen, men

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

het verschild niet merken zou. Het is daarom onze roeping, ons te spreken aan het gebruik van onduidelijke woorden, om al dat wegslinken van het reële in de ideële voorstelling te voorkomen. Daartoe is noodig:

1<sup>o</sup>. dat wij het zelf duidelijk begrijpen en in ons bewustzijn het helder opnemen. Alle spreken van een persoonlijk voorbestaan van den Zoon Gods is begripsverwarring; alle spreken van een persoonlijk voorbestaan van Christus is een spelen met woorden, om voor de reële de ideële praëxistentie in de plaats te schuiven.

Te spreken van een praëxistentie van Jezus gaat nog minder, want dit zou zijn het voorbestaan van zijn menschelijk wezen en dat kwam pas met zijn ontrangenis en geboorte tot aanzijn; eer bestond het niet. De praëxistentie van zijn menschelijk wezen moet zoo sterk mogelijk geloofend. Deze valsche leer werd verdedigd door het Arianisme. Het paste de praëxistentie ook op Jezus toe; tengevolge daarvan werd Jezus ook vóór zijne ontrangenis tot een mensch gemaakt, zijne Godheid verloofend en Hij verlaagd tot een apart soort hemeeling, gelijk ook de Gnostieken leerden.

De pogingen van Ethische zijde, om de realiteit van Jezus' praëxistentie in Israël, naar zekere realiteit van afstamming en heiligheid in dat volk gelegd, te zoeken, zijn evenzeer mishikt. Dat geldt van iedereen. Ga ik terug in het verleden, dan moet ik niet beginnen met mijn ontrangenis en geboorte; ik bestond reeds in de wenschen en beden van mijne moeder, in de karaktertrekken mijner voorvaders. Er is verwantschap van karakter; ik ben dus niet de novo bij mijne geboorte uit den hemel gevallen, maar heb wortelen van mijn aanzijn, evenals een boom. Vat ik het in dien zin op, dan is bij elk mensch van eene praëxistentie te spreken en hef ik dus juist de exceptie voor Christus op; en dat ik bij Christus met eene exceptie te doen heb, blijkt hieruit, dat niemand zal zeggen: Eer mijn grootvader was, was ik!

Bij Plato vinden wij 't eerst die philosophische praëxistentie ontwikkeld; volgens hem had alles hier zijn eigenlijke existentie in den  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  τὸν ἰδέωρ; daar had men alles geleerd en op aarde rondwandelende bracht men zich slechts te binnen wat men daar vernomen had. Die soort ideologische praëxistentie is dus Platonsche philosophie. Nog eerder vindt men dit bij volkeren die aan zielsverhuizing gelooven; zij meenen, dat de personen reeds vroeger bestaan hadden en van lichaam tot lichaam trokken.

Al deze voorstellingen moeten gebannen.

Slaan wij 't Evangelieblad op, dan zegt Christus daarin van zich zelf, wat geen mensch van zich zelf zal getuigen. Wij hebben hier te doen met een unicum quid, een geïsoleerd verschijnsel en dat moet verklaard.

Wij hebben in ons aanzijn te onderscheiden tusschen vier perioden:

ten 1<sup>ste</sup> van volwassen man.

ten 2<sup>de</sup> de voorafgaande periode van rijping, beginnende bij de ontwaking van het bewustzijn (ongeveer op ons 7<sup>de</sup> jaar en durende tot wij een volwassene man zijn).

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

ten 3<sup>de</sup> de periode van onbewust aanzijn (loopende van de geboorte tot ons 7<sup>de</sup> jaar).

ten 4<sup>de</sup> daarachter de periode van ons zijn in utero matris.

De derde en vierde periode zijn weg voor ons bewustzijn; daar hebben wij geen heugenis van. Niet alleen hebben wij dus geen voorbestaan van ons bewustzijn, maar ons bewustzijn is zelfs korter dan ons bestaan; een man van 49 jaar heeft het eerst een veertig jaar, terwijl het slechts vijftien jaar in rolle kracht is.

Terwijl wij menschen ons al ons leren nog niet eens bewust zijn en niet licht iemand zeggen zal: „toen ik nog in de wieg lag“, hebben wij hier een mensch, een *εἰς*; ἀρθωσαν, die met zijn bewustzijn door alles heenschiet en durft zeggen: *πρὸς Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἶμι*; die het *ἐγὼ εἶμι* dus uitspreekt van een tijd, die 1000 jaar voor zijne geboorte lag.

Ten tweede zien wij, dat de omgeving van den Heere Jezus, waarin Hij dit uitsprak, precies deed wat wij zouden gedaan hebben in zoo'n geval. Wanneer iemand tegen ons zeide: Ik ben duizend jaar oud, dan zou ieder zeggen: het wordt tijd voor dien man maatregelen te nemen. Zoo ook bij den Heere Jezus; men beschouwde Hem als een krankzinnige.

Of wanneer iemand, die pretendeerde een profeet te zijn, beweren dorst: ik ben duizend jaar oud, dan zouden wij meenen, dat hij om gezag te erlangen bij het volk botweg loog, en wij zouden hem weerspreken. Zoo ook bij den Heere Jezus; men zeide: Hij is een leugenaar!

Maar er waren ook anderen, die Hem kenden en innig liefhadden, en die luisterden naar deze betuiging met stillen verbied en herhaalden haar aangaande Hem, toen zij optraden in de wereld.

Ten derde. In de boeken van het O. T. treedt telkens een mysterieuse persoonlijkheid op; behalve Mozes, Abraham, Jesaja en Jeremia is er nog één: men ziet Hem eren, maar dan schiet Hij weer voorbij. Hij beweegt zich achter het gordijn; men hoort Hem, maar Hij blijft verborgen; Hij is het, die in Egypte, aan den Eufrat, in Kanaän is en zich vertoont, maar nergens grijpbaar is. En die mysterieuse persoon treedt zoo op, dat zijne continuïteit blijkt en telkens iets meer van zijn persoon waargenomen wordt in de werking van zijn optreden.

En nu berinden wij, dat Jezus Christus, toen Hij op aarde sprak, zeide, dat Hij die mysterieuse persoon van het Oude Testament geweest is. Dus niet een zeggen: „Ik heb vroeger een zeker aanzijn gehad“ — om majesteit aan zijn persoon bij te zetten, maar een bestelde verklaring van een persoonlijk bestaan en optreden in de geschiedenis: „Ik was het, die Abraham bij Mamre verscheen; Abraham heeft mijnen dag gezien.“

Maar er is meer.

Naast dien mysterieusen persoon, die handelt en weer verdwijnt, is er in het O. T. ook een heilig portretschilder, die bezig is het portret te tekenen van één, die komen moet; die bezig is van lijn tot lijn en van stip tot stip het beeld te volmaken van één, die de hoep der Vadersen wezen zal, die gekend is, eer Hij



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

gekend wordt: niet maar aangekondigd, maar afgebeeld; niet maar beloofd, maar getoond, opdat, wanneer Hij gekomen zou zijn, men in Hem den beloofde en aangekondigde erkennen zou.

Omtrent dat beeld nu, geteekend op het voorhangsel van het Heilige der Heilige, in de ceremoniën en utensiliën van Tabernakel en Tempel, in de personen en typen, ja in de geheele verschijning van het volk Israël, zegt de Heere Jezus weer: „de persoon van dat beeld ben Ik. Heden is deze Schrift in uwe ooren vervuld.”

Resumerende krijgen wij dus deze drie:

ten 1ste dat Jezus verklaarde: duizend jaar geleden bestond mijn subject.

ten 2de dat mysterieuse subject, dat in heel het O. T. handelend optreedt, ben Ik.

ten 3de dat ideale beeld, dat als redder van alle ellende u is geteekend, ben Ik.

En nu gaat dat subject in de uitspraken van den Christus zoover terug, dat hij komt achter den val *πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου*, tot in de eeuwigheid; *δοξασθὼν με πρὸ, πᾶτερ, πρὸ ὁρατοῦ τῆς δόξης, ἣ ἐγὼν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.*

En alleen als wij in dien zin de praëxistentie opratten, komen wij op de goede lijn. Want dan spreken wij niet meer van een praëxistentie van Jezus, of van den Zoon van God, maar van een praëxistentie van het subject in Jezus. Daarom heeft de gemeente altijd gesproken van een voorbestaan des Heeren; dat is de meest geschikte naam om aan te duiden, wat door alles heen loopt.

Laten wij thans de plaatsen uit de H. S. hiervoor nagaan:

ten 1ste Joh. 8 : 58. Hier is sprake van de mysterieuse verschijning onder het O. V. (vers 56). Jezus verklaart, dat Hij die verschijning was en op de vraag van de Joden: *περτιχιστα ἐτι οὐπω ἐχεις καὶ Ἀβραάμ ἐρωτασ; ἀν- ἀποορδτ Jezus: „Ἀπὸρ ἀπὸρ ἄγω εἶν, Ποὶρ Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγω εἶμι.”* Hieruit blijkt:

a. dat hier geen sprake is van een figurlijken zin, want dan ware het *αὐτὸν, αὐτὸν* misplaatst; dit wordt juist gebruikt om iets, wat er niet zoo gemakkelijk ingaat, door oplomb zekerheid te geren en in het bewustzijn als 't ware in te dringen.

b. dat dat subject wel hetzelfde is wat het wezen aanmaat, maar niet wat de bestaanswijze betreft. Er staat niet *ἐγενονρ* of *γένονα*, maar *εἶμι*. Niet in de historische continuïteit, maar in de wezensenheid ligt de identiteit. Zag het op de historische verschijning, dan zou er *ἐγενονρ* staan; nu er *εἶμι* staat, is het boven den tijd, dus eeuwig. Het Hebreuwsch verklaart dit zonderling gebruik van het praesens. In 't Grieksch is geen tijd om aan te duiden, wat geen tijd was. Het Hebreuwsch kent geen tijden, maar alleen modaliteiten, bestaanswijzen: *fieri* of *factum*. Het Grieksche *εἶμι* vertolkt dus slechts op een gebrekkige wijze, wat de Heere Jezus in het Arameesch tot zijne hoorders gezegd had in eene modaliteit, die alle tijdsbegrip abstraheerde. *Εἶμι* moet hier het eeuwigte uitdrukken.

ten 2de Joh. 17 : 5 en 24. Hierin wordt uitgesproken, dat Jezus zich be-

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

wast was als subject bij den Vader aanwezig geweest te zijn, vóór de wereld er was. Daarom staat er niet δόξασός με met de δόξα, die Gij voor mij bestemd hadt, maar ἡ εἶχον πρὸ τοῦ τοῦ κόσμου εἶναι: niet εἶχον (die ik ééns gehad heb), maar εἶχον weer genomen als modaliteit, ziende op de bestaanswijze. In het gewone Griësch geeft dit εἶχον hier geen zin: 't is een vertaling van 't Hebreewsch.

Vers 24 staat, dat Hij omvangen was met liefde, waarvan Hij als subject zich bewust was, niet alleen vóór het εἶναι, maar zelfs πρὸ καταβολῆς κόσμου. Christus' subject is anterior niet alleen aan het zijn, maar ook aan de praeparatie der wereld. (Dat de wereld uit stoffes ontstaan was, is een opinie, niet eerst nu door de Darwinisten verbreid, maar reeds toen bekend bij de filosofen dier dagen. Cf. Spreuken 8.)

ten 3<sup>de</sup> Joh. 3 : 13. Hier zien wij tweeërlei:

a. het bewustzijn van reeds vroeger als subject in den hemel bestaan te hebben;

b. dat Hij niet alleen op aarde is, maar ook als zelfde subject in den hemel op den troon zit.

ten 4<sup>de</sup> Luc. 4 : 21. Wij vinden hier, dat Hij zich volkomen bewust was, hetzelfde subject te zijn, waarop het O. T. als op den ἐρχόμενον wijst.

Deze plaatsen bewijzen voor het verleden genoeg. Zij zijn beslissend.

Nu iets anders.

Ditzelfde subject heeft niet alleen bewustzijn van bestaan te hebben in het verleden, voor Abram er was, ja voor de grondlegging der wereld; niet alleen van nu ook te zijn ἐν οὐρανοῖς; maar ditzelfde subject is er zich ook bewust van, dat er eens hierna andere toestanden komen, waarin het handlend zal optreden. Cf. Marr. 14 : 62 en Matth. 28 : 18—20. Hij weet, dat Hij eens zal komen ten oordeel; dat alle macht in hemel en op aarde Hem gegeven is; dat Hij tot het einde der dagen met de Zijnen zijn zal. Hij is er zich van bewust, dat Hij het hoofd der Kerk is, wat er met die Kerk ook gebeurt. Joh. 14 : 15, 16. In Act. 2 : 32, 33 zegt Petrus, dat ditzelfde subject den lamme geneest. En eindelijk, dit subject is er zich van bewust, dat het nu afloop van deze taak weer een anderen toestand zal intreden; na het oordeel zal Hij alles aan den Vader overgeven en ἐπιταγείς worden. Cf. I Cor. 15 : 28.

Nemen wij deze plaatsen bijeen, dan zien wij dus, dat één zelfde subject beurtelings heeft

een absoluut goddelijk bewustzijn,

het bewustzijn van een engel,

het bewustzijn van een mensch

en het bewustzijn van de ons onbekende levenswijze van ἐπιταγείς.

Nu is de vraag, en dat is de moeilijkheid van het mysterie, hoe kan eenzelfde subject in die verschillende vormen optreden?

Om nu de oplossing hiervan niet te geven — want het blijft een mysterie en dus onoplosbaar —, maar om haar zoo veelbaar mogelijk te maken, zoodat die twee niet meer als antithetische denkbeelden tegenover elkander staan, is noodig in te dringen in de wisseling der dingen en hun verloop in gewone omstandigheden.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Ook de H. S. spreekt van veranderingen, maar 't meest is daarvan sprake op heidenschen bodem, vooral in landen, waar het Pantheïsme triomfeerde. B.v. in Indië is de gedachte aan overgang van een zelfde subject in een andere modaliteit zeer gewoon. Denk aan de zielsverhuizing; de ziel is eerst in een mensch, dan in een dier, een slang, leeuw of tijger. Heb ik nu het subject God, dat daarna in den mensch komt als andere bestaanswijze en dan van den mensch in een dier overgaat, dan krijg ik de rij: God, mensch, dier, terwijl ik toch hetzelfde subject houd, dat eindelijk weer in de bestaanswijze — God — terugkeert. In die wereld dus, waar het geloof aan zielsverhuizing algemeen is, levert de gedachte, dat één zelfde subject verschillende bestaansvormen hebben kan, geen moeilijkheid.

In de Grieksche mythologie vinden wij hetzelfde denkbeeld. De metamorphen van Ovidius, en de geheele reeks van mythische voorstellingen, beoogen allen hetzelfde, n.l. aan te toonen dat een zelfde subject nu eens in dezen, dan in genen bestaansvorm optreedt; een mensch gaat over in een dier, in een plant of in een half god. Nu zit er bij Ovidius deze philosophische strekking in, om de identiteit van het subject in die gedaanteverwisselingen als consistent en persistent te verklaren.

Deze neiging, die wij vinden bij de Boeddisten en in de metamorphen der Grieksche en Latijnsche wereld, is in den grond erroneus en een zondige voorstelling; het is niets dan Pantheïsme en Darwinisme. Darwin, Ovidius en Indië geven precies dezelfde reeks; alleen is de volgorde verschillend:

steen wordt plant;

plant wordt dier;

dier wordt mensch.

Deze metamorphen zijn niets vreemds; men moet er wel toe komen, waar de volle transcendentie des Heeren vergeten wordt. Houdt men op met God te beschouwen als een, die buiten ons staat, dan zijn alle grenzen weg; dan laat men God en mensch niet alleen ineenvloeien, maar heft men ook het wezensonderscheid op tusschen mensch en dier, dier en plant, plant en steen. En dan krijgt men van zelf de metamorphen, dat.z. in een mooien vorm gezegd, wat het Darwinisme in al zijn naaktheid toont.

Op dezelfde lijn ligt, wat de Ethische zegt van het Gottmenschliche in Christus. Dan wordt het mysterie niet opgelost, maar Christus eenvoudig op Boeddistische, Darwinistische wijze verklaard.

Hoe staat nu de Schrift hiertegenover?

Ex. 7 : 17 toont, dat ook in de Schrift metamorphen voorkomen: **הַיָּם**

duidt dit begrip aan; het water wordt veranderd in bloed, evenals in Cap. 4 : 3 de staf in een slang en vers 4 de slang weer in een staf. Ook Joh. 2 : 9, waar wij lezen, dat water in wijn veranderd werd.

Niet in gelijken zin, maar analoog Matth. 17 : 2, waar wij lezen, dat Jezus zelf μεταμορφώθη; I Cor. 15 : 52, waar staat, dat de geloovigen bij de opstanding zullen veranderd worden (αλλάγησονται); I Cor. 15 : 40—45, waar

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

sprake is van een *κατάλλαγη*, die ondergaan wordt door het lichaam van een mensch en gelijk zal zijn aan het zwaaiel in dit sterfelijk lichaam, zoodat er een ander *σωμα* uit opkomt. Jesaj. 55 : 13, waar gezegd wordt, dat een doorn en een distel veranderd zullen worden in een denne- en myrteboom. Joh. 3 : 3 etc., waar sprake is van een *ἀναγεννησις* (d. w. z. niet „van boven“ [*ἀνω*], maar door geboorte veranderd worden). Matth. 18 : 3, waar Jezus zegt: „indien gij u niet verandert en wordt gelijk de kinderkeus“. En Hebr. 12 : 27, waar sprake is van een *μεταθεσις* van alle *σαλευόμενα*.

Vraagt men nu, ziende op deze elementen in de Schrift, welke daarvan analogoog zijn met de metamorphosen van de Heidenvereld, dan antwoorden wij:

Niet de *μεταθεσις τῶν σαλευόμενων* :

niet de *ἀναγεννησις* :

niet het *γενεσθαι ὡς παῖδα* :

niet de verandering van den doorn in een myrte ;

niet de verheerlijking op Thabor ;

niet de verandering der gestorven geloovigen ;

niet de verandering der geloovigen, die nog leven zullen bij Jezus' komst.

In alle deze gevallen is er geen verandering van het subject, maar het is 't zelfde subject in denzelfder bestaansvorm. Bij deze allen wordt het bewustzijn van het subject niet veranderd.

Bij de wedergeboorte etc. blijft het altoos een menschelijk subject met een menschelijk bewustzijn ; het is niet een overgang van een goddelijk in een menschelijk of van een diertlijk in een menschelijk bewustzijn ; er heeft wel verandering in het subject plaats, maar de bestaansvorm blijft dezelfde ; de soorten gaan niet in elkaar over. Erenals de rups in een kapeel overgaat en het toch één soort blijft, zoo is er ook geen eigenl. metamorphose in de *μεταθεσις τῶν σαλευόμενων* en de *ἀναγεννησις*.

In Phil. 3 : 21, waar sprake is van een verandering van onze lichamen en van een gelijk worden aan het verheerlijkte lichaam van Christus, is evenmin sprake van een metamorphose als in wat wij lezen Jes. 55 : 13. Dat dit zoo is, blijkt daaruit, dat het bestaande weggaat en er iets anders voor in de plaats komt (*μεταθεσις*). Als de doorn en myrteboom wordt, bestaat de doorn niet meer. Als de Heere verheerlijkt wordt, bestaat de oude vorm niet meer, maar straks keert zij wechom. Als de lijken der geloovigen verheerlijkt worden, bestaat de oude vorm evenmin.

Zeggen wij: het subject van Jezus bestond voor den *κοσμος*, dan wil dit niet zeggen, dat Hij ophield met God te zijn en mensch werd, maar Hij bleef dezelfde en zoo ook nu nog is Hij in den hemel onze Hoogepriester.

En dat is juist het eigenaardige van de Boeddhistische metamorphosen, dat, waar zij veranderingen aannamen, zij de menschelijke persoon niet lieten ophouden te bestaan.

Daarom staan niet de Bijbelsche, maar de Boeddhistische metamorphosen met Christus op één lijn.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

De Egyptische wonderen daarentegen droegen wel dat karakter, dat ook de wisseling van bestaansvorm in het subject van den Christus draagt. Niet de verandering van water in wijn door Jezus, want het was wijn en bleef wijn na de verandering. Maar in Egypte werd het water eerst bloed en daarna weer water; de stok werd een slang en de slang weer een stok. Niet in geestelijk hooge verschijningen, maar juist in die schijnbaar nietige wonderen van Egypte vinden wij het karakter van het Boeddhisme weer. En nu schijnt het ons ook niet meer vreemd, wanneer wij dit bedenken, dat de Heere juist in die Pantheïstische wereld deze wonderen deed, omdat hunne wijzen juist mannen waren, die zich er voor uitgaven, dit ook te kunnen doen. Hier werd het wonder dus bepaald door den vorm, waarin de heidenvreld hare wondermacht tegenover die van God kon stellen. Vandaar dat wij eerst telkens lezen: En hunne tovenaars deden desgelijks, — totdat God hen overmocht.

Maar hoe klein en nietig ook, er ligt in de Boeddhistische wereld en in de metamorphen een profetische gedachte, een gevoel: de kloof, die ons van den Eeuwige scheidt, moet overbrugd. Webru, die profetie is op diep zondige wijze in geheel de Boeddhistische en Egyptische wereld uitgedrukt, maar is desniettemin een beeld van een heilige waarheid; gelijk Satan in al zijn macht een negatief beeld geeft van de grootheid van Christus.

Zoo vinden wij dus bij Christus een zelfde subject, dat verschillende wisselingen onderging, maar steeds zóó, dat de voorafgaande bestaansvorm niet weggaat, maar blijft.

Hoe kunnen wij nu het samenvallen van verschillende existenties bij een zelfde subject eenigszins nader bij onzen geest brengen?

Veeltijds wordt hiervoor gebezigd het verhaal van een Oostersch koning, die een zoon had, welke de gedachte kreeg het paleis van zijn vader uit te gaan, verkleed in de gestalte van een dienstknecht, om zich te verhuren bij een landbouwer en bij hem als arbeider dienst te doen.

Dat nu, zoo zegt men, vinden wij ook bij Jezus.

De prins bleef een koningszoon, bleef erfgenaam van den troon, bleef bezitter van al die schatten; maar toch in die knechtelijke relatie eenmaal ingetreden zijnde, stond zijn onderdaan boven hem, moest hij zich vergenoegen met een schamele slaapplaats en nederig voedsel; moest hij zich zelfs slagen getroosten, als zijn meester uit een gril de hand tegen hem ophief.

Toch, bevreemden kan dit beeld niet. En wel om deze reden: Koningszoon en knecht zijn posities, die beide kunnen uitgesproken van een mensch. De prins blijft een mensch; het is niet een overgang van existentie- in existencievorm, maar van betrekking in betrekking.

Willen wij doordringen in het mysterie van Christus, dan moeten wij zoeken te geraken tot iets, waardoor het bewustzijn wijziging onderging. Hier is dit niet het geval. Als knecht had de jonge man hetzelfde bewustzijn als toen hij prins was; hij kon zich nog evenzoo uiten als vroeger; was hij naar zijn paleis teruggekeerd, dan was er niets in hem veranderd.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Willen wij iets nemen, dat een, al is het dan ook zwak, analogon aanbiedt, dan vinden wij alleen een affien onderwerp in den overgang van het bewustzijn in een andere taal (cf. Encycl.).

Denk u een wijsgeer als Kant op dat deel zijns levens, dat zijn denken in de Duitsche taal tot heldere klare ontwikkeling gekomen was en stel nu, dat hij toen de roeping gevoelde om Koningsbergen te verlaten en zich te begeven naar de Hottentotten, om daar in die wereld te gaan geyen, wat de schat van zijn leven was.

Wat zou dan het gevolg zijn?

Kant bleef, quod ad subjectum, geheel dezelfde; hij hield hetzelfde ik. Maar hij onderging deze verandering, dat hij, alleen te midden der Hottentotten verkeerende, in de absolute onmogelijkheid zou verkeeren om zijn hoogere glorie te witen, gebonden als hij was in de enge windselen der Hottentotsche taal. Hij zou dus met zijn bewustzijn uitgegaan zijn uit de rijke Duitsche taal en ingedrongen in de armv gedachtenwereld der Boschjesmannen. Rijk zijnde, zou hij arm worden. Zonder iets te verliezen (want hij bleef altijd dezelfde Kant) zou hij zich verarmd hebben tot de proporties van de menschen, waaronder hij optrad. Al wist hij zelf, dat er een zooveel heerlijker gedachtenwereld was, hij was niet in staat die mede te deelen. In die streck deze gedachten in het Duitsch te zeggen, zou niets geyen. Om bewust te werken, zou hij altijd genoopt zijn af te dalen tot de armoede der Hottentotten. Hij zou zoo zich zelf ontleidigd hebben, om tot het porere bewustzijn van het volk te komen. En niettemin als hij daar gestorven was, zou hij op zijn sterfbed nog geweten hebben: Ik ben dezelfde. En toch werd zijn bewustzijn geheel anders, als hij het „in rapport bracht met zijn omgeving" (en dat alleen is bewustzijn).

Dit beeld is niet toevallig gekozen.

De Heilige Geest is de Schepper der talen en Christus draagt den naam van ὁ Λόγος. Waar den mensch nu geyen is het wonder van de taalvorming als afspiegeling van zijn bewustzijn, daar is ook in de hoogere en lagere taal een zwak, maar reël analogon geyen van een zelfde subject, dat telkens een ander bewustzijn heeft.

Dat dit is genomen van de wereld der gedachten, terwijl Christus ingegaan is in een andere wereld van realiteit, daarin ligt het verschil. Daarom beweren wij ook niet, hiernede alles verklaard te hebben, maar geyen wij het alleen als analogon om eenigermate denkbaar te maken, hoe eenzelfde subject uit de eene bewuste wereld in de andere over kan gaan.

Datzelfde nu, wat wij bij Kant zagen, bestaat bij alle onderwijzen. Alle onderwijzen bestaat daarin, dat men uit zijn eigen gedachtenwereld uittreedt en ingaat in de gedachtenwereld van den élève. Hoe hooger het onderwijs, hoe minder dit uitkomt: hoe lager, hoe meer het te bespeuren valt. Is het onderwijs hoog, dan is er geen liefde toe noodig; maar hoe lager het onderwijs is, hoe meer die zedelijke factor op den voorgrond treedt. Als een professor zich geeft om kinderen te onderwijzen, dan moet hij al zijn rijkdom op zij zetten,

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

zich vernederen, met zijn ik afdalen in hun bewustzijn, zich binden aan hun taal, aan hunne begrippen; dan moet hij zelf, den kinderen een kind zijnde, de kinderen zoeken te dienen.

Hiermede laten wij de analogo rusten.

Als 3<sup>de</sup> moment van de identiteit van het subject bij wisseling van het bewustzijn, wijs ik op de wisseling van dag en nacht en wat ons daarbij overkomt. Wij weten na ons ontwaken, dat wij gedroomd hebben en toch is met ons wakker worden dat droombewustzijn voor ons weg en zijn wij plotseling als in een andere wereld verplaatst. Hierbij is geen quaestie van arm worden of vernedering; in zooverre is het dus geen analogon met Christus; maar wel in zooverre er identiteit is van subject in twee werelden van het bewustzijn. Nu kon het zijn, dat wij van die droomenwereld niets wisten; dan leerde dit geen analogon op. Meest weten wij overdag niets van ons nachtbewustzijn; maar soms is er continuïteit van het subject, en dat is, wat wij droomen noemen. Daarbij doet zich dan het geval voor, dat ons ik in een andere wereld verkeert als over dag; over onze lichamen kunnen wij in den slaap niet beschikken, wel over dag. En toch zijn wij ons bewust, dat ons subject in beide gevallen hetzelfde is.

Thans komen wij tot de vraag: Welke kennis hebben wij van den Zoon, waardoor het voor ons begrip voelbaar wordt, dat de Zoon en niet de Vader of de Heilige Geest Zoon des menschen geworden is?

Ook hier kunnen wij alleen touches geven, die niet bedoelen het mysterie te verklaren, maar wel het zoo voor ons bewustzijn te brengen, dat het niet langer een absurdum quid is.

De drie personen in de Heilige Drieëenheid hebben drie praeposities; de Vader  $\epsilon\kappa$ ;  
de Zoon  $\delta\alpha$ ;  
de H. Geest  $\epsilon\nu$ .

Volgens Gods Woord is n.l. in de Goddelijke huishouding altijd deze onderscheiding: dat de fontein, de bron van alle dingen in den Vader is,

de vorm, de gestalte, de bestaansvorm in den Zoon,

de levensronk, gloed, licht in den H. Geest (Veni Creator Spiritus).

Daarom is  $\epsilon\kappa$  τοῦ Πατρὸς; de wortel, de bron, fontein van alle leren;  $\delta\alpha$  τοῦ Υἱοῦ de gedaante, gestalte; en dat alles  $\epsilon\nu$  τῷ Πνεύματι.

De Vader is gebonden aan den Zoon, evenals (niet eerbied gesproken) de gouddelever om het goud te kunnen geren, aan de munt, die er het stempel op slaat. Daarom kan de Vader niet tot iemand komen dan door den Zoon, Joh. 14 : 23. Nooit wordt van den Vader alleen gezegd, dat Hij komt tot den mensch; wel omgekeerd, dat de mensch geen toegang heeft tot den Vader dan door den Zoon, Matth. 11 : 27.

Daarom oefent de Zoon een creatuurlijk Middelaarschap uit, wat niets te maken heeft met zijne Incarnatie (zoals de Ethischen zeggen, die leeren, dat de Middelaar zonder den zonderval toch mensch zou geworden zijn), maar zeggen

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

wil, dat niet Christus, maar de Zoon, middelschakel is van alle Schepping, zoodat geen scheepsel bestaat, tenzij vorm, gestalte, bestaanswijze op dat scheepsel gestempeld zij door den Zoon. Dat wil zeggen, dat Christus  $\pi\omega\tau\acute{o}\tau\omicron\zeta\omicron\varsigma$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$   $\chi\tau\acute{\iota}\sigma\tau\omega\varsigma$  is.

Omdat de Zoon nu het creatuurlijke middelaarschap heeft van engelen, menschen en dieren, daarom is dit creatuurlijk middelaarschap de grondvorm, die na den zondeval een speciaal karakter aangenomen heeft in het Heïlsmiddelaarschap van den Verlosser.

Terwijl er ten 3<sup>de</sup> bij komt, dat deze vormgeving door den Zoon nog geen leren wekt, machteloos blijft, zoolang niet de H. Geest komt en de vonk ontsteekt.

Er is een olijfboom, waaruit de olijfolie komt: een lamp, waarin die olie gegoten wordt; maar nu is nog de vonk noodig, om haar te ontsteken, opdat zij brande.

Vandaar zegt Jezus in Joh. 16 : 7 : „het is u nut dat ik wegga.“ Vandaar dat eerst op den Pinksterdag (het op de teekenen van het licht in de tongen vaars) de voltooiing van het werk uitkomt.

In dien zin nu, dat de Zoon het is, die het stempel op alle dingen drukt, is Hij o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ .  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  is niet hetzelfde als „Zoon“. Spreek ik van Zoon, dan spreek ik van het Wezen; spreek ik van  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , dan spreek ik van het bewustzijn.  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  ziet niet op het wezen, maar op 't bewustzijn.

In het bewustzijn nu is de wijsheid,  $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ ; vandaar heet de Zoon in Joh. 1 : 1 ó  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  en in Spr. 8  $\eta\kappa\eta\mu\eta$ ; en wel een zoudaigige  $\eta\kappa\eta\mu\eta$ , die niet is opgenomen, evenals onze kennis, door analyse, maar die, evenals sapientia een primitieve volkomenheid van kennis aandoent, waarin alle dingen afgebeeld liggen, het inbegrip is van de vormen aller dingen. Alle dingen, die vormen hebben, zijn door hetzelfde geworden. Vandaar dat Joh. 1 : 1 niet staat  $\kappa\alpha\acute{\iota}$  o  $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$   $\eta\upsilon$  o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  (wat er gestaan had, ware de Zoon bedoeld), maar  $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$   $\eta\upsilon$  o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ .

Wanneer wij nu spreken van den Zoon, dan kunnen wij op Hem niet overbrengen een scheiding tusschen zijn persoon en bewustzijn. Alleen een onafscheiding.

God is actus purissimus. Bij Hem kunnen wij niet scheiden daad, bewustzijn en wezen, want bij Hem vallen zij saam.

Dat geldt van den Zoon evenzeer. Hij heeft niet een  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , maar is  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  purissimus. Wat wij voor ons begrip onderscheiden moeten, valt in Hem werkelijk saam. Daarom staat er ook: o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\sigma\acute{\alpha}\omega\zeta$   $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\tau\epsilon\tau\omicron$  — niet: „Hij werd in zijn bewustzijn vleesch.“

Bij deze woorden moeten wij waarschuwen tegen vane misvatting. Er is een zekere neiging om ze aldus te verklaren. De tweede persoon in de Drieënhed werd een vernederd menschelijk wezen.

Dat  $\sigma\acute{\alpha}\omega\zeta$  dit hier niet kan beteekenen, blijkt uit den samenhang met vers 14 en v.v. Was de bedoeling: de tweede persoon ging in zijne vernedering van



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

menschelijke ellende in, dan had er moeten volgen: „en wij hebben zijne smaachtheid gezien“ — dat ware logisch. Maar nu volgt er vlak het omgekeerde: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (οὐτὶ) πλήρης (ἦν) χάριτος καὶ ἀληθείας; en wel zulk eene δόξα, dat Hij bleek te zijn μορογενής; οὐκ εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς. Er is dus geen sprake van een κέρωσις; of armoede of vernedering; maar er is sprake van de πλήρωσις; τοῦ Χριστοῦ, van een πλήρης; χάριτος εἶναι, van een blinken van hemelsche heerlijkheid.

Willen wij dus komen tot recht verstand van deze plaats, dan moeten wij erkennen:

ten 1ste dat hier geen sprake is van den tweeden persoon uit de Drieëenheid;

ten 2de dat ἀνάξ; niet beteekent „vernedering“.

De λόγος; is hier ἡ σοφία; τοῦ Θεοῦ; van Spr. 8. Dat dit zoo is, blijkt uit het vervolg en het voorafgaande:

vers 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς; αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν; uit den Vader tot aanzijn gekomen, kreeg alle ding gestalte en existentievorm door den Zoon, die alle existentievorm in zich heeft.

vers 4 en 5: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς; τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὸ φῶς; ἐν τῇ σκοτίᾳ; φαίνει, καὶ ἡ σκοτία; αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Kan men nu zeggen, dat de wereld den tweeden persoon had moeten grijpen? Neen. wel zijn bewustzijn: τὴν σοφίαν; τοῦ Θεοῦ;. Aangegeven is hiermede dus, dat de scheppingsgedachten niet verzonnen zijn door menschen, maar kwamen uit den λόγος;.

vers 10 zegt, dat de λόγος; nu kwam tot den κόσμος;; de κόσμος; is de geordende wereld. De λόγος; is in die wereld; de geordendheid ontving zij door zijn stempel; dat de κόσμος; geen baajerl is, is alleen door Hem. Maar de wereld begreep Hem niet.

vers 11 zegt, dat Hij daarom tot de zijnen, tot Israël gekomen is. om de σοφία; τοῦ Θεοῦ; te specialiseeren; maar ook de zijnen begrepen Hem niet; slechts enkelen hebben Hem aangenomen en dezen gaf Hij dan ook de ἐξουσία; τέκνα; Θεοῦ; γίνεσθαι (vers 12).

Waar nu de wereld den λόγος; niet begreep door de zonde; Israël Hem niet kende in den gespecialiseerden vorm van Openbaring, daar is de λόγος; eindelijk vormelijk gaan worden, omdat de wereld Hem anders niet ratten kon. Erenals wanneer ik een kind een idee van een bloem wil geven, ik hem eerst vertel, wat een bloem is, daarna (als hij 't niet rat) een plaat laat zien en eindelijk een levende bloem breng, om hem die kennis aldus tastbaar aan te brengen. Dit is het wat Johannes zelf in zijn ersten brief bedoelt, als hij, deze woorden toelichtende, spreekt van een ψηλασῆν; van den λόγος;, I Joh. 1 : 1.

Als ik bij een kind sta en het heeft geen idee van een bloem, dan zou ik het kunnen toonen, door zelf de bloem te worden. Maar omdat een mensch dat niet kan, daarom haalt hij een bloem.

Waar nu de tweede persoon, om den λόγος; te brengen aan den mensch, dit het eerst getracht heeft in de Schepping, zonder begrepen te worden; daarna in Israël (de ἴδιω), dat Hem echter evenmin verstond; daar komt Hij nu met het

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

cornelijke onderwijs. De *Λογος* zegt: Ik zal zelf mensch worden; Ik zal Mij somatisceeren, en — ο *Λογος* *σάωξ* *ἐγένετο*. Om de gedachte Gods aan den mensch nader te brengen, werd de goddelijke *Λογος* in 't stof gebracht.

Er zijn dus twee grenzen: *Λογος*; het hoogste en *σάωξ* het laagste. De *Λογος* openbaart zich in allerlei stadiën, maar er is geen *λήψις*, de mensch begrijpt Hem niet; eindelijk daalt Hij af tot het *σάωξ* het laagste en nu is de *λήψις* er. In *σάωξ* zit dus wel het begrip van het nederigste, maar niet zooals wij het er in zochten. Waar de mensch zoo laag viel, moest de *Λογος* zich wel als *σάωξ* toonen om begrepen te worden.

En nu, zoo opgevat, klopt het volgende en is er harmonie. Vroeger kon de *Λογος* nooit gegrepen, maar nu Hij gematerialiseerd werd, nu is de *λήψις* er en zegt Johannes *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*. (Vandaar dat het *ἐλάβομεν* van vers 16 staat tegenover het *οὐκ ἔλαβον* van vers 11 en vers 5.) En nu wat grepen zij? Armoede? — Neen, heerlijkheid! gelijk die van den eengeborenen des Vaders.

En nu gevoelen wij, dat het *σάωξ* *ἐγένετο* niet bedoelt, dat de tweede persoon uit de Drieënhed *σάωξ* is geworden (dat ware onzin en godslasterlijk, want dan ware de Zoon uit het verband met den Vader en den H. Geest gerukt), maar dat het de *Λογος* is, die *σάωξ* werd. En nu begrijpen wij ook, dat hetzelfde subject, dat als *Λογος* in den tweeden persoon was nu de *ἐνσαρκωσις*, zich bewust was dezelfde te zijn, als in den Zoon van God.

Aan de vorige bespreking lag ten grondslag het verschil tusschen wezen, zijn en bewustzijn. Zijn en bewustzijn verschillen in zooverre, dat bewustzijn is de reflectie van het zijn in zich zelf. Moeilijker is het onderscheid tusschen wezen en zijn, essentia en adessentia of existentia; in 't Hollandsch spreekt men ook wel van de wezenlijkheid en werkelijkheid van een zaak. Die twee zijn niet één; als ik zeg: iets is wezenlijk gebeurd of werkelijk, is dat niet hetzelfde.

Zeg ik: er is een wezenlijke slag geleverd, dan bedoel ik, dat de notae aanwezig waren, die een gerecht tot een slag maken. Zeg ik: er is werkelijk een slag geleverd, dan bedoel ik, dat er niet alleen bedreigd is, dat men niet alleen gedacht heeft over een slag, maar dat het er ook toe gekomen is.

In het eerste geval heb ik aan te toonen, niet, dat er gerochten is, want dat is in confesso, maar dat dit rechten een slag was, niet een schermutseling of spiegelgerecht. Dan heb ik dus na te gaan de notae *necessariae* van een reeds-slag en aan te toonen, dat deze aanwezig waren.

Daarentegen als de legers van Frankrijk en Duitschland tegenover elkaar staan, dan is de vraag niet: is er een spiegelgerecht of wezenlijk gevecht geleverd; daarover wordt niet geoordeeld, maar wel: is de slag uit het idee, het plan in de realiteit overgegaan.

Spreekt men dus over het wezen, dan handelt men over de notae, die het karakter van een zaak aangeven.

Spreekt men over de werkelijkheid, dan handelt men over de vraag, of zulk een zaak reeds in de momenten der historie intrad of niet.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

*Essentia kan er bestaan, zonder dat er existentia is. Heb ik cachet en lak, dan bestaat de essentia van het zegel, maar nog niet de existentia; die komt eerst als ik het zegel in het lak afdruk.*

*Duaron is de essentia altijd maar ééncoudig, terwijl de existentia veelvoudig kan zijn. Het zegel blijft altijd het zegel, al wordt het afgedrukt in was, in groen of rood lak, in papier etc. De existentia kan dus verschillen, het wezen niet.*

*Ook daarin ligt verschil, dat het wezen altijd geheel is, terwijl de existentia maar het hulve wezen kan aanduiden. Wanneer ik b.v. een zegel afdruk in een te klein stuk was, dan is slechts een deel van het zegel te zien. Wanneer een kind sterft, heeft dat het wezen van een mensch; zijn haar kan dan evenwel niet tot existentie komen, ofschoon het tot de essentie van het kind behoort. Als een kind sterft met hersenen, waarvan de phrenologen verzekeren, dat het later een genie zou geworden zijn, dan is er het wezen van een genie, maar de existentie bleef uit. Evenzoo met een discours rentré; het heeft een wezen, maar geen existentie. Zoo zien wij dus, dat tusschen wezen en existentie scherp moet onderscheiden.*

*Passen wij dit nu toe op Christus, dan begrijpen wij, dat het wezen in Christus nooit verandert. Het Goddelijk wezen wordt nooit menschelijk; want het is onveranderlijk; maar het kan meer dan één existentievorm hebben.*

*Denk u den koning van Beieren, toen hij in het meer sprong en zijn dokter hem achterna; op datzelfde oogenblik werden er te München commissen geslagen in zijn naam; muntten, met zijn beeld er op gedrukt, uitgegeven etc. Het wezen van den koning was er dus en werkte, maar de existentie was een gansch andere, terwijl hij als een visch rondplaste in het water. Hij had wel de koninklijke macht, maar kon haar zóó niet uitoefenen.*

*Zoo nu ook, wanneer wij zien, dat Hij, die is „God te prijzen in eeuwigheid“, een kind wordt in Maria's moederschoot, dan is de overgang nog oneindig sterker dan bij den koning van Beieren; maar toch draagt datzelfde kindeke in de wieg hemel en aarde, evenals de Kamers te München in 's konings naam decreteerden.*

*Wanneer een bankier als Rothschild door de rheumatiek overvallen in een badplaats komt en daar gemasseerd wordt door een knecht, dan ligt hij daar hulpeloos neder, en toch loopen er op zijn naam wissels van tonnen over de wereld en is hij de machtigste financier van Europa. Zijn wezen is niet veranderd, wel zijn existentie.*

*Het wezen van het subject in Christus blijft eeuwig hetzelfde en onveranderd. Nooit mag de ἐνάγκαστος; zóó opgevat, als ware het wezen van God veranderd in het wezen van een mensch. Maar waar verandering in bestaan is, daar mogen wij wel zeggen, dat Hij, het subject, dat het Goddelijk wezen had, de existentie van een mensch aannam (actief, niet passief), (duaron ook het: ἐρούρηθον Θεου ὄν, niet te vertalen door „geweest zijnde“.*

*Nu is de vraag, hoe het zijn van den mensch zich schikken kan tot het zijn van den tweeden persoon; m. a. w. hoe de existentie van den mensch kan worden de existentie van den Zoon van God.*

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Om dit duidelijk te maken, wezen wij er boven reeds op, dat in de *oeconomia Dei* de eigenaardige werkzaamheid van den Zoon hierin gelegen was, dat Hij is de vormgerende, de stempelende God. Niet alsof de Zoon de vorm uit zich zelf zou hebben, want *πάντα ἐκ τοῦ Πατρὸς*; maar het plooiën, aangeven, opdrukken van de vormen is de oeconomische werkzaamheid van den Zoon: *ἐν αὐτῷ σοφία τοῦ Θεοῦ οἰεῖ σωματικῶς*. *Σοφία* is niet Ontologie, maar de rijke vormenwereld. Niet in den Vader en niet in den H. Geest woont de wijsheid Gods, maar in den Zoon. Daarom heet de Zoon *ὁ Λόγος*, want Hij is de zich uitsprekende *σοφία*.

Die werkzaamheid nu van den Zoon is niet een Hem opgedragene. Wel het Messiasambt. Dat heeft Hij e *mandato divino*; daarom is Hij daartoe geordinderd en met den H. G. gezalfd. Maar het zijn van den *Λόγος* ligt in Zijn wezen; daartoe is Hij niet gezalfd.

De vormenwereld is dus niet vreemd aan den Zoon, maar past bij Hem, hoort bij Hem thuis, en wel zóó, dat Hij zonder die niet bestaat. Die vormenwereld staat niet buiten Hem. Daarom zegt ook de Apostel, dat Hij *πάντα κέρει τὸ ἕησται τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*; Hij draagt alle dingen, doordat in den *Λόγος* de *δύναμις* inzit; de vorm, het exempel van alle dingen wordt in stand gehouden door Zijn woord.

Nu is in die vormenwereld (de *Λόγος* in den *κόσμος*) een lager en hooger; het hoogst is de mensch. In den mensch is het zenith van alle bestaansvorm. Deze bestaansvorm raakt dus 't naast aan den Christus.

Wanneer nu in die vormenwereld is een vorm A, een vorm B en een vorm C, b.v. een stuk graniet, een denneboom en een leeuw, dan kan het graniet nooit in een denneboom en de denneboom nooit in een leeuw overgaan, omdat elk van die zijn eigen vorm heeft; dus waar de éne vorm is, kan de andere niet zijn; evenals de lichamen ondoordringbaar zijn, zoo kan de eene vorm ook niet zijn het lichaam van den anderen vorm. Daarom kan in die vormen nooit een wezen ingaan, wat zelf een vorm heeft. Zal daarvan dus sprake wezen, dan moet het een wezen zijn, dat zelf geen existentiëvorm heeft. Dit nu is juist het kenmerkende van het Goddelijke. Het Goddelijke heeft wel een wezen, maar geen existentiëvorm. Dit drukken wij uit door te zeggen, dat God *infinitus* is. Alle vorm bepaalt, beperkt, geeft een einde extensief en intensief. De Oneindige heeft dat bepaalde, beperkte niet. Dus is in den Zoon niet de een of andere vorm, die Hem het ingaan in andere vormen belet. Hier is het aanknooppingspunt, waarin nüt het mysterie wordt opgelost, maar met titteljes de richting van de lijn wordt aangegeven, waarop de oplossing ligt.

Van de andere zijde zien wij, dat die menschenform geschapen is naar 't beeld Gods. Wel zijn de Engelen van een deels hooger en wijl zuiver *spiritueel*, maar alleen bij den mensch wordt het beeld Gods gevonden. De mensch is *θείας φάσις*; hij heeft de roeping om te worden *vois τοῦ Θεοῦ*. En alzoo is onder al die vormen geen vorm, die receptief meer vermogen bezit, om als tempel te kunnen dienen voor den Zoon van God, dan juist de mensch.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

En zoo zien wij het gebeuren, dat de Zoon van God, die eenzig God is en blijft, gelijk de Catechismus zegt (d. i. wiens οὐσία dezelfde blijft), omdat Hij de Λόγος is, de σοφία τοῦ Θεοῦ, omdat Hij τὰ πάντα κέρει διὰ ἑνῆς τῆς οὐσίας αὐτοῦ, nu als existentievorm dien van den mensch kan aannemen, en in dien existentieform de ταπεινώσις en κέρωσις ondergaande, zich daarin binden, besluiten, beperken kan, zonder dat of zijn subject verandert of zijn wezen verandering ondergaat, maar zóó, dat zijn bewustzijn een dubbelen vorm erlangt.

Er is maar één wil in den Heere Jezus (wil genomen als de wil, die in de daad tot uiting gekomen is), maar Zijn bewustzijn was tweeërlei: één, dat Hij met den Vader, en één, dat Hij met de menschenwereld gemeen had.

Dat bewustzijn, dat Hij met de menschenwereld gemeen heeft, is geheel gebonden aan de beperktheid van den menschelijken existentieform.

Dat Goddelijke bewustzijn, waarin Hij gemeenschap heeft met den Vader en den H. G. is oneindig.

Vraagt men nu, hoe die beide bewustzijns in een subject wisselen kunnen, zonder dat het een spelletje wordt, dan wijzen wij op het verschil van dag- en nachtbeustzijn. Ook daar is wisseling en denkt toch niemand aan een spel.

Vandaar dat de Heere Jezus, als Hij van zich zelven spreekt, zich noemt *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*.

Gewoonlijk zegt men, dat bij Christus de Goddelijke en menschelijke natuur in één persoon vereenigd waren. Deze sprekwijze kunnen wij toelaten, mits wij in het oog houden, dat persoon dan wat anders beteekent, dan wanneer wij van persoon spreken. Wij nemen n.l. persoon in tweeërlei zin, of voor een onbeteekenend mensch of voor iemand van veel beteekenis. In den eersten zin, als men zegt: toen kwam de persoon van die en die; wat voor persoon is dat? weet je iets van dien persoon? men bedoelt dan een mensch met twee handen en een hoofd — meer niet. In den intensieeren vorm, als men zegt: hij is geen persoon; d. w. z. hij heeft geen karakter; of: diens persoonlijkheid is sterk ontwikkeld, d. w. z. hij heeft veel karakter.

Nu ligt het op de lijn der Fichtiaansche philosophie, om van Christus nit te spreken, dat Hij een bijzondere persoon was en daardoor de menschelijke idee van persoonlijkheid op Christus over te brengen.

Wij komen hiertegen op.

Hoe sterker persoonlijkheid, hoe scherper belijnd. Men wordt „persoon“, als men eerst week was en dan metaal wordt; niet de bloemzoete, maar de onwrikbare is een persoon. Als ik van lak cachet word, dan ontwikkelt zich ook mijn persoonlijkheid. De niet-persoonlijke is gelijk lak, deeg, was; de man van karakter draagt een cachet in zich en waar hij komt, drukt hij dat cachet in het was van anderen af.

Juist daarom is bij een „persoon“ de beperktheid het sterkst, zijn de contours het meest bepaald. Hoe meer de menschelijke existentieform in de sterk geprononceerde persoonlijkheid ingaat, des te meer verliest zij de mogelijkheid

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

om de existentiëvorm voor den Zoon van God te worden. Hij moet aller zijn, niet van een bepaalde mensch.

Daarom lezen wij niet telkens  $\epsilon\gamma\omega\ \text{'}\text{I}\eta\sigma\omega\upsilon\text{:}$  Hij stelt zijn naam en persoon niet op den voorgrond, maar zich abstraherend van alles wat menschen van menschen onderscheidt, noemt Hij zich  $\nu\acute{\iota}\delta\text{:}\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\ \rho\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\text{.}$

Er is op aarde een groot aantal menschen, die niets dan menschen zijn; maar daarboven steekt een ander aantal uit door geld, door kunde, door slimheid, door betrekking, door geboorte enz. Er is een menschenzee, maar er zijn ook in die zee groote golven met gekruifde koppen. Men heeft het vlakke land en de hooge bergen (gelijk de Schrift zegt, dat alle hooge berg zal geslecht worden, d. w. z. alle trotsche, hoogmoedige menschen zullen vernederd worden). Had Christus zich nu willen aandienen als persoon, dan had Hij moeten hebben alle grootheid en macht, alle kunde en wetenschap, die een mensch tot een berg verheft; dan zou Hij niet alleen als mensch, maar als grooter dan alle andere menschen moeten zijn opgetreden. Als Rothschild komt in een hôtel, zegt hij niet: ik ben een mensch, maar: ik ben baron Rothschild; hij toont zich gaarne in die qualiteit.

Zoo doet Christus nooit. Als Hij zich aandient, zegt hij: ik,  $\nu\acute{\iota}\delta\text{:}\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\ \rho\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\text{,}$  niet: ik, die en die groote man.

Wij ontkennen dus niet, dat men wel spreken kan van de twee naturen vereenigd in één persoon, mits men „persoon“ niet opvatte in Fichtiaanschen zin, maar in den zin van „subject“.

Wat beteekent nu die uitdrukking:  $\nu\acute{\iota}\delta\text{:}\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\ \rho\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\text{?}$

Zie Matth. 8 : 20. De Heere stelt hier het  $\nu\acute{\iota}\delta\text{:}\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\ \rho\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\text{}$  in tegenstelling met de vossen en vogelen; het „Zoon des menschen“ wordt hier gebruikt tegenover de dierenwereld.

Ook Ps. 8 : 5—9 vinden wij dezelfde uitdrukking: „Zoon des menschen“, en hier eveneens in tegenstelling met de dierenwereld: schapen, ossen, maar tevens met de  $\text{בְּנֵי אֱלֹהִים}$ , de engelen.

Dan. 7 : 13 is eveneens sprake van den  $\text{בֶּר אֲנָשׁ}$ , maar weder zoo, dat in 7 : 3 vier dieren er tegenover worden gesteld: de leeuw, de beer, de luipaard en de rhinoceros, terwijl in 8 : 3, 5 sprake is van een ram en geitenbok. Ook hier staat  $\text{בֶּר אֲנָשׁ}$  dus tegenover de dierenwereld.

Er is dus geen twijfel aan, of  $\nu\acute{\iota}\delta\text{:}\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\ \rho\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\text{}$  duidt in de allereerste plaats aan de natuur des menschen in onderscheiding van de natuur der engelen en der dieren. Het duidt dus niet aan, dat het wezen Gods in het wezen des menschen veranderd is, maar dat de natuur des menschen door den Zoon is aangenomen. En om dat nu duidelijk te maken, wijzen ons de aangehaalde plaatsen op de menschelijke natuur in tegenstelling met die der dieren en engelen.

In Ps. 72 : 4 is sprake van de  $\text{בְּנֵי אֱבִיּוֹן}$ . Wat beteekent dit : I . c . 7

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

der nooddriftigen? Het wil zeggen de nooddriftigen. Doch volgens den eisch van het parallelisme geeft het 2<sup>de</sup> lid niet alleen een herhaling, maar tevens een fijnere beteekenis aan. Er zijn tweeërlei armen; armen, die arm geworden zijn, en armen, wier ouders arm waren; dit laatste nu moet men verstaan onder **בְּנֵי אֲבִיּוֹן**. Zie vers 1; daar is sprake van den **בֶּן מֶלֶךְ**; in de Psalmberijming wordt dit opgevat als kroonprins, doch ten onrechte. **אֶן אֲבִיּוֹן** is iemand, die van **אֲבִיּוֹן**'s geslacht is; zoo **בֶּן מֶלֶךְ** iemand, die van **מֶלֶךְ**'s geslacht is. **מֶלֶךְ** is iemand, die een nieuwe dynastie sticht als David; **בֶּן מֶלֶךְ** is een koning, wiens vader zelf reeds koning was, b.v. Salomo. In vers 1 is dus niet sprake van twee, maar van één persoon; dit blijkt ook hieruit, dat er in de gansche psalm maar van één persoon sprake is.

Dit nu overgebracht op **בְּנֵי אָדָם**, geeft dan deze beteekenis, dat allen **בְּנֵי אָדָם** zijn, behalve Adam zelf. David was de stichter der dynastie; van hem is de koninklijke heerschappij op al zijne nakomelingen doorgegaan. Zoo ook waren alle andere menschen uit menschen geboren; hadden zij menschenwortels; alleen Adam niet. Vandaar dat de uitdrukking **בְּנֵי אָדָם** niet moet verstaan als: kinderen van menschen, maar als: kinderen van Adam (Adam niet als nomen proprium genomen, maar als de mensch).

Als de Heere Jezus dit **בֶּן אָדָם** of **בֶּר אֲנִי** op zich toepast, dan ligt hierin de bestrijding van de Dooperschen. Zij meenen toch, dat Jezus in Maria's schoot nieuw geschapen was; dat Hij vleesch en bloed niet van Adam aannam, maar nieuw geschapen vleesch en bloed, en dit is hiermede omvergeworpen.

In de derde plaats moeten wij er op letten, dat **בְּנֵי אֲבִיּוֹן** en **בְּנֵי אָדָם** in de H. S. het kleine volk, de nederheid uitdrukken. **אִישׁ** is in de H. S. een „heer“; **אָדָם** en **אֲנָשׁ** een lager, een gewoon mensch. Die bijbeteekenis van **בְּנֵי אָדָם** ligt ook in **τιὸς τοῦ ἀνθρώπου**, n.l. het behooren tot de lagere standen.

Wanneer de Heer zich zelf dus **τιὸς τοῦ ἀνθρώπου** noemt, dan wil dit zeggen: 1<sup>ste</sup> dat Hij niet de engelen- of dierennatuur, maar de menschelijke natuur heeft aangenomen.

2<sup>de</sup> dat Hij genetisch in verband stond met Adam; dezelfde menschelijke natuur heeft aangenomen, die uit Adam als één levensstroom door alle eeuwen is heengegaan.

3<sup>de</sup> dat Hij niet behoorde tot de aanzienlijken, maar tot de „verachten“.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

En dit bevestigt weer onze meening, dat als er sprake is van twee naturen in één persoon vereenigd, hier niet moet gedacht aan persoon in Fichtiaanschen zin; maar dat er slechts sprake kan zijn van persoon, in zooverre als er de eenheid van subject mee bedoeld wordt. Jezus heeft niet een menschelijk wezen, maar de menschelijke natuur aangenomen.

En nu aan het slot van deze paragraaf de quaestie van het ἰποταχείς.

Wij zagen naar aanleiding van I Cor. 15 : 27, 28, dat hetzelfde subject na zijn terugkeeren in den hemel nog eens eene verandering zal ondergaan. Vandaar deze vraag: is hiermede al dan niet bedoeld, dat de incarnatie zal ophouden; of loopt de incarnatie nooit ten einde?

Voor deze vraag zijn argumenten voor en tegen.

Tegen schijnt te pleiten:

ten 1<sup>ste</sup> dat volgens de Schrift Christus is de *κεφάλῃ τοῦ σώματος*, en waar 't *σῶμα* eeuwig blijft, het niet te denken is zonder *κεφάλῃ*.

ten 2<sup>de</sup> dat Christus onze menschelijke natuur aannam en tot die natuur behoort de onsterfelijkheid en onverdelgbaarheid.

ten 3<sup>de</sup> dat in Ps. 89 en voortdurend in de Schrift de voorstelling wordt gegeven, dat de heerschappij van Christus een eeuwige zal zijn.

ten 4<sup>de</sup> dat de Koninklijke heerschappij wordt voorgesteld als loon voor de oneindige verdiensten van het Middelaarswerk.

Evenwel pleit er voor:

ten 1<sup>ste</sup> de uitdrukking, dat dan, wanneer Hij het koninkrijk aan den Vader zal overgegeven hebben, God „alles zal zijn in allen". In deze gedachte ligt in, dat het Middelaarswerk eenmaal ophoudt. Wordt God *πάν ἐν πᾶσι*, dan is geen andere voorstelling denkbaar. Wanneer een veldheer wordt uitgezonden om een oproerig volk ten onder te brengen, dan oefent hij zóólang de regeering uit, tot de opstand gedempt is; maar heeft hij alles aan den Koning onderworpen, dan komt de Koning zelf; dan houdt het imperium van den veldheer op en richt de Koning zijn civiel bestuur weder in.

ten 2<sup>de</sup> dat de menschelijke natuur van Christus een aangenomene is en aannemen de mogelijkheid van weer af te leggen in zich sluit, en dat wel met dien verstande, dat de incarnatie niet, zooals van Ethische zijde geleerd wordt, een absoluut iets, maar een relatief iets voor Christus zou geweest zijn om der zonde wil en dus (cessante causa cessat effectus) waar de zonde ophoudt ook de menschelijke natuur een einde zou nemen.

Tusschen deze argumenten geeft de H. S. geen beslissing; het blijft voor ons een open vraagstuk. Één ding alleen is met zekerheid te zeggen en wel dit, dat het Heilsmiddelaarschap eenmaal wegvalt. De toepassing van de kruisverdiensde, het Hoogepriesterlijk gebed, de Koninklijke strijd tegen Satan — dat alles neemt een einde; daarvoor is dan geen plaats meer. Maar de vraag, of dit een verandering in de natuur zal teweegbrengen, blijft open, ook al weigen wij er toe te gelooven, dat de vereeniging der beide naturen eeuwig is.



### § 3. Het Heilsmiddelaarschap.

*Het Heilsmiddelaarschap van den Messias rust op het Middelaarschap, dat aan den Zoon ten opzichte van alle creaturen toekomt, maar vloeit hier niet uit voort. Het Scheppingsmiddelaarschap van den Zoon heeft zijn absoluten grond in de economische eigenschap, die in de Drieënhed onderscheidenlijk aan den Zoon toekomt. Toen het tot scheppen kwam, kon het niet anders of de tweede persoon, de Zoon en niet de Vader noch ook de Heilige Geest moest Hoofd en Middelaar der Schepping wezen. Het Heilsmiddelaarschap daarentegen vloeit niet voort uit het wezen van den Zoon, maar uit het raadsbesluit van den Drieënnigen God in verband met het ontwijfelbaar opkomen der zonde en is dus niet absoluut, maar relatief. In dit relatieve echter was het wederom noodzakelijk, dat niet de Vader en niet de Heilige Geest, maar de Zoon dit Heilsmiddelaarschap op zich nam. Dienovereenkomstig leert de Heilige Schrift ons dan ook, dat Hij eenzijdig tot dit Messiasambt rerordineerd was, maar ook anderzijds, dat Hij het Middelaarschap uit liefde op zich nam. Buiten den tijd in het eeuwige heiden gerekend, was de tweede persoon in de Drieënhed dus reeds vóór de schepping der wereld niet slechts tot Messias bestemd, maar ook Messias voor zijn eigen bewustzijn.*

*In de voorgaande paragraaf is gehandeld over de identiteit van het subject in de verschillende studiën. Nu aan die studiën zelf toegekomen, gaan wij eerst terug achter de Schepping der wereld tot in het wezen Gods.*

*Om ons dit voor oogen te stellen, is het noodig te onderscheiden tusschen twee Middelaarschappen, n.l. het Scheppings- en het Heilsmiddelaarschap. Deze twee moeten niet verward.*

*Het woord „Scheppingsmiddelaar“ komt in de Schrift niet voor; in de Schrift wordt  $\mu\epsilon\delta\iota\tau\eta$  alleen gebruikt van den Heilsmiddelaar. Doch waar in de Schrift bij het Heilsmiddelaarschap  $\mu\epsilon\delta\iota\tau\eta$  de uitdrukking is om aan te duiden: de schakel waardoor het verband tot stand komt (vandaar wordt ook Mozes zoo genoemd), daar hebben wij het recht dit woord ook voor eene andere, soortgelijke relatie te gebruiken. Welnu die is hier.*

*Wat is met „Scheppingsmiddelaar“ bedoeld? Dit: waar in God Vader, Zoon en Heilige Geest aangebeden wordt, weten wij, dat bij de Verlossing niet de*

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Vader, noch de H. Geest, maar de Zoon het is, die de Verlossing schakelt aan onze eigen ziel. En evenzoo nu bij het Scheppingsmiddelaarschap. Als ik mij zelven denk als scheppsel en mij plaats tegenover het Drieënnig wezen en vraag hoe ik daarmee in verband kom, dan is het antwoord: niet door den Vader, noch door den H. Geest, maar door den Zoon geschiedt dit.

In onze belijdenisschriften is dit punt niet tot zijn recht gekomen. De Catechismus, hieraan toe gekomen, splitst in drieën en spreekt eerst van God den Vader en onze schepping; daarna van God den Zoon en onze verlossing; eindelijk van God den Heiligen Geest en onze heiligmaking. Dit kan den indruk geven, dat wij bij de Schepping alleen met den Vader, bij de Verlossing alleen met den Zoon, bij de Heiligmaking alleen met den H. Geest te doen hebben. Zeg ik dit, dan krijg ik een Heiligmaking buiten het geloof om, die zoo in den mensch wortelt; dan krijg ik eene Verlossing op Hernalttersche en Methodistische wijze (zonder den Vader); en dan krijg ik van de Schepping een separatistisch denkbild, als hadde zij met de Verlossing niets te maken en omgekeerd de Verlossing niets met de Schepping.

Daarom stellen wij roeroep: Volgens de H. S. heeft de Schepping plaats gehad door bemiddeling van den Λόγος (niet den Messias). De κόσμος is geschapen uit den Vader door den Zoon; zoodat de tweede persoon het hoofd is van heel de Schepping (πάση; κτίσειω), daardoor hoofd is ook der engelen; niet pas door zijn lijden en sterven, maar van eeuwigheid af.

En die Scheppingsheerlijkheid is Hem niet gegeven; daartoe is Hij niet verordineerd; zij is Hem niet extrinsecus aangebracht; zij kon ook niet van den Vader of den H. G. toegekend; maar Hij heeft haar door ἀνάγκη; zij vloeit uit zijn wezen voort. Er kan geen schepping zijn, of zij heeft Hem tot haar hoofd; Hij blijft en is πρωτότοκος; πάση; κτίσειω.

Komen wij nu aan het Heilsmiddelaarschap, dan is er in eens een gansch ander verband. Het Heilsmiddelaarschap bestaat niet met ἀνάγκη; zonder zonde zou het niet bestaan hebben; het is dus niet absoluut, alleen relatief ad peccatum en is dus volkomen onderscheiden van het creatuurlijk Middelaarschap.

Het creatuurlijk Middelaarschap geldt van engel, mensch, dier, plant, kracht, wet in de natuur, zon, maan, sterren etc. Daarentegen beperkt het Heilsmiddelaarschap zich uitsluitend tot den mensch (tot de natuur en de dieren alleen in zijdelingschen zin, in zooverre zij mee den vloek dragen, om de zonde op aarde gekomen; dus alleen relatione ad hominem). Het geldt niet van de demonen; deze worden nooit verlost. En zelfs in de menschenwereld geldt het niet voor allen, maar in penetranten, energischen zin alleen voor de uitverkorenen Gods.

Terwijl alzoo het Heilsmiddelaarschap niet absoluut, maar relatief; niet voor allen, maar slechts partiëel; niet eeuwig, maar slechts tijdelijk is, bestaat er toch tusschen die beide Middelaarschappen niet een relatief, maar een noodzakelijk verband.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Het Heilsmiddelaarschap is relatief; maar waar het komt, daar moet het met ἀνάγκη op den Zoon komen, niet op den Vader of den H. Geest. Het is wel relatief wat de existentie, maar absoluut wat de essentie betreft.

Dit is een hoogst gewichtig stuk, waarmee wij komen tot de grondkennis der Gereformeerde belijdenis. Daarmee toch staan de volgende vragen in verband: Hoe staat Israël tot de Heidenen; de openbaring tot de filosofie; het leven van de Kerk tot de maatschappij en den Staat; het leven van de ziel tot dat van het lichaam; de heiligmaking tot de burgerlijke gerechtigheid? etc.; altoos vragen rakende verschijnselen, die gelijksoortig zijn in het rijk der genade en der natuur.

Het Methodisme nu ziet bij deze geheele reeks het verband voorbij; plaatst het genadeleven als een oliedrop op de wateren van het natuurlijk leven.

De Gereformeerde zegt: neen, het genadeleven rust op het natuurlijk leven. De genade vloeit niet voort uit de natuur, want de wedergeboorte is absoluut; maar zij wordt in het leven der natuur ingeschoven, ingewerkt en rust er dus op.

Dit komt centraal ter sprake hier in de Christologie.

En daarom verdedigen wij de stelling als Gereformeerde theologen, dat er tusschen die twee, Christus als Scheppingsmiddelaar en Christus als Heilsmiddelaar, een noodzakelijk verband bestaat.

Het creatuurlijk Middelaarschap wordt in de Schrift geleerd in Spreuken 8 : 22—36. Hier is niet sprake van het Heilsmiddelaarschap, en Spr. 8 mag dus ook niet opgenoemd als een Messiaansche profetie. In vers 22 wordt de toestand beschreven van de ἀρχή af tot het voltooide paradijs. In het Paradijs is de mensch; vandaar staat er: de menschenkinderen zijn zijne vermakingen; het was de toestand vóór den zondeval. Ook in het voorafgaande is geen sprake van heilselementen, maar van de Schepping; dat blijkt uit de breede trekken, waarmee de Schepping geteekend wordt.

Evenzoo is van het creatuurlijk Middelaarschap sprake in Job 28 : 20; Ps. 33 : 6; Gen. 1 : 1—20; I Cor. 8 : 6; Joh. 1 : 1—4; Hebr. 1 : 3. Op al deze plaatsen is sprake van het Scheppingsmiddelaarschap; alleen met dit verschil, dat op sommige plaatsen gezegd wordt: met dezen Scheppingsmiddelaar is onze Heilsmiddelaar één; o.a. I Cor. 8 : 6; maar wat beschreven wordt is niet de Messias. Dat deze plaatsen verkeerd verstaan worden, is te danken aan de onhebbelijkheid onzer theologen, om alles dooreen te warren. Daarom moet, gelijk overal elders, zoo ook en zelfs vooral hier „onderscheiden“ onze leuze zijn. In I Cor. 8 : 6 wordt geteekend het creatuurlijke Middelaarschap en in onderscheiding, maar tevens in aanknooping daarmee het Heilsmiddelaarschap. In Hebr. 1 : 1 ziet ἐν νῶοις op den Messias; ὁ; ὡν ἀπαίτιασμα τῆς δοξῆς καὶ γλαυκότης etc. op het Scheppingsmiddelaarschap en nu wordt de identiteit van die beide geconstateerd. Zie ook Coloss. 1 : 18; hier is sprake van het Heilsmiddelaarschap, van het Creatuurlijke Middelaarschap en van de identiteit van het subject van beide. Al deze plaatsen (except Joh. 1 : 1, waar het niet gelegentlich, maar genetisch geschiedt) beginnen met

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

den Heilsmiddelaar: zijn subject wordt aangeduid en nu wordt er in de 2de plaats van Hem gezegd om Hem groot te maken, dat Hij ook de Scheppingsmiddelaar is, om daarna weer op den Heilsmiddelaar terug te komen. Zie bijv. Coloss. 1; in vs. 13 wordt duidelijk gesproken van den Heilsmiddelaar; in vs. 15 wordt er nu gezegd, dat deze Heilsmiddelaar bovendien iemand is, die nog heel wat anders aan zich heeft, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ αἰῶνος (en dus de tweede persoon in de Drieënhed is) en nu de overgang tot de κτίσις in: πρωτοτοκος πάσης κτίσεως. Vervolgens wordt de reden van dien naam opgegeven en zijn Scheppingsmiddelaarschap omschreven, οτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (niet alleen de mensch, maar alles) als achtergrond van het Heilsmiddelaarschap; vers 16 en 17 omschrijven dit Scheppingsmiddelaarschap dan verder en vers 18 toont weder de identiteit van beide; dezelfde die de Scheppingsmiddelaar is, is ook hoofd zijner Kerk. En nu is het duidelijk, dat de zoo in parallel gebrachte Middelaarschappen met elkaar in verband staan; daarom wordt dan ook gezegd, dat de positie, die Hij als Scheppingsmiddelaar had, de basis is, waarop het Heilsmiddelaarschap is opgetrokken. Het Heilsmiddelaarschap zweeft niet los in de lucht, maar heeft analogie met dat der schepping. Erenads Hij is πρωτοτοκος in het eerste, zoo is Hij ook πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν in het laatste. En om dit alles nu in zijn geheel te nemen, zegt de Apostel in vers 19, dat Hij is het πλήρωμα, de volkomenheid van de σοφία τοῦ Θεοῦ.

Laten wij thans de conclusies uit het bovenstaande trekken. Zij raken vele en velerlei zaken; hebben betrekking op schier ieder terrein; n.l. op dat van de opvoeding, den dienst des Woords, de zending, de verhouding tot de classieke studiën, de wetenschap, de universiteiten; van de ambten en de overheid, van de sociale positie van den Christen etc. etc. Hier gaan twee lijnen uiteen, die zich over heel het terrein der Christelijke Kerk voortbewegen. Wie hier niet mee eens is, is Methodist; wie hier wel mee eens is, is Gereformeerd. Kiest een persoon voor het een en een tweede persoon voor het andere, dan zien zij elkaar nooit weer in hunne beschouwingen; alle Methodisten kiezen per slot van rekening tegen de Geref. partij.

Waarin ligt dit verschil dan?

De Methodist is in den grond van zijn hart een Doopersch mensch, d. i. een mensch, die alles wepcrept en zegt: ik zal wel wat nieuws maken. Vanwaar de Doopersche leer omtrent de Christologie; Christus had nieuw vleesch en bloed; tusschen het Zijne en dat van Maria bestond geen gemeenschap. Het was een nieuwe lap op een oud kled.

Neemt men dit standpunt eenmaal in, dan doet het oude er niet meer toe. Vanwaar de Doopersche leer der mijdingen, die elak tegenover de bede van Jezus staat. „O God, neem mijne kinderen uit deze wereld weg“, moet een Doopersche of Methodistische eigenlijk bidden; en al dan zij het niet met de lippen, in hun hart leeft het en bij sterfbedden wordt het meer dan eens uitgesproken. Christus daarentegen bidt: „οὐκ ἐθέλω εἶναι αὐτοῦς αὐγῆς ἐκ τῶν

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

ζωσμον ἀλλ' ἕνα τηροῦντες αὐτοὺς ἐκ τοῦ πορνησίου" (Joh. 17 : 15). Voor de Dooperschen doet de H. Geest niets dan den mensch op een gegereen oogenblik losmaken van de wereld; verder dient de mensch dan nergens meer toe op aarde, als dit eenmaal gedaan is; zoo gauw mogelijk moet hij naar den hemel geëpediëerd worden. Slechts één reden is er, waarom hij nog blijven moet op aarde; d. i. om anderen te bekeeren. Elk weisje, dat bekeerd wordt, wordt daarom zoo spoedig mogelijk Zondagschoolonderwijzeres. Vandaar dat er ook in dit standpunt (voor de opvoeding) geen kracht ligt. Waar toe zou opvoeding dienen? Dat is maar voor deze wereld en baat toch niet. Een school heeft voor hen geen betekenis. Een Christelijke school is een school, waar men teksten etc. leert, hoe meer kinderen er bekeerd worden, hoe beter. Letterkunde, Geographie etc. te leeren, is alles overbodig; als zij maar bekeerd worden, dat is het eenige.

Ditzelfde ligt in hun beschouwing van den Doop. Een Doopersche kan geen kind doopen; paedobaptisme is hem een graafel. Vandaar ook hun standpunt, dat Christus niet gekomen is als zijnde ons vleesch en bloed dectachtig, maar met nieuw vleesch en bloed. Een mensch, die bekeerd wordt, is iets nieuws; al het voorafgaande is weg; nu de bekeering begint een totaal nieuw leven en daarom moet hij ook dan eerst gedoopt. De Doopersche kent geen organisch begrip; zijn levensbeschouwing is geheel atomistisch.

Het Darbisme ligt ook op deze lijn, peccet door dezelfde zonde, ook al vertoont het eene andere nuance.

Breng dit nu over op den dienst des Woords, dan is de Vrije Universiteit voor den Doopersche een dwaasheid. Waarom moeten die a.s. predikanten Grieksch en Latijn leeren; geef hun een Bijbel; dat is voldoende. Zoo is de Haagsche Synode nu bezig een soort Gereformeerde kapelaans op den preekstoel te brengen; de sacramentele bediening zou voor hen te moeilijk zijn, maar preeken mogen zij wel. Vele vrome menschen gaan hierin mee. Zelfs gaat men dan nog verder en zegt: gij moet niets van te voren doen; geen tekst kiezen; zelfs uw Bijbel niet inzien, maar wachten op wat er komt. Dat laatste is dan het echte; de ongepraeparceerde prediking is de ware. Zoo doen de Kuakers en Independentisten. En dat is consequent; dan is het ambt weg; dan is er geen dominee meer, maar elk spreekt op zijn beurt.

Hetzelfde geldt van de wetenschap. De wetenschap moet weg; de klassieke studie is slecht; het bederf zit juist in de boeken; men moest die verbranden in plaats van ze te lezen. Het eene nieuwe beginsel, dat bate geeft, is bij Bethlehem begonnen; al het vroegere dient nergens toe. Dan is er ook geen Theologia naturalis, die kent men niet meer. En zoo landt men bij de Lutherische dwaling aan, dat de zondaar een stok en blok is, gelijk ook de Neokohlbriuggianen thans in koor meezingen. Al het voorafgaande doet er niet toe.

Hetzelfde gaat door met betrekking tot de Overheid. De Doopersche zegt: een Christen kan geen Overheidspost bekleden, geen soldaat zijn, geen eed doen. De politicophobie van Dr. Bronsveed rust geheel op hetzelfde beginsel.

Dit voortgezet leidt tot de afschaffingsgenootschappen, tot de ascese, tot het

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

kloosterleven en de Doopersche mijdingen. Zij wandelen in de wereld om, alsof de wereld niet bestond; zij stoppen hun oogen, ooren en mond dicht, om toch maar niet met die booze wereld in contact te komen.

En dat alles komt voort uit deze ééne grondwaling, dat men het Heilsmiddelaarschap van Christus opvat als geheel alleen en apart staande en niets te doen hebbende met het Scheppingsmiddelaarschap.

Daartegenover nu moeten wij met alle kracht volhouden, dat Christus niet eerst bij de kribbe van Bethlehem met de wereld heeft kennis gemaakt, maar dat Hij haar reeds kende niet als Heilsmiddelaar, maar als Scheppingsmiddelaar van den aanbeginne af; en dat Hij daarom al de wezenlijke vormen en verhoudingen, die in die wereld waren, in één woord het gehele organisme van die wereld kende, er mee vertrouwd was en doorzag. Kende, niet van buiten af, maar omdat Hij zijn eigen wezen op die wereld gestempeld had; en daarom stond Hij, komende tot die wereld, niet als een vreemde tegenover haar, maar was met haar vertrouwd als een, die tot zijn eigen huis wederkeert. Vandaar dat alle momenten van het Heilsmiddelaarschap aansluiten aan het Scheppingsmiddelaarschap.

Boren aan een huis moet een verbouwing plaats vinden; er is een lek of zoo iets. Nu komen er twee architecten. De een beziet het huis van buiten en zegt: „zoo moet het.“ De andere zegt: „neen, doe dat niet; ik ken het huis, want ik heb het zelf gebouwd; ik legde de fundamenten er van; en wanneer gij het zoo verbouwt, dan kunnen de muren het niet uithouden; maar doet gij het zoo, dan gaat het wel.“

Ons menschelijk gesticht is dat gebouw; door de zonde is het bedorven en nu moet het gerepareerd (men bedenke ook hier omnis „comparatio claudicat!“). Nu komt de filosoof; hij bespiedt den mensch van buiten en zegt: zoo is de mensch en zoo moet hij genezen worden. Het „Nut“ luistert er naar en — de geneziging mistukt. Maar nu komt Christus en zegt: uw σοφία τοῦ νομοῦ baat u niet, o mensch; Ik ken den mensch alleen in zijn fundamenteel bestaan, want Ik ben de bouwheer van dat huis en Ik zelf heb den mensch zoo belegd. Ik kan u daarom alleen zeggen, hoe de mensch moet genezen worden. Ik alleen heb het rechte middel.

Zien wij nu nog enige gegevens ter bevestiging uit de Schrift. I Joh. 4 : 3. De Apostel zegt hier, dat de Antichrist hij is, die de ἐσάραξας loochent. Het Docetisme van de eerste eeuw lag geheel op den Dooperschen lijn en daartegen waarschuurden de Apostelen. De ἐσάραξας is de aansluiting aan de bestaande wereld; het komen niet als iets nieuws; maar uit de kelders, de fundamenten van het menschelijk teren, met stof en schimmel orerdekt. En dit is geen bijzaak, zegt de Apostel, maar hoofdzaak. In de tweede plaats wijzen wij op I Cor. 15 : 47 en 49; de voorstelling is hier niet, dat het πνευματικόν als 3<sup>de</sup> element bij het σοφία en de ψυχή zou komen (geheel los van het andere), maar wel, dat het πνευματικόν een ἀνάλογόν heeft met ἡ γὰρ en er aan rust ligt. Ten derde wijzen wij op de τέρατα en σημεῖα van den Heer.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Op het standpunt der Methodisten zijn de wonderen overbodig; vinden zij geen verklaring. Staat de zaak zoo, dat de Heer als een bliksemstraal in de massa perditionis inslaat en er sommigen uitredt, dan hebben de wonderen geen doel: dan is eigenlijk de heele Christus en zijn lijden overbodig. Maar zien wij nu hoe Christus optreedt, dan is het juist niet alleen predikende, maar ook τέτατα en σημεία doende; Hij treedt op elk terrein op; op dat van het nationaal leven, — van plant en dier, van lichaam en geest, van krankten en kwalen, maar ook van engelen en duivelen. En juist dat dubbele, dat hierin op den voorgrond treedt, is hetzelfde wat ook in Coloss. I staat; Hij is 't beeld Gods en de πρωτότοκος πάσης κτίσεως, maar ook κεφαλή τῆς ἐκκλησίας. Zelfs in de wonderen wordt de samenhang van Scheppings- en Heilsmiddelaarschap gehandhaafd.

Thans zullen wij aan het slot nog bespreken de beteekenis, die het creatuurlijk Middelaarschap heeft voor de Heidenwereld.

De strijd tusschen de Heidensche en Joodsche wereld eindigt niet in den kring der Apostelen, maar tracht zelfs daar verschil van opinie geboren te doen worden. En nog hield zij niet op; zelfs hier in Amsterdam veroorzaakt zij nog steeds diepe vijandschap.

Vroeger werd de kwestie aldus gesteld, of er een lumen paganorum was. Men haalde Plato en Seneca voor den dag en vroeg dan, of er niet veel heerlijks en schoons in hun geschriften was, dat van een Christelijken geest getuigde; Zwingli ging zoover, dat hij eigenl. aannam, dat menschen, die nooit van Jezus gehoord hadden en midden in de Heidenwereld leefden, bekeerd zijn geworden. In de dagen van de Hervorming kwam dit ter sprake door de Renaissance. Tegenover Rome stond n.l. niet alleen de Reformatie, maar ook de Renaissance. Rome representeert het Joodsche element, zooals ook nu nog de hiërarchische denkbeelden bij de Synodalen en Classicaliën eigenl. Joodsche ideeën zijn. Maar juist omdat de paganistische en reformatorische poging vereenigd optraden tegen de Joden in Rome, gingen zij slechts een tijdlang saam, maar gingen zij weer uiteen, toen de strijd tegen Rome uit was.

Bij de latere Reformators komt het onderscheid tusschen het Heidensche en het Christelijke element sterk uit; bij de eerste Reformators daarentegen was er sterke geneenschap. Een zelfde verschijnsel als het samengaan nu van Roomschen en Anti-revolutionairen tegenover het Liberalisme.

In den eersten tijd (bij Zwingli, Luther en Calvijn en à Lasco) is altijd de vraag „de paganis“ behandeld en meest in dien zin beantwoord, dat er Christelijke elementen ook bij de Heidenen aanwezig waren.

Die vraag nu is objectief: of er Christelijke elementen in de Heidenwereld, en subjectief: of er heidenen bekeerd waren. Deze vraag kan niet opgelost, zoolang men Scheppings- en Heilsmiddelaarschap niet uit elkaar houden kan. Bij de Reformatie lag deze onderscheiding nog verward en vaag; dat is de schuld van den strijd de paganis.

Vraagt men nu: Is er van den tweeden persoon, van den Scheppingsmidde-

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

laar niets in de Heidenwereld? — dan is ons antwoord: Zeer zeker; niet alleen iets, niet alleen veel, maar al wat er nobels was in de Heidenwereld was uit Hem, in wien de wijsheid Gods lichamelijk woonde. Wat het objectief element betreft, moet met klem worden staande gehouden, dat al wat vroeger en ook nu bij anderen en bij ons zelf nobels, bekoorlijks, streelends, van hoogere natuur gevonden wordt, alles uit den *Λογος* is, die *σαωξ* geworden is in Bethlehem. En dit moet zoo positief volgehouden, omdat men anders veel bij Plato en niets bij anderen vindt. Neen, niet alleen Plato, maar ook Aristophanes, als hij maar één goede gedachte geeft, put haar uit die *Σοφια του Θεου*. Dit is van belang, ook om het verband met de Litterarische faculteit te ratten. Deze faculteit dient niet om Grieksch en Latijn te leeren, maar representeert ook aan deze Universiteit den Scheppingsmiddelaar.

Van den Heilsmiddelaar daarentegen is in de Heidenwereld niets, absoluut niets te vinden. Daar zijn in de Heidenwereld enkele flauwe streepjes, van de traditie uit het Paradijs afkomstig; enkele flauwe stralen, doordat ook uit Israël iets kwam tot de Heidenwereld, maar dat bedoelt men niet. Vraagt men: heeft het Heilsmiddelaarschap iets te maken met de Heidenwereld; is in de Heidenwereld enige *προσωπιασμος*; van den Heilsmiddelaar? — dan is ons antwoord beslist: neen.

Dus objectief wel, subjettief niet; eerst als men zóó absoluut onderscheidt, houdt het op onklaar en verward te zijn.

Slaan wij nu de H. S. op, dan onderwijst deze ons, dat het contact tusschen Israël en de Heidenwereld steeds lerendiy moet blijven. Wij zien een Abraham, maar ook een Melchizedek, en nu lezen wij van dezen laatste, dat hij niet is priester in het verlossingswerk, maar in de natuurlijke wereld buiten de verlossing. Daarom is hij een type van den Zoon van God, omdat hij daar representeert het Creatuurlijke Middelaarschap. De Heilsmiddelaar in Abram kon zijn loop niet beginnen, of hij moest eerst in contact zijn gekomen met het Creatuurlijke Middelaarschap; dit laatste is de grond, het fundament van het eerste. Die verschijning is dus niet toevallig, maar moest zoo geschieden. Zie verder ook in Abrams geschiedenis de openbaring, die Achimelech ontvingt; op Izaak en Laban; hoe in het huis der patriarchen de heidensche vrouwen van Jozef worden opgenomen, om het heidensche element te representeren. Let er op hoe in de geslachtslinie van onzen Heer door Ruth het heidensche element weer optreedt. Hoe een heidensche Koningin, die van Scheba, bij Salomo komt. En zoo gaat het de gansche geschiedenis door, tot Israël eindelijk geworpen wordt in de Heidenwereld. Denk ook om de wonderen in Nineve en Babel, die niet alleen strekten om te verschrikken, maar ook om tot bekeering te roepen. En waar Jezus zelf verschijnt, komen bij de kribbe van Bethlehem weer de wijzen uit het Oosten de Heidenwereld representeren. Bij het groote drama op Golgotha is het weer de heidensche wereld, die in Pontius Pilatus zich slingert om den stam van Israël, opdat de dood van Gods Zoon het product zou zijn van de twee werelden, die der Heidenen en der Joden. Bij het Kruis bespot



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Israël zijn Koning en erkent een heidensch hoofdman: Waarlijk deze is Gods Zoon! -- In den kring der Apostelen kwam deze tweërlei opinie tot botsing. Eenerzijds meende men, dat de Joodsche wereld een nieuwe was; anderzijds dat zij was het ontsel op den stam, opdat de oude stam goed zou werken. Volgens de eene meening was Israël een stek naast den stam; volgens de andere een ontsel op den stam. Hetzelfde verschil als met de Dooperschen en Methodisten. Volgens de eersten moet elke Heiden eerst Jood worden: hij moet met een boot overgezet van den eenen oever naar den andere. En daartegenover leert Gods Woord: neen, het is niet een nieuwe stam, maar een oogje, een ontsel op den ouden stam.

Daarom zien wij, hoe Christus op gansch wonderbare wijze toont, hoe Hij dezelfde creatuurlijke Middelaar is, die ook over de Heidenwereld zegnend de handen uitbreidt in de bekeering van Paulus om het valsche Judoïsme te verbreken. Vanwaar ook het neerliden van het laken met onrein gelierte en het berel om hiervan te eten: dat is de veroordeeling van Doopersche en Methodistische gevoelens.

Dit inziende begrijpen wij, hoe Paulus, aan dit punt toegekomen, enthousiast wordt. Dat is het *μεστειον αποκριματων* al die eenen door en dat nu *καριωθ* en *αποκριματων* geworden is, n.l. dat de Heidenen zijn *μεστοι* en dat nu de *μεστοιχοι* weggaaft, die alleen tot nu toe deze beide geschieden had (Ef. 3 : 9). Waar met zooveel nadruk gewezen wordt op de roeping der Heidenen als een uiterst gerechtigt feit, moeten wij dat gericht ook voelen.

Ef. 2 : 14 leert, dat er niet twee dingen naast elkaar stonden, maar dat er een *καταως* had plaats gehad: het waren niet twee huizen naast elkaar, maar een huis met een *μεστοιχοι* in het midden: niet twee huizen met een *τοιχος* tusschen beide.

Zie ook Ef. 1 : 9, 10, 12 en 13: er is hier sprake van de hoogste wijsheid Gods: en nu zegt de Apostel, dat het mysterie van het Raadsbesluit, dat in de volheid der eeuven openbaar werd, ons door die wijsheid bekend wordt gemaakt. Cf. ook Ef. 3 : 9—13. Dit mysterie is het hoogste, waar alles op aankomt. En wat is nu dit mysterie? Dat zien wij in Ef. 2 : 14 en in Rom. 16 : 25 en de daarmee parallel loopende plaatsen.

Dit nu duidelijk roelende, begrijpen wij ook, dat aan de vraag, of Timotheus besneden moest worden, de toekomst van hemel en aarde hing. Daarin lag de vraag opgestoten: zal ik met den waren of met een schijn-Christus te doen hebben? De ware Christus is de Heilsmiddelaar, die voortbouwt op het natuurlijke Middelaarschap.

Daarom weerstaat Paulus te Antiochië Petrus: niet waar Petrus ambtelijk spreekt, maar als hij eet en drinkt sluipt in hem een zedelijke feil en deze wordt streng bestraft door Paulus.

De gehele strijd ligt beschreven in Coloss. 1 : 26, 27; Rom. 1 : 19, 20; Rom. 2 : 12 en vele andere plaatsen. Zoo ook in den proloog van Johannes. *Ὁ Λογος* is daar het nomen proprium van den Scheppingsmiddelaar, aan wien

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

door een bijzondere beschikking Gods het Heilsmiddelaarschap wordt opgedragen. Van dien *Λόγος* nu wordt gezegd: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, maar ook: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἔστιν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων; van alle menschen dus, niet alleen van de Joden.

Het zedelijke, intellectuele en aesthetische leren van vroeger en van nu, van heidenen en van geloorigen, is geheel uit de σοφία van den *Λόγος*.

#### § 4. De Messias onder het Oude Verbond.

De Heilsmiddelaar bestond reeds eer Hij optrad, in de verwachting van zijn volk, gelijk die verwachting op onderscheidene wijzen opzettelijk door den Heiligen Geest was opgewekt<sup>1)</sup> en door Johannes den Dooper tot een acute crisis wierd geleid. Als middel tot opwekking van deze verwachting bezigde de Heilige Geest drie dingen: n.l. het oor, het oog en het leven. Bij het oor de sprake; voor het oog de vertooning; in het leren het drama. Het eerste middel omvat al wat door inspiratie van welken aard ook tot en onder menschei door den Heiligen Geest geopenbaard is, saam te ratten onder den naam van profetie. Het tweede middel omvat alle symboliek. Het derde de Typologie, gelijk die in heilige personen, in heilige geslachten en in een heilig volksbestaan uitkomt. Inhoud van dezen drievoudig doorengewereenen *αποσπασμός* is een Messias, die moest lijden en alzoo in Zijne heerlijkheid ingaan. En deze inhoud is zoozeer hoofdzaak, dat niet uit het levensdrama met zijn typen, symbolen en profetieën zeker Messiaansch ideaal voor persoonlijk en nationaal leven opdoemt, maar dat omgekeerd alle typen, symbolen en profetieën met heel het volk, waarin zij uitkomen, opzettelijk zóó en niet anders tot aan zijn worden geroepen, met het welbewuste doel om dezen *αποσπασμός* te leveren.

Het *ἦντα πληρωθῆναι ἢ γρᾶφι*<sup>2)</sup> laat geen andere opvatting toe. De vorm van dezen *αποσπασμός* is die van het historisch proces. Over eeuwen loopend, komt hij in den loop dier eeuwen tot steeds klaarder ontplooiing; echter met dien verstande, dat hij in kiem reeds in het Paradijs gekomen, geboden was en vandaar uit zich organisch ontwikkelt. Zijn gang is niet, dat hij van het onbewuste tot het bewuste opklimt, maar omgekeerd, dat hij altoos aanvangt met de openbaring van het bewuste woord en eerst alzoo door de symbolen en typen overgaat in het leven van 't volk. Omdat hij geen *συνδιασμός* of *προσπασμός*, maar *αποσπασμός* is, doelt hij niet slechts op wat komen zal, maar bevat hij zelf

<sup>1)</sup> „Opgewekt“ deugt eigenlijk niet; het moest zijn: ingegraveerd; opwekken toch geeft de Ethische idee, alsof zij reeds sluimerde in het volksbewustzijn. In het Holl. spreekt men echter altijd van „verwachting opwekken“.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

*eene vis exhibitoria. In de 622a was de Messias zelf. Dit komt het sterkst uit in de Theophanicën, die een deel van dezen αποστασισ; uitmaakten.*

De methode, die wij bij de Christologie volgen, is deze, dat wij uitgaan van den persoon, die op aarde optrad. (De Christologische methode raakt de vraag, op welke wijze men, over Christus sprekend, tot Christus moet komen. Zij is onderscheiden van de Dogmatische en Anthropologische methode. Wij hebben dus rekenschap te geven van onze methode.) Men kan, om tot Christus te komen, verschillende wegen bewandelen. Men kan den Bijbel opslaan, beginnen bij Gen. 3 : 15, voortschrijden tot het N. T. en zoo geraken tot kennis van Christus. Deze methode, die vroeger veel werd gevolgd, is de abstract-scriptuurale methode. In onze dagen wordt door hen, die Christus niet belijden als geopenbaard in het vleesch, die methode niet gevolgd, maar gevraagd: welken indruk heeft Jezus op zijn omgeving gemaakt? Dus de testes worden opgeroepen; niet Jezus zelf. Een methode, die er toe leidde om te komen tot de negatie van Jezus' bestaan door de Tübingen school. Vraag ik, welken indruk oor- en ooggetuigen ondreegen en ga ik daarop af, dan is de weg geopend om te probeeren, of ik die indrukken ook psychologisch uit hen zelf, uit hun verbedding, kan verklaren.

De methode, hier gevolgd, is te gaan tot den Heere zelf; Hem te vragen, hoe Hij over zich zelve spreekt; en daarvan als point de départ terug- en later voorwaarts te gaan.

Wij zagen reeds, dat het subjeet van Jezus beweerd vroeger bestaan te hebben in allerlei vormen en toch onder die alle volkomen identisch te zijn gebleven.

Doen wij nu de eerste schrede terug, dan beginnen wij met Johannes den Dooper, niet met de paradijsbelofte.

Hooren wij, wat ons in de Evangelien en in andere geschriften wordt bericht van de stemming der Joden in die dagen, dan blijkt, dat zij hooggespannen verwachtingen hadden, dat de Messias komen zou. Dat was het hoofdmoment, dat hen bezield. De Messiaansche profetie was vroeger nooit zoo gemengd geweest van het volk. Eerst na de vernietiging van hun nationaal bestaan wierp het volk zich op de Messiasverwachting; over de verdrukking van het Heden heen zag het volk in de Toekomst; elk Romeensch soldaat, elke Tollenaar, die de pacht hield, was den Jood een prikkel om aan den Messias te denken, die komen zou. „Nu zijt gij nog meesters en staat uw aelbaar zijn clerken uit; maar spoedig is uw rijk gedaan en wij beroemen ons op die toekomst, waarin onze Koning verschijnen zal om u te vernederen.“

Daar Israël juist door de vreemde overheersching zich op de Messiaansche profetie geworpen heeft, is eerst van dat oogenblik de studie der Messiaansche profetie begonnen. De Sopherim van die dagen onderzochten haar; allerlei bepalingen en details werden er uit afgeleid. En het was niet een zaak alleen van enkele

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

vrome dreepers, maar de Koning en zijn hof waren er mee bezig; vandaar dat de Magi uit Babel naar het hof gaan om inlichtingen te vragen. Er waren zelfs personen bij wie dit een monomanie was geworden, als bij Simcon en Hanna; zij hadden er alles aan gegeven, om in die verwachting te leren; en door den H. Geest werd hun in bijzondere mate de belofte geïnspireerd, dat zij Hem zien zouden. Komen wij te Kapernaum aan het strand der zee, dan hooren wij Petrus tot Nathanaël spreken: „wij hebben Hem gevonden.“ Wie iets weet te zeggen van den Messias, heeft het Lösingswort van het toenmalige nationale probleem. De nationale en religieuse verwachtingen van Israël waren samengestrengeld in dat ééne: „Hij komt.“

Vandaar het opstaan van pseudo-Messiassen, die (niet door bedrog maar) door inbedding tot de idee kwamen: „Ik ben het“ en een opstand onder het volk verwekten.

Zelfs in de Heidenwereld (denk aan het bekende lied van Virgilius) was de verwachting van een Koning, die komen zou, loopende, deels als naarwerking van de Paradijsbelofte, deels door invloed van de Joodsche traditie. De Joden waren machtig in Babel, Egypte en Rome; zij hadden die verwachting als een geheimnis meegedeeld aan de magi en aan de priesters. Overal in het Romeinsche rijk waren toen Egyptische tempels, waar de Egyptische dienst van Isis en Osiris door haar geheimzinnigheid de rijken aantrok, en hen in die tempels hun Bachanaliën vieren deed. Het gewone volk vereerde nog Jupiter etc.; de aristocraten niet meer; ook de dichters en hommes de lettre hielden zich alleen met die Egyptische mysteriën en de magische krachten, die daarin werkten, bezig. Zoo is door Egypte in heel de litteratuur van dien tijd de Israëlietische idee van een toekomstigen Redder doorgedrongen.

Dit hoorde tot de volheid der tijden. Receptiviteit moest er zijn, zou het geloof mogelijk worden. Van die zij bezien is dit machtig moment het psychische moment, dat correspondeert met 's Heeren komst; de uitgraving van de bedding, om het water te laten doorvloeien, dat straks komen zou.

Toch was de verwachting van Israël, om tot dat paroxyisme te komen, van hare zuiverheid beroofd. Daarom was er in Jezus' dagen bijna niemand meer, die de Messiaansche profetiën verstond; zelfs niet in den kring van Jezus' discipelen; zij bezagen de profetiën door den gekleurden bril van het Joodsch paroxyisme van die dagen. Was de drang voortgekomen uit het gevoel: „Rome moet weg; een Joodsch Koning moet komen“; gold hun verwachting dus alleen een nationalen held, dan volgt uit den aard der zaak, dat zij geen oog hadden voor den tijdenden Messias, het lam Gods, den **עֶבֶר יְהוָה**; en erennin voor

het ethisch karakter van den Messias (wel voor het nationale karakter. Hij zal ons verlossen van de Romeinsche soldaten; niet: Hij zal ons verlossen van de zonde van ons eigen hart en van Satan).

Zoo zien wij Jezus optreden als postulaat van 's volks verwachting en toch paste Hij niet op Israël's receptiviteit. De bedding was gegraven, maar ver-

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

keerd gelcid. Wel vindt Hij formeele verwachting, maar de inhoud deugt niet.

Vandaar de eindeloze strijd des Heeren om allereerst in den kring der discipelen het nationale door het ethische te verdringen; om tegenover den dorst naar glorie de noodzakelijkheid te stellen van door lijden tot heerlijkheid te komen. Daarom heeft de Heere in die valsche verwachting niets ingebracht dan het Kruis. En daarom ook is het Kruis den Jood een ergernis; want het zette een brandwerk op zijn nationale verwachting.

Vandaar ook dat de Roomsche Kerk, die een machtig aardsch rijk poogde te stichten, waarin de vervulling van die bedeeing zou gegeven zijn, het Kruis onder bloemen bedolven had en de Hervorming noodig was om die bloemen weg te nemen en de tegenstelling tusschen die valsche nationale verwachting en den waarachtigen Christus weer in 't licht te doen treden.

En nu Johannes de Dooper.

Johannes de Dooper is niet een der profeten, maar een man die de profetisch-ideële lijn vereenigt met de concreet-reële lijn, die eindelijk in de εἰσαγωγὴ van Christus uitkomt.

Er is een profetisch-ideële lijn, d. i. de lijn der profetie te beginnen met Gen. 3 : 15; die de idé van den Messias ontwikkeld heeft, zijn beeld al klarerder heeft geschetst, de trekken van dat beeld al fijner heeft doen uitkomen en zoo de gedachte van den Middelaar heeft doen schitteren voor het geestesooj.

Een andere is de concreet-reële lijn, d. w. z. die lijn, waarop ik aantref de zaak zelf, waarvan de ideële lijn maar de beschrijving gaf. Waameer nu het kindeke Jezus te Bethlehem in de kribbe ligt, dan is dat het reële en concrete; maar dit reële begint niet pas in Bethlehem, want bij die kribbe zit Maria, en Jezus zou er niet zijn als Maria er niet was. Zoo komen wij van Jezus op Maria. En Maria kon weer niet éne uit de menigte zijn, maar moest die Maria wezen, een die in wettige opvolging het geslacht van David kon representeren. Zoo komen wij dus van Maria door een gaansch geslacht van koningen op den man, die de dynastie gesticht heeft, waarvan Maria κατά σάρκα den erfgenaam in zich droeg. Dit alles is concreet en reël. Langs die lijn achter David teruggaande, komen wij op de familie, waaruit hij voortkwam; op Obed en Ruth; zoo op den stam van Juda en eindelijk bij de patriarchen, waar de Heere de eerste punten zette van deze lijn. Izaak is niet geboren uit het levende σπέρμα van Abraham of uit de ovaria van Sara, want de Schrift zegt, dat Sara en Abraham verstorren waren; maar door een wonder de daad Gods is hier een nieuw punt gezet; en nu begint de lijn te loopen, die eindigt in het kindeke Jezus, in wien het ψῆλον volkomen wordt; die lijn gaat in Christus door; in Hem groeit zij; er is toeneming. αὐξάνει; maar Christus wordt vertrap, sterft en nu staat eindelijk de concreet-reële persoon op en vaart ten hemel, waar Hij nu nog concreet-reël aan 's Vaders rechterhand gezeten is.

Die twee, de profetisch-ideële en de concreet-reële lijn, dekken elkaar lang niet altijd; maar zij convergeren, zij komen meer naar elkaar toe in den loop der historie. Eindelijk is het zoover, dat, als Maria zwanger is van Jezus en

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Elisabeth van Johannes en zij elkaar ontmoeten: „het kindeke van Elisabeth opspringt in haar schoot.“ In die vrouwen (daarom door de Christelijke Kerk zoo hoog gested) komt de profetische met de reële lijn bijna in aanraking. Zoo gaat de convergentie steeds verder voort na Johannes' geboorte, tot eindelijk aan den Jordaan bij den Doop van Jezus de beide lijnen in elkander vloeien. Nu is het einde van de profetische lijn bereikt en gaat alleen de concreet-reële door:

Nu heeft Johannes den Dooper jaren lang een rol verruld; terwijl Jezus al leefde; hij kondigde Christus aan, terwijl Christus er reeds was; 30 jaren leefde Christus vóór dat Johannes wist, dat Hij er was. Johannes wist wel dat hij een openbaring zou ontvangen, maar die openbaring was er nog niet. Jezus had 30 jaren geleefd als het concreet-reële zonder de profetische lijn af te breken. De beide lijnen raakten elkander reeds, maar het snijpunt was nog niet gekomen, dat kwam eerst bij den Doop.

De convergentie dier lijnen drukt Johannes uit door te zeggen: „Hij moet wassen, ik minder worden.“ De tegenstelling tusschen de beide lijnen door te belijden: Ik doop wel symbolisch met water, maar Hij, die na mij komt, zal u doopen concreet-reël met πνεύμα en πύρ.

Terwijl hij zich onderscheidde van de profeten, doordat hij doopte (hetgeen geen der profeten deed), verzamelde hij tevens om zich een groep discipelen, die hij afzonderde om ze aan Jezus te geren. Zijne eigenlijke roeping was niet meer om te profeteeren, maar om aan te wijzen.

In een gezin, waar de moeder weer in de verwachting is, wordt al spoedig geprofeteerd: „daar komt weer een broertje of zusje“, maar als het kindje er eindelijk is, toont de vader het en zegt: „hier is nu het kind!“

Daarom wordt Johannes ook de Heraut genoemd; hij moest aanwijzen: deze is het; dat was zijn roeping.

Deze verhouding wordt ook uitgesproken en door Johannes en door Jezus en door de Apostelen in de gelijkenis van den Bruidgom en den vriend des Bruidgoms.

Verlangde in het Oosten iemand te trouwen, dan ging hij niet zelf op een meisje uit, maar zond zijn vriend (ook nu nog knoopt een vriend wel eens de relaties met het meisje aan), en dat is de vriend van den bruidgom. Het is niet 'n vriend, maar op dat oogenblik de vriend (matchmaker) van den verliefden jongen man. Is het doel bereikt, dan treedt de vriend terug en blijft de jongen met het meisje alleen over.

Dat nu is de verhouding van Johannes den Dooper tot Christus.

De Heere komt op aarde met de begeerte naar zijn bruid; maar Hij kent haar niet, heeft geen relaties met haar; nu is er een noodig, die dat verband legt; die de beide aanenschakelt; en daartoe dient de Vriend des Bruidgoms, d. i. Johannes de Dooper, die uit het volk uitkiest, wie tot de bruid behoort en nu zegt: „Zie het lam Gods!“ En gelijk zulk een meisje soms wel eens dacht: „ik zou dien vriend zelf wel willen hebben“ zoo zou de bruid van Christus Johannes wel hebben willen aannemen als Messias. Maar hiertegenover verklaart Johannes: Neen, ik vraag u niet voor mij zelf; ik wil wel een

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

*tijd met u zijn, maar als Hij komt, dan moet gij Hem eenig en alleen toebehooren. Ik moet minder worden; Hij wassen!*

*Dat was in het Hooglied en in de Psalmen reeds geprofeteerd; dat was het wat Johannes en Jezus zelf en Paulus getuigden, dat de Heere kwam met eene dorstende begeerte naar zijne Bruid. En waar de Bruid Hem niet kent, gebruikt Hij een vriend, Johannes, die voor Hem den dienst van heraut verricht. Cf. Marcus 2 : 19; Luc. 5 : 34; Joh. 3 : 29; Openb. 19 : 17; 21 : 9; Ef. 5 : 26, 27 etc.*

*De profetische lijn ging dus in Johannes den Dooper onder. Dit blijkt ook hieruit, dat Johannes geen discipel of Apostel geworden is. Niets zou men zeggen lag meer voor de hand; wij zouden denken: Johannes moest in de eerste plaats een discipel geweest zijn. En waar nu Jezus, die de harten kent, Judas kiest en niet Johannes, daar blijkt, dat hier een andere dispositie voorhanden was: want voor het discipulaat is er natuurlijk voorbereiding geweest. Dat Johannes de Dooper niet en wel iemand als Thomas gekozen wordt, is voldoende om te doen gevoelen, dat Johannes de Dooper een andere lijn, een andere species, is.*

*Vandaar dat Johannes ook na den doop van Jezus met zijn werk is voortgegaan. Voor velen was de Heere nog niet gekomen: aan hen moest Johannes's Heeren komst nu aankondigen.*

*In den Doop van Jezus is de convergentie van de profetisch-ideële en de concreet-riële lijn volkomen. Het ideaal doopt altoos het riële, niet omgekeerd. 't Was daarom de profetisch-ideële lijn, die den doop bedienen moest aan Hem, die als drager van het concrete optrad.*

*Was dit ideële in Johannes iets geweest in den zin van Schiller's idealen, d. w. z. een hoog opgeklimmen „Steigerung“ van eigen wenschen, dan zou door hem op het vleeschgeworden Woord nooit de stempel kunnen gezet zijn. Maar omdat Johannes de soldrager was, die het resultaat van geheel de ideël-profetische ontwikkeling in zich resumeerde, en die zijn ideaal dus van God had, nu was ook de stempel, op Jezus bij den Doop gezet, niet menschelijk, maar Goddelijk. En Jezus werd gedoopt niet doordat een deel van Johannes' geest op Jezus viel of doordat hij Hem zijn mantel gaf, gelijk Elia aan Elisa, maar doordat de Heilige Geest  $\sigma\upsilon\alpha\rho\rho\epsilon\omega\varsigma$  als een duive op Hem nederdaalde. Erenals het kenmerk van het profetische is, dat het van boren komt, zoo droeg ook dit den stempel van „van boren“ te komen, niet alleen zichtbaar (de duive), maar ook hoorbaar. Vandaar de stem: deze is mijn geliefde Zoon! — Dat is het, wat wij hierboven zeiden: „Johannes was wel een aanwijzer van Christus voor de anderen, maar de Heilige Geest voor Johannes zelf.“*

*Hij verschijnt daarom juist, zooals ook de profeten het land zijn doorgestaan: als de  $\text{עֶבֶר יְהוָה}$ : aan hem was geen heerlijkheid; sprinkhanen en honig was zijn voedsel; een kornelsharen mantel zijn kleed; de woestijn zijn woning. En terwijl Johannes nu niets aanbiedt dan armoede, komt de  $\delta\omicron\varsigma\iota\epsilon$  van boren, als de hemelen zich openen en de duive gezien wordt.*



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

In hem komt dan ook het profetische en de wet samen. Meer dan eenig profet is hij de wetsprediker, en juist de vereeniging van het Thoraïtische en Nebiïtische karakter, maakt dat de Wet in hem wordt de *παδαγωγος εἰς Ἄγνωστον*. Dit karakter der Wet, dat zij vroeger nooit kon hebben, maar kreeg door de vereeniging met de profetie, komt in Johannes uit. Toen de Wet, in het profetisch kleed gehuld, sprak: „Zie het Lam, dat de zonde der wereld draagt“, toen was zij zoo veel mogelijk.

Laten wij thans, onze retrospectieve methode volgende, nagaan de Messiaansche profetie, die achter Johannes den Dooper ligt.

Bij van Oosterzee is de Christologie van het O. V. beperkt tot de bekende „Messiaansche teksten“ en lutte behandeling; op alle proponents-eramen wordt deze methode gevolgd; en zelfs Böhl doet zoo in zijn Dogmatiek, hoewel het organisch verband bij hem meer op den voorgrond treedt.

Wij mogen hier niet aan meedoen. Wat wij hier behandelen is Dogmatiek, geen exegese; wij moeten dus ook hier systematisch werken.

Wat is nu de Messiaansche profetie van het Oude Verbond? Daartoe moet ik zien, hoe Christus in het O. T. als totum verschenen is en moet ik vragen: hoe kwam Hij er en welke werking had Hij als totum?

Nu vinden wij in het O. T. een portret van Christus met een onderschrift er onder; of neen, een buste met zijn naam er op gebeiteld; maar ook dit beeld is nog niet voldoende; wij vinden er — met eerbied gesproken — een acteur, die Jezus speelt, die voor Messias acteert en Hem voorstelt. In het O. T. m. a. w. worden allerlei pogingen gedaan, om Christus toch maar te laten zien, zoolong Hij zelf nog niet in het vleesch gekomen was.

Wanneer in Londen een beroemd persoon komt, b.v. een Schah van Perzië, dan introduceren de bladen hem reeds van te voren; zijne portretten worden verkocht; de winkels etaleeren reeds Perzische dingen; en dat alles dient om te maken dat hij reeds half leeft in de expectatie der menschen, vóór hij er nog werkelijk is.

Zoo is er metterdaad een veel vooruitleven; bij kinderen (en ook wij zijn nog vaak kinderen) is de voor- en napret dikwijls grooter dan de pret zelf; de realiteit geeft in waarheid vaak niet het eigenlijke genot, maar wel hetgeen er voor en na komt. De realiteit maakt ons onvrij; vooraf daarentegen zijn wij vrij en na afloop eveneens; en dan genieten wij meer.

Breng dit nu op Jezus over; mits heiliglijk. Er is een leven van Jezus vóór, toen en nadat Hij verschenen is. Daar nu het leven van Jezus een geloofsleven is, is de realiteit in 't midden het armst. Vergelijk het tobbed en sukkelend voortgaan van de discipelen tijdens Jezus' omwandeling op aarde, met hetgeen een Jesaja vóór en een Paulus en Johannes na Jezus' dood onderronden; hoerel rijker was het laatste niet in heerlijkheid en glans. Daarom heeft Jezus zelf gezegd: „Het is u nut, dat ik henega!“

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Daarom moeten wij ook op het O. T. niet terugzien met minachting, als beratte dit slechts schaduwen en als ware het Evangelie het eigenlijke. Neen: de drie jaren, dat Jezus op aarde leerde, zijn de armste van de Kerk; de realiteit van Jezus drukt te veel; de vrije geloofsontwikkeling komt daardoor niet; het genieten kwam eerst, toen Christus ten hemel voer.

Er is dus wel degelijk een subjectieve realiteit, zowel ten goede als ten kwade, vóór de realiteit zelf komt. Bij iemand, die een operatie moet ondergaan of die ter dood veroordeeld is, is de doodsangst van te voren veel sterker dan de realiteit zelf. Zoo is het ook met vreugde. Menschen, die hun zilveren bruiloft vierden, hebben een jaar van te voren reeds genot en al de voorpret is op dien eenen dag niet te realiseeren. Wat geniet men niet op een gymnasium in het vooruitzicht student te worden; en dat genieten is veel; men leeft er in; terwijl, als de ontgroening volgt, een sombere sluier over al die idealen wordt heengetrokken.

Ook bij het O. T. was er niet alleen verwachting, maar ook reële vooruitgenieting. Die moest gewekt. Hoe? Door den H. G., die daartoe twee middelen bezigde: woord en kunst. Hij gebruikte het woord, de profetie, het geïnspireerde; maar ook de kunst om te boetsceeren en te photographceeren, om aan de Vaderen onder het O. V. den Christus te geven. En toen dat beeld ten roeten uit voor hen kwam te staan, heeft de H. G. in de profetie het onderschrift steeds duidelijker gegeven: het was Christus.

Nu heeft de kunst, gelijk de Aesthetiek ons leert, tweërlei terrein, n.l. van het oor òf van het oog; òf van het oor en oog samen in het dramatische. Het geheele kunstgebied is daaronder begrepen.

Die drie liggen in de H. S. voor ons:

1. in de heilige zangen (voor 't oor);
2. in de symbolen (voor 't oog);
3. in de typen (voor oog en oor beide).

Het is niet toevallig, dat er behalve profetieën ook typen en symbolen in de Schrift zijn, maar die drie drukken eerst de eenheid uit.

Wat is nu het verschil tusschen deze drie onderling?

1. Wat beoogt de Psalmodie? — Er wordt een lied gezongen, b.v. Ps. 22. Denk u dat dit lied gehoord wordt en zijn rollen indruk op u maakt; dat het en wat zang en wat numerus betreft tot zijn recht komt, welk gevoel wordt dan in u gewekt? Gij hoort iemand klagen, maar ook straks die klacht in jubeltonen overgaan; en die beide overtreffen verre, wat gij onder menschen ooit hoordet. Het blijkt dat iemand, een ongekeude, in dien klager klaagt en zoo wordt het oor zoekende om te vragen: wie is Hij? En dan komt de profetie in Jes. 53 en zegt: „In al hun benaardheden was Hij benaard!“ en geeft aldus antwoord op de vraag, wie die verborgen klager is.

Erenals Paulus te Athene een altaar vond aan den onbekenden God, zoo vinden wij bij Israël ook een ongekeuden Messias; achter alles is een persoon, die gezien en niet gezien, gehoord en niet gehoord wordt.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

2. Maar dit deel der kunst is niet genoeg; bij goed onderwijs wordt ook het oog gebruikt als vehikel, waarmee de realiteit van een zaak in het volksbewustzijn wordt ingebracht.

God geeft dat vormelijk onderwijs door op allerlei manier in kleuren en lijnen (de zichtbare kunstwereld) denzelfden indruk te maken. Dit is geheel de ceremoniële dienst; geheel de heilige symboliek. En die heilige symboliek is de hoogste kunst, want zij is niet willekeurig gegrepen, maar absoluut gegeven. Immers, wanneer zij hare intrede doet, zegt de Heere tot Mozes (Ex. 25 : 9 en 40): „Zie dan toe, dat gij het maakt **בְּתַבְנִיתִם**, hetwelk u op den berg getoond is.“ Elk ding had zijn eigen **תְּבִנִית**. Er is dus een hooger type,

waarnaar die aardse dingen zich richten en zoo ontstaat een reël verband tusschen die symboliek en Christus. Het is niet: Christus daarboren en die dingen hier. Neen, maar Christus daarboren bracht ook den hemel en al 't zijne voort; de hemel en al zijn pracht staat in verband met Christus; die **תְּבִנִית** is uit den Logos gevloeid. En gelijk nu het Heilsmiddelaarschap steunt op het Scheppingsmiddelaarschap en tusschen die beide een noodzakelijk verband bestaat, zoo is ook die heerlijkheid daarboren in noodzakelijk verband met den Messias; en waar nu ook die aardse dingen gemaakt zijn, niet naar willekeur, maar naar het hemelsche voorbeeld, daar is zoo ook een band van eenheid tusschen die symbolen en Christus.

Nu is er tusschen hetgeen God laat groeien en wat de mensch werkt dit verschil, dat, als men beide met een microscoop beziet, het menschenwerk grof er uit ziet en Gods werk, hoe nauwkeuriger ik het bekijk, al fijner en schooner wordt. Een Sheffield's mes, onder een microscoop bezien, wordt grof en ontoonbaar; de doorsnede van een boomschors toont altijd schooner verbinding.

Zoo is het ook met heilige en profane symboliek. Alle profane symboliek, microscopisch bezien, valt tegen; alle heilige symboliek mee. Let men op de kenze der houtsoorten bij de laatste, op het koperwerk, op de weefsels etc., altijd meer ontdekt men, hoe zij de schoone realiteit der **תְּבִנִית** weergeven.

3. Maar ook bij de symboliek laat de Heilige Geest het niet. Hij heeft Christus niet alleen doen hooren in de profetie, maar ook getoond; en niet alleen getoond in de symbolen, maar ook vertoond. En dat is de typologie.

Het leven van Israël van den aanvang tot het einde is één groot drama: en zoo schoon is door geen dichter ooit een drama gesponnen als het groote drama, dat de Heilige Geest gespeeld en vertoond heeft in Israël.

En evenals bij een drama worden aangewezen personae, die rollen verrullen moeten, zoo treden ook in Israël personae op, die hun rol instudeeren en spelen.

Nu is de hoogste kunst voor een acteur, te vergeten dat hij speelt; zóó voor een Othello te spelen, dat men meent het te zijn. Dat onbewuste spel, die realiteit voor het bewustzijn, is in Israël bereikt. Noch Salomo, noch David, noch

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Daniël zijn er zich van bewust, typen van den Heere te zijn. Meer nog; als zij het geweten hadden, dan waren zij geen typen meer geweest.

Gelijk men nu in Italië een *impresario* noemt iemand, die het best de rollen weet in te prenten aan zijn sijtellen, zoo is ook de Heilige Geest de *optimo impresario*, die deze typen zóó weet in te drukken in de personen, die optreden, dat zij de realiteit in zich dragen; niet alleen in hun woorden, maar ook in hun handelingen (*τὸ δράν*), in hun lijden, worstelingen, triumpfen enz. Zoo is in de gansche geschiedenis van Israël, van Abraham, Jakob, Jozef, Simson, Ruth, Samuel, de koningen, priesters en profeten; van het lijdende volk van God; van de cromen, die gepluagd en voor niets gerekend werden, en van de onschuldigen, die als schapen ter slachtbank gingen — één groot drama met deze bedoeling om de gedaante van Christus in al zijn staten, ambten en werkzaamheden van verzoening, rechtvaardigmaking, heiligmaking en verheerlijking uit te spreken en af te beelden en in het leven te toonen aan Israël.

Langs dien veelzijdigen weg was het gelukt aan den Heiligen Geest, om in Israël, waar zoo gesproken en gezongen, geworfeld en getriumfeerd was, den Christus disponibel te stellen. Niet alsof allen het eatten; neen, duizenden merkten er niets van. Maar zoo is het ook bij ons; hoorden begrijpen bij eenige symboliek of bij een stuk, dat opgevoerd wordt, de belofing niet, ook al zien zij de personen en al hooren zij de woorden.

Daarvoor was noodig sympathie van 'thart.

Zoo hebben de geloorigen, onder het Oude Verbond, die deze sympathie bezaten, een goed als wij den Christus gehad en genoten, en dit is het groote kunststuk, dat de H. G. heeft tot stand gebracht.

Wij zagen hierboven, hoe bij de symboliek de symbolen niet willekeurige tekenen zijn, maar genomen naar de aan Mozes op den berg getoonde תְּבִנִית en ook hoe deze samenhang weer wees op het noodzakelijk verband tusschen den Logos en den Messias.

De bedoeling hiervan gaat zóóver, dat, als ik David zie optreden in Ps. 22 of den יהוה עֶבֶר in Ps. 40 hoor en daar de tekening van het kruistijden eind en de sterke uitdrukking lees: „Zie ik kom om Uwen wil te doen; in de rol des boeks is van mij geschreven“, wij dan niet in de war moeten raken en zeggen: het begin van dezen psalm is van David, het vervolg van Jezus. Want dan was de ene psalm Messiaensche, de andere niet; dit vers wel, dat vers niet. En dat gaat niet. De goudfont van deze beschouwing ligt hierin, dat men niet rat, wat wij van de תְּבִנִית zeiden.

Als een photograaf in zijn toestel een beeld oprangt, is dit niet toevallig, maar het hout, het koper of wat gij nemen wilt is er expressieflijk op gemaakt om het beeld op te rangen.

Zoo ook als David daar staat, dan is het niet zóó, dat David er was, en nu in zijn leven een zekere speling van lijden en heerlijkheid voorkwam; maar

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

zoo, dat het lijden van Christus en de teekening daarvan in den Raad Gods besloten was; en dat nu David zoo geboren wordt, expressief in dat lijden gevoerd is, die nooden gekend heeft en die woorden heeft leeren uitspreken, opdat als vrucht van dat alles zou voortkomen het beeld van den Christus. Het is dus niet hier David en daar Christus, die iets van elkander hadden, maar die twee zijn één. Niet Christus leed zoo, omdat David zoo geleden had, maar omgekeerd; Davids lijden was een praefiguralie van dat van Christus.

Voor een niet-Gereformeerd mensch is dit moeilijk te verstaan. De Bijbel laat alle dingen voortkomen uit den Raad Gods; de historie is volgens haar slechts aflesing van wat in Gods Raad van eeuwigheid stond. De Schrift laat nergens spechtuimte voor willekeur of toeval; alles geschiedt volgens haar „naar den bepaalden raad en voorkennisse Gods“.

Dat is het verschil tusschen de Gereformeerden en de anderen; die anderen gaan op de rol van Gods Raad iets bijschrijven; terwijl de Gereformeerde al wat de menschen er op schreven er af doet en den Raad Gods zelf laat spreken.

In den Raad Gods is op éénzelfde moment het lot en van David en van Christus geprocreëerd; en indien men in de eeuwigheid nog een opvolging van momenten kon denken, dan zou men daarin eerst Christus en daarna pas David zien optreden.

Op Ec. 25 : 9 en 40 moet dus als op een der grondwaarheden van heel de Schrift wel get. 

---

Laten wij thans tot den inhoud der Messiaansche profetie overgaan.

De Heere Jezus gaf dien zelf aan in Luc. 24 : 27, welke tekst daarom de hoofdplaats is voor de Messiaansche profetie. In het gesprek met de Emmaus-gangers nam de Heer niet enkele hoofdstukken uit Jes. en enkele Psalmen, maar Hij doorliep met hen „al de schriften.“ Het gehele O. T. is Messiaansch. [Niet in Coccejanschen zin (die al de personen tot schimmen maakte), want Coccejus is een vijand van de Geref. Kerk en de oorzaak van het bederf der deutschen Reformirten Kirche.] Daarom staat er ook in vers 32: „διεγύρωσαν ἡμῶν τὰς γραφάς;“ zij waren voor hen „een gesloten boek“ en moesten daarom door Christus ontsloten worden.

Laat ons nu vers 27 nagaan, waarvan elk woord beteekenis heeft: ἀρχαῖος ἀπο Μωϋσέως (al. i. van Gen. 1 af) καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν (al. i. van Samuel en de Koningen tot Malachi toe) διεμνησθῆναι αὐτοῖς ἐν ταῖς ταῖς γραφαῖς (in singularis libris; niet hier en daar; bijr. in Esther en Spreuken niet, in Jesaja wel, maar overal in elk boek is Christus τὸ πᾶν) τὰ περί ἑαυτῶν.

En nu is dit de inhoud van de profetie vers 26:

1. Ἰησοῦς,
2. ἴδεν παθεῖν,
3. εἰσελθεῖν εἰς τὴν δοξάν αὐτοῦ.

Die drie momenten zaten in alles in; en dat het doel van de profetie was, dat de Christus zou gekend worden, blijkt uit vers 25.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

*In vers 27 vinden wij dus den inhoud der profetie; hoe hebben wij ons dien nu te representeeren?*

*De zonde komt in de wereld en brengt den vloek met zich mede. Nu is bij ieder mensch, die geboren wordt, een dubbel streven; eenerzijds: och, kon ik die zonde maar van mij af doen; anderzijds: kon ik dat lijden maar ontkomen! — Niemand is willig zondaar; niemand lijdt willig. Altijd is er reactie en wel meestal in omgekeerde orde: eerst tegen het lijden, dan tegen de zonde. Niet alleen bij de kinderen Gods, maar ook bij de diepste zondaars, bij de dronkaards en wellustelingen vindt men nog wel lijden, dat zij reageeren tegen de zonde. Dat reageeren van den zondaar, die ellendig is geworden, tegen de ellende en de zonde is iets gansch natuurlijks. Nu roemt men dat en zegt: „zie welk een goed element in den mensch is die wroeging over het kwaad; een ieder doet toch zijn best om de ellende en zonde te stuiten.“<sup>4</sup> En nu komt de Messiaansche profetie en getuigt: Dat alles is uit den duivel; het zijn Ezaú's tranen, die een plaats des berouws zocht, maar niet vinden kon. Zóó, zegt zij ons, komt gij er nooit, o mensch; zóó zinkt gij altijd dieper. Maar wilt gij daarentegen in dat lijden ondergaan en u zelf in den dood geven, dan zal uit dien dood het leven geboren worden en redding voor u opdagen. „Die zijn leven zal willen behouden, zal het verliezen; en die het zal willen verliezen, zal het behouden!“ — dat is de tegenstelling tusschen de Messiaansche profetie en het streven der natuurlijke wereld.*

*De Heidenen waren evenzeer als Israël worstelende tegen de ongerechtigheid. Overal zijn mannen opgetreden, die betere aspiraties wilden oprakken. Maar het heeft nooit geholpen; er is het erger geworden. Daarom veroordeelt Gods Woord dat er tegen in worstelen der menschen, alsof men er zóó iets aan doen kon, en zegt: „Gij moet overtuigd zijn, dat gij er niets aan veranderen kunt; dat het er door uw pogingen erger wordt; dat op ethisch en sociaal gebied niet tegen den stroom kan opgeroeid; dat het volk weg is. Slechts één weg is er tot verbetering; gij moet den dood uildrinken; dan kan hij u geen kwaad meer doen. Dáár staat de beker met den dood er in; drink hem leeg tot den laatsten druppel en het leven komt weer.“*

*Dit hangt samen met de questie van de gerechtigheid Gods, die in het O. T. met de Messiaansche profetie op één lijn staat. Die menschen, die tegen de zonde en de ellende worstelen, is het te doen om zich zelf te verlossen. De diepste grond van hun worsteling is dus zucht naar zelfbehoud, naar zelfredding. Zij hebben in hun ethisch en sociaal streven zich zelf lief, maar bekreunen zich niet om de eere of het recht van hun God.*

*Nu is het in de realiteit zóó, dat alle menscheener en denugd en geluk afhangt van het Recht Gods. Het verkrachten van dat Recht Gods maakt ongelukkig; als het Recht Gods doorgaat, dan eerst is de mensch gelukkig.*

*Daarom staat het zóó: „laat het Recht Gods in alles zoo kraks mogelijk doorgaan en dan komt het geluk weer; eerst de rechtvaardigmaking en als vrucht daarvan de heiligmaking.“*

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Maar de natuurlijke mensch zegt: het Recht Gods stel ik ter zijde; de heiligmaking is hoofdzaak; laat ik maar eerst heilig gemaakt worden, dan komt het geluk wel van zelf.

Dat nu is dwaas, omdat 's menschen geluk en heiligmaking hangen aan het Recht Gods.

Iemand heeft een zolderkamertje op de vierde verdieping; de muur verzakt; nu kijkt hij niet om naar de fundamenten, maar beplakt de scheur met een stuk papier en meent klaar te zijn. Maar eindelijk gaat de scheur door tot in de fundamenten en zakt het mooi behangen kamertje ineen. Zoo is het ook met den zondaar; hij bekommert zich niet om de scheuren in het Recht Gods, maar werkt aan eigen heiligmaking totdat hij eindelijk met zijn goede werken in de eeuwige diepte wegzinkt, en dan blijft er van al die heiligmaking niets over.

Daarom heeten in het O. T. de goede menschen: „rechtvaardige menschen“; d. w. z. menschen, die altijd met het recht bezig waren (niet „gerechtigt,“ want zij waren soms groote zondaars). Rechtvaardige menschen zijn zij, die op de fundamenten letten; die niet vragen in de eerste plaats wat er met hun ziel gebeurt, maar hoe het met God en Zijn heiligen naam gaat en eerst ten gevolge daarvan hoe het met 't fundament staat, waarop zij zelf staan. Vandaar dat in de H. S. weinig sprake is van heiliggemaakte menschen, veel van de „rechtvaardigen.“

Nu is er eigenlijk slechts één rechtvaardige; alle anderen zijn nu eens meer, dan eens minder rechtvaardig. Die rechtvaardige is de Messias. Hij heeft zich alleen en uitsluitend met dat Recht Gods bezig gehouden; daarom heeft Hij zich zelden in den dood geworpen, om dat Recht Gods weer te roorschijnen te brengen.

Vatten wij dit goed in het oog, n.l.:

ten 1<sup>ste</sup> dat men alle eigen pogen tot heiligmaking moet opgeven en den dood moet uitdrinken;

ten 2<sup>de</sup> dat de qualiteit van een persoon alleen hiervan afhangt, of hij zich als hoofdzaak bezig houdt met het Recht Gods;

dan wordt het heele Oude Testament voor ons verstaanbaar.

Die twee nu, dat is het „ἔδει τὰ πάντα en“ het „ingaan in de eeuwige heerlijkheid.“

Want ook naar δοξα, de combinatie van geluk en heiligheid (niet inwendig geluk en uitwendige ellende, maar in- en uitwendig geluk), streeft ieder. En dat doet Christus dan ook; maar Hij doet het op de rechte wijze. Eerst leed Hij en daarna pas ging Hij in de heerlijkheid in. En dien weg moet ieder volgen of hij gaat mis.

Als nu de profetieën zelf opslaande, vinden wij het eerste knopje in Gen. 3 : 15. En wat zien wij daar? — Het Recht Gods. God treedt niet als trooster, maar als rechter op. (De teksten zonder hun verband te beschouwen is verderfelijik; ook Gen. 3 : 15 moet dus in zijn verband genomen.) Deze Messiaansche profetie staat in een vormis. Eerst komt het vormis over Adam; geen woord

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

van vertroosting behelst dit, alleen het handhaven van Gods recht. Daarna volgt het vonnis over Eva, waarin evenmin een woord van vertroosting te vinden is. En nu komt ten derde het vonnis over Satan (ook dit is een vonnis en geen vertroosting): „uwe kop zal verpletterd worden“, en in dat vonnis ligt nu de kern der Messiaansche profetie.

En deze profetie behelst ten 1ste: „dat er vijandschap zal gezet worden tusschen het zaad der vrouw en dat der slang“, m. a. w. dat er een aparte daad van boren gedaan zal worden (d. i. *יִשְׂרָאֵל*), die een einde maakt aan de vriendschap tusschen den mensch en satan, die den mensch ongelukkig maakt:

ten 2de dat daaruit zal voortvloeien het lijden van den mensch: „hij zal in de verzenen gestoken worden.“

ten 3de dat juist dit lijden hem de redding en de heerlijkheid zal aanbrengen: „en gij zult zijn kop vermorzelen.“

Hier hebben wij dus hetzelfde als in Luc. 24 : 27, want ook daar was sprake van het zaad der vrouw, dat *ἐδῖ παθῆν* en aldus *ἐπέλεθῆν* εἰς τῆρ *δοξῆν αἰώνων*.

En dat is nu het groote probleem, hetgeen de profetie ons gaat oplossen, hoe die twee waarheden met elkander kunnen gecombineerd; hoe de mensch voldoen kan aan den strengen eisch om den beker des doods uit te drinken en toch het leven kan vinden. De solutie is het kruis van Golgotha. De zondaar wordt gesubsuwerd in den Zoon van God; drinkt in Hem den eenigigen dood uit; staat in Hem weder op en is in Hem verheerlijkt geworden. Die subsuwering is het: „een plante met Hem geworden zijn.“

Nu springt telkens in het oog, hoe in het N. T. heel de loop van het *παθῆν* en het *ἐπέλεθῆν* εἰς *δοξῆν* verklaard wordt uit het O. T., met de formule *ἵνα τελευθῆ ἡ ἡ ζωαῖ*; zoo sterk dat wij zelfs lezen, dat Christus, „opdat de Schrift vervuld zou worden“, uitriep: „Mij dorst.“ De voorstelling is hier deze: Jezus, aan het kruis hangende en wetende dat het heele breid der profetie in Hem vervuld was, behalve het *διψῆν*, zeide nu *διψῶ* en zoo is de Schrift vervuld geworden.

Guad men de Evangelieën nu, dan vindt men telkens dit *ἵνα τελευθῆ ἡ ἡ ζωαῖ* herhaald; zelfs bij de kleinste details; bij het vernemen van de mede-kruiselingen; bij het verraden om 30 zilverlingen; bij het niet gebroken worden der beenen; bij het koopen van den akker des bloeds etc.

Wij danken deze waarheid aan de Tübinger school. Toen de Christenen de organische eenheid van het O. en N. T. niet meer voelden, kwam de Tübinger school met deze stelling: „Het Nieuwe Testament is geheel verzonnen. Men heeft van Christus bijna niets afgeveeten en daarom het een en ander aan het O. T. ontleend. Zoo bijc. is Jezus niet te Bethlehem geboren, maar men zeide dit, omdat het in 't O. T. stond.“ De Tübinger school heeft dit gecultiveerd en misbruikt, maar op zich zelf kan men die waarheid niet sterk genoeg op den voorgrond doen treden: „ja al wat in het N. T. staat, zit in het Oude Testament.“ Had men slechts de macht het O. T. goed te lezen, dan was het N. T.



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

niet noodig. Kon men evenals Jezus „de Schriften opnemen“, dan zou men in het O. T. het heele Evangelie hebben, ja ook de Brieven; want al wat Paulus schreef, haalde hij ook uit het O. T.

Toch moeten wij daarom het N. T. niet op zij zetten; niemand kan dit doen dan God zelf. Wij hebben noodig den reflex en de realisering van het O. T., om hetgeen daarin verlat is te verstaan.

Wel moeten wij echter goed inzien, dat het N. T. niet iets additiefs, iets nieuws is; maar dat het O. T. in het N. zijn knop slechts ontplooit.

Laat ons thans terugkeeren tot Joh. 19 : 28; wij wezen er reeds op, hoe deze woorden hier een praegnante betekenis hebben. Er staat niet: καὶ λέγει ο Ἰησοῦς: Ἰσθω καὶ οὐτως τελειωθή η γραφή, maar κείθως (dit wijst op het bewustzijnsleven; die „wereld“ heeft zich vooraf rekenschap gegeven en er over nagedacht) ο Ἰησοῦς οτι παρτα (sc. α ἡρ γεγραμμέρα περι αυτου) ηδη τετέλεστα, ἔρα (is een particula finalis, niet rationalis) τελειωθή η γραφή, λέγει διψῶ. Voor ons is dit bijna onbegrijpelijk, maar het staat er. Er staat niet: Hem dorstte en daarom zei Hij: Mij dorst. Nieu. van de vrag. of Hij dorst had, wordt geheel afgezien en eenvoudig gezegd, dat Hij zeide: Ik heb dorst, opdat de Schrift vervuld zou worden.

Kwam dit allen hier voor, dan kon men nog vragen: is dit wellicht Johannësch, maar dit is zoo niet, hetzelfde vinden wij ook in Matth. 26 : 54. In Gethsémani, toen Judas Hem verried met een kus, de agenten de handen aan Hem sloegen en Petrus het zwaard trok, zeide de Heere: Petrus doe dat niet. Πῶς οὐν πληρωθῶσιν αὶ γραφαί, οτι οὕτως δεῖ γενέσθαι. Jezus is hier dus niet aan het onderwijs geven. Wij vinden het natuurlijk, om het O. T. aan te halen bij een catechisatie of preek of college, maar als het op sabeltrekken aankomt, gebruiken wij geen bijbelteksten. Maar Jezus zegt zelfs in zulk een hevig moment als dat zijner overlevering tot Petrus: dat zwaard weg, want hoe zal anders de Schrift vervuld worden. Geheel hetzelfde dus als bij het δψιρ. Daar lag een program; zooling dat niet vervuld was; zooling er nog stukken van over waren, heeft Jezus geen rust. En daarom, als Petrus het zwaard trekt, roept Jezus uit: Houdt op; ik moet eerst dit program ten uitvoer brengen.

In vers 56 krijgen wij weer hetzelfde: τοῦτο δὲ ὁλορ γέγονε, ἔρα πληρωθῶσιν αὶ γραφαί τῶρ προφητῶρ. Er staat niet: „het geschiedde en het was zoo voorspeld“, of: „het was voorspeld, omdat het geschieden zou“; maar er staat: „dit alles is geschied, opdat de profetie zou vervuld worden.“ Wij krijgen dus den indruk, dat, hetgeen geschiedde, alleen om de profetie geschiedde.

Joh. 13 : 18 vinden wij hetzelfde „ἔρα πληρωθῆῃ“ weder; niet iemand van buiten af mocht Hem verraden, maar een zijner discipelen moest dat doen, opdat etc.

Joh. 19 : 36 wordt de vervulling van de Schrift als het doel voorgesteld en de zaak slechts als het middel, terwijl wij juist de profetie als het middel en de zaak als het doel zouden aanmerken.

Ja, wat zelfs nog sterker is, in het hooge-priesterlijk gebed, door Jezus uit-

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

gesproken *vóór* Hij Gethsémané inging, vinden wij wederom *ἔρα η γραφή πληρωθή* (Joh. 17 : 12).

Dat is dus de doorgaande toon van de H. S.: de dingen gebeuren, „opdat de Schriften vervuld zouden worden“.

Om ons dit in te denken, moeten wij vragen: *Quid prius: verbum aut res?* (De Profetie is het woord; de zaak wat er uit voortkomt.) Keeren wij nu terug naar Gen. 1 : 3. **וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר**, dan zien wij

dat het woord er het eerst was en dat de zaak uit het woord voortkomt. Het licht komt *ἔρα πληρωθή ἅ ἐστιν ο Θεος*; kwam het licht niet dan was God een leugenaar; het licht moet komen om God tot een waarheid sprekend God te maken. Eerst is de *Λογος*; en de geheele *κοσμος*; in Hem: dan komt de *κοσμος*; uit den *Λογος*; te voorschijn.

Zoo gaat de profetie geheel het O. T. door. De valsche roorstelling mag niet geduld, alsof er eerst dingen geschieden en de kinderen dan daarover nadenken en zoo tot religieuse denkbeelden kwamen, waardoor zij vatbaar werden voor hoogere inzichten, die zij bezongen in hun liederen en neerlegden in hun profetiën. Dan zouden de daden er eerst geweest en daaruit door reflectie het woord voortgebracht zijn. Juist omgekeerd vinden wij in het O. T. eerst voorspeld, wat er komen zou en dan komt het.

**וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים** geldt niet alleen van de Schepping, maar van heel het O. T.

Dat toont ons Genesis, het boek der **תּוֹלְדוֹת: תּוֹלְדוֹת** is het geboren worden uit het woord. Vooral zien wij dit bij Izak. Komt Izak eerst en wordt er daarna over hem nagedacht en gesproken? — Neen, eerst is het woord, de belofte van Izak er en dan komt hij pas zelf. Dat is de beteekenis van de *ἐπαγγελία* en dat is ook de reden, waarom de rrome zoo op die beloften Gods stemt; voor hem is een belofte niet een door een gewoon mensch gesproken woord, waarvan de vervulling zich kan laten wachten, maar iets wat zeker komen moet. Erenals het in het N. T. telkens heet *ἔρα πληρωθή η γραφή*, zoo zouden wij het ook hier van Gods belofte kunnen zeggen. Daarom repeteert zich in Izak: **וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי יֶצְחָק וַיְהִי יֶצְחָק**. Vandaar zegt Rom. 4 : 17 „God toonde zich Almachtig: Hij riep de dingen, die niet zijn, alsof zij waren.“

Zoo is er in het heele O. T. nooit een gebeurtenis, waarop later het nadenken volgt; altijd komt eerst het Woord en daarna de zaak uit het Woord, om het Woord waar te maken. Vandaar eerst het *ποσφηταειν* en daarna de zaak.

Dit is nu ook waar ten opzichte van Jezus: het gansche O. T. is saam te vatten in deze formule:

**וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי הַמָּשִׁיחַ וַיְהִי הַמָּשִׁיחַ**.

Dat is eerst het rechte begrip van de Messiaansche profetie. Wie dat vat,

*Collegedictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

vat de Messiaansche profetie in haar geheel; die begrijpt op eens, hoe alles niets was dan één machtig Scheppingswoord van Jehova: de Messias kome!

Stel eens, dat wij aanwezig waren geweest bij de Schepping en dat wij de stem des Heeren gehoord hadden ruischende langs de rukkende: „dat de aarde uitschiet grasscheutjes, kruid zaadzaaiende naar zijn aard“, dan zouden wij immers naar de aarde gekeken hebben of zij voortsproot en als zij het niet deed, dan zou er angst over ons gekomen zijn.

Zoo nu is het ook bij Jezus' komst. Er was een levenswoord uitgegaan: „daar zij een Messias.“ En nu bestond het lijden en de angst en de zorg van Gods volk na Malcachi hierin, dat zij wachtten op de komst van dien Messias en de Messias nog niet kwam.

Maar nu komt de Messias eindelijk; en ook is er bij Hem dorst om dat scheppingswoord te verrullen; evenals wij tegen de aarde zouden gezegeled hebben: spruit toch uit, opdat Gods Woord zich verrulle. Daarom heet het bij Jezus' leren en bij de Apostelen altijd: dit en dat geschiedde opdat het woord der profetie vervuld zou worden.

Gaan wij nu nog een diepte dieper, dan komen wij uit dit spreken in den Raad Gods.

„En God zeide: er zij licht; Izak zij er: de Messias zij er“; is eenvoudig het aflezen van het eeuwige Raadsbesluit Gods; niet een toevallig spreken.

Wanneer er dus staat „opdat de Schrift vervuld worde“, dan is  $\gamma\omega\alpha\gamma\eta$  de afdruk van het origineele schrift in Gods Raad. Alle Messiaansche profetie is niets dan een afgeschreven copie van het Raadsbesluit Gods.

Het is hiermee als met de wetten van een Koning; wij vinden ze in de Staatscourant, maar daar zijn zij slechts copie; het oorspronkelijke stuk heeft alleen de Minister gezien. Zoo zien ook wij nooit het Raadsbesluit Gods, maar wij krijgen alleen de afdrukken ervan in de II. Schrift. En evenals de Staatscourant het orgaan is, waardoor de Koning zijn besluiten bekend maakt aan het volk, zoo is ook Schrift het orgaan, waardoor God zijn raad mededeelt. Als nu in de Staatscourant staat, dat die en die troepen dan en dan moeten opkomen, dan gehoorzamen die troepen niet om de Staatscourant, maar om het eigenlijke stuk. Zoo ook geldt het  $\epsilon\tau\alpha \pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta$  niet van een tekst in Zacharia of Jesaja, maar van den Raad Gods. De diepe opvatting van het  $\epsilon\tau\alpha \pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta$  is dus: opdat die wille Gods, die daar voor ons afgedrukt staat in de Schrift, krachtens het eeuwige Raadsbesluit Gods vervuld worde.

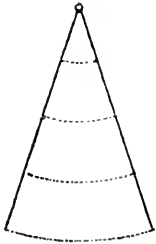
Thans rest ons nog de bespreking van de volgende bijzonderheden.

Wij wezen er op, dat in het Paradijs, in Gen. 3:15, de kiemprefetie zit; in die profetie zit alles, maar nog niet ontplooid. Vraagt men hoeveel profetieën Adam had, dan luidt ons antwoord: niets dan dat ene woord. Voor Adams reflexief bewustzijn was er dus eigenlijk nog bijzonder weinig. Men meene echter daarom niet, dat Adam hiervan weinig had. Wij Westertingen hebben zulk een reflexief bewustzijn noodig; bij een Oosterling is dit geheel anders. Ook nu nog komen de groote wereldgebeurtenissen niet door mannen, die er

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

over nadenken, door filosofien, tot stand, maar door eenvoudige, onkundige menschen, die een diep gemoeidsteven (gemoeidsteven is niet gelijk gemoeidelijkheid, maar 't leven in den wortel der quaesties) hebben. Van hen gaat een ontceerstaunbare impuls uit en eerst, nadat een feit geschied is, wordt het door de denkers gereflecteerd. Wij zijn niet beter dan die eenvoudige lieden. Integendeel wij loopen gevaar buiten de macht van het leren te komen en intellectualistisch te worden. Daarom moeten wij, waar wij altijd snijden en kerren en analyseren, oppassen dat wij niet de messen onszelf niet bezeeren!

Adam heeft niet bij zich zelf zitten uitrekenen; zoover heb ik aan die profetie! Maar Adam had met zijne originele sapientia een veel rijker en heiliger kennis van God dan wij; Adam kende God, gelijk een kind zijn vader kent. Een levensbeschrijver van Groot zou moeite hebben om hem ons te expliceren, terwijl zijn erouwe hem langs een anderen weg beter kende dan door de beste biographie. Niet het discursieve denken, maar het diep intuïtieve leren der sapientia was bij Adam aanwezig. Adam ratte het leven in zijn kiem, als een ondeelbaar atoom; maar later bij de ontwikkeling van het leren schoten de stralen uiteen.



De profetie is n.l. gelijk een punt met 2 stralen en bogen op die stralen. Het middelpunt ligt in Gen. 3 : 15 en vandaar schieten de stralen altijd verder uit, tot de boog eindelijk omtrek wordt. Terwijl de stralen nu bij Adam nog ineen lagen, viden zij bij Maleachi en Zacharia zoover mogelijk uiteen. De daartusschen liggende ontwikkeling is niet toevallig, maar geïntenseerd en organisch geweest. Zij loopt door categorieën van personen, families, stammen en volk; door de resumptie van het volk in de voorgangers; door de resumptie van de voorgangers in de koningen; en door het koningschap in volkomenheid, dat is zulk een koningschap, waarin priester en koning één zijn. Er is dus een progressus en regressus; een uitgaan van het individu om tot het individu terug te keeren. Maar (en zie daar het onderscheid) de progressus gaat uit van tallooze individuen; terwijl de regressus wel terugkeert tot één individu, maar tot één die alles samenrat. En in deze stadiën nu ontwikkelt zich de profetische lijn. En nu worden op elk dezer punten aan de individuen, aan het volk, aan het ambt en eindelijk aan dat geconcentreerde hoofd van het lichaam vervuld de twee momenten: het „ $\mu\delta\epsilon\acute{\iota}\ \pi\alpha\delta\epsilon\acute{\iota}\tau$ “ en het „ $\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\epsilon\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\tau\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\eta\epsilon\ \delta\omicron\zeta\alpha\tau$ “. Dit is de organische ontleding van het gehele Oude Testament.

Eerst zien wij de individuen opkomen (ook later nog wel, bijr. Job) en aan hen vervuld worden de heilige xaroor van het moeten lijden en het daarna in heerlijkheid ingaan. Denk aan Jakob, Mozes etc.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Zoo gaat het voort, totdat wij eindelijk krijgen een massa individuen, genoemd de „zachtmoedigen“ of „degenen, die God creëzen“ of „de lijdende knechten Gods“, alle aanduidingen van de eromen, aan wie steeds weer die zoroer vervuld wordt.

Daarna gaat het over in de geslachten en familiën; het geslacht van Israël wordt uit Kanaän in Egypte onder het juk gebracht en door dat het den zoroer des lijdens vervult, komt het tot heerlijkheid.

Eindelijk komt het in het volk Israël zelf; het gaat als volk in de woestijn: onder de Richteren is het voortdurend aan lijden en geraar van ondergang blootgesteld, tot het tijdens Davids en Salomo's regering als volk inging in zijne heerlijkheid. Zoo werd aan het volk de zoroer vervuld.

En nu komt het in de resumptie des volks, dat zijn zijne edelen en hoofden. De priester wordt vermoord door Doeg; David vervolgd door Saul; de profeten door Achab; gedurig worden ons in de Koningen en Kronieken niet de enkele personen, maar de ambtsdragers geteekend, aan wie de zoroer vervuld wordt.

Eindelijk komt de onderrichting, dat ook dat niet alles is; dan komt er op eens weer verandering. Het volk gaat weg naar Babel en slechts een klein hoopje ellendige ballingen keert later terug.

En nu komt ten slotte het hoofd van het lichaam; en de resumptie van heel het O. T.; van alles op deze ideoel-prophetische lijn; en dat is de Messias, aan wien ook moet vervuld het „door lijden tot heerlijkheid.“

En nu lokt het. Het O. T. is uit; het moest eindigen; het gordijn valt, tot het N. T. komt; en dat nu toont hoe aan Hem, niet voor Hem zelf, maar voor zijn volk, in werkelijkheid vervuld wordt: het „Hij moest lijden en alzoo in zijne heerlijkheid ingaan“.

**De Theophanieën.**

In Gen. 16 : 7—13 lezen wij het verhaal van de ontmoeting, die Hagar in de woestijn had met den מַלְאָךְ יְהוָה. Nu is מַלְאָךְ een engel of een bode.

Maar terwijl hier eenwoudig sprake is van een engel, kan hetgeen de Engel vs. 10 zegt: „Ik zal uw zaad grootelijks vermenigvuldigen“ niet door een engel gezegd worden, omdat een engel geen procreatieve kracht heeft. Waar de engel niet zegt: „God zal uw zaad vermenigvuldigen“, maar: „Ik“, daar blijkt dus, dat deze engel zich zelf als God stelt. Ook uit vers 13 „en zij noemde den naam des Heeren, die tot haar sprak: Gij God des aanzien!“ blijkt dat Jehova zelf tot Hagar gesproken heeft. Het is duidelijk, dat in deze verzen de „engel des Heeren“ de Scheppende God zelf is. Wij hebben hier te doen met eene Theophanie of liever met eene angelophanie, waarin eene Theo- of Christophanie is.

Gen. 18 : 1 lezen wij dat Jehova aan Abram verscheen en in vs. 2 dat drie mannen tegenover hem stonden. God verschijnt hier zoo, dat Abram drie

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

mannen waarneemt en toch spreekt Abram in die drie mannen er maar een toe: vandaar in vers 3 **בְּעֵינָיָהּ** en bij de aanspraak „**אֲרָנִי**“ teekent de Masor. annotatie terecht aan: **קָרַשׁ**; het kon n.l. óók beteekenen: „mijne heeren“ maar het is hier „Mijn Heere“. Abram spreekt dus onder die drie personen er maar een aan en dezen met den Goddelijken meervoudsvorm: **אֲרָנִי**. In vers 8 hebben wij weer 't meervoud: **לְפָנֵיהֶם** en **וַיֵּאבְלוּ**; in vers 9 **וַיֵּאמְרוּ**. In vers 13 komt op eens terug, wat in vers 1 gezegd was: de Heere zeide; daar zijn dus niet drie mannen meer, maar daar is het tot een persoon geconcentreerd. Eveneens vers 20. In vers 22 komen de drie mannen weer ter sprake; in vers 23 alleen Jehova. — In dit hoofdstuk vinden wij dus de apparitie van drie mannen (en wel concreet, want zij eten en drinken) en toch lezen wij daaronder door, dat het een apparitie van Jehova is. In Gen. 19 : 1 nu is sprake van twee engelen. Waar men kon denken in Gen. 18 dat de drie mannen één Goddelijke apparitie waren, blijkt hier dat er twee engelen bij waren van God onderscheiden. Immers Jehova blijft staan, houdt op, terwijl de beide anderen naar Sodom gaan. Een was er dus bij, in wien Jehova verscheen, de anderen waren begeleidende engelen; wat vers 22 van Cap. 18 deed vermoeden, maakt Cap. 19 tot zekerheid.

In Gen. 28 : 12—15 vinden wij dezelfde Theophanie maar in een visioen te Bethel; in Cap. 18 is alles concreet: het slachten van een kalf, het eten, de tent, de woorden; in Cap. 28 hebben wij ook een Theophanie maar op een gansch andere wijze.

In Gen. 32 : 25—33 is daarentegen weer het concreet-reële: een man, die met Jakob worstelt en in vers 28 aan hem vraagt: wat is uw naam? en deze **אֵישׁ** was geen **אֵישׁ**, maar een apparitie van een **אֵישׁ**, waarin **אֱלֹהִים** het wezenlijke was, want vers 29 staat, dat Jakob geworsteld had: „met den Heere.“

In Ex. 3 : 2 lezen wij dat de engel des Heeren aan Mozes verscheen; in vers 4 dat de Heere zelf in het braambosch was; in vers 6 spreekt de engel: „Ik ben de Heere, de God uws Vaders“ en betuigt daarmee, dat hij zelf God is.

Zie verder Ex. 33 : 18 en Ex. 34 : 5, 6; Ex. 19 : 16, 18 en 24 : 16 de beschrijving van den Heere op Horeb niet in de gedaante van een man of engel, maar in brandende wolken; een donkerheid met een lichtglans verbonden.

In Ex. 40 : 34 lezen wij hetzelfde van den tabernakel; boven de arke was de tegenwoordigheid des Heeren in een brandende wolk.

In Joz. 5 : 13, 14 zien wij een man verschijnen; wie dat is blijkt uit vers 14 terwijl in Cap. 6 : 2 duidelijk staat, dat het Jehova was, die met Jozua sprak.

In Richt. 13 : 15 is weder sprake van den engel; de apparitie begint vers

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

3: in vers 6 en 8 wordt deze engel een man genoemd; in vers 15 en 16 een engel de Heeren: in vers 22 erkent Manoach, dat hij God gezien heeft. In vs. 18 noemt deze Engel zijn naam פְּלִאִי, welk woord in Jes. 9 : 5 als een van de namen van Christus voorkomt.

Eenzoo vinden wij I Kon. 8 : 10 een lichtende wolk bij de inwijding des tempels; Ler. 16 : 2 op het verzoendeksel.

In Ps. 18 : 10 etc. krijgen wij de beschrijving van eene Theophanie evenals op Horeb; in Hab. 3 : 3 etc. hetzelfde. Dan. 7 : 13 spreekt van den Zoon des menschen, komende op de wolken: Mal. 3 : 1 profeteert: „Zie Ik zende mijnen engel“ etc. In al die plaatsen is sprake van 't komen des Heeren.

Met de Theophanie loopt parallel de profetie van 's Heeren komst, die 't duidelijkst is uitgesproken Jes. 40 : 5. De verklaring, dat achter het leven van Israël oeral die Theophanie werkte en dat die eindelijk tot haar hoogste uiting komen zou, geeft de Heere zelf in Jes. 63 : 9.

Wij zien dus en historisch en profetisch in het O. V. aangereken, dat er Theophanieën zijn in drie gestalten:

1. van een engel.
2. van vuur.
3. van een wolk.

De laatste is men gewoon te noemen de Schechina (inhabitatio van שְׁכִינָה inhabitare) d. i. nubes praebens inhabitationem Deo en het is deze Schechina die in het braambosch, bij de Roode Zee (als vuur en wolkkolom), in de woestijn, boren den Tabernakel en in alle plechtige oogenblikken van Israëls geschiedenis verscheen. Ook bij de geboorte van Jezus vergezeld zij de engelen, want wij lezen: „de heerlijkheid des Heeren omscherm hen“; het is dezelfde glans, die in den tempel doordrong en misschien ook dezelfde die bij de Hemelvaart Jezus omgaf en wegnam voor de oogen der discipelen.

Naast die Schechina staan de apparities van een man, al of niet begeleid door andere mannen, die engelen zijn. Deze apparities zijn concreet-reëel in een aangenomen menschelijk lichaam, dat al de functies van een lichaam had, maar daarna verdween.

Deze Theophanieën hebben duidelijk en klaar voor Israël de realiteit der profetie gehandhaafd en getoond, dat het niet een προσηλασμός maar een αποσηλασμός was. Door hen werd het volle karakter der profetie uitgedrukt, dat het niet louter „vorherrerkundiging“ was, maar een schaduw door den persoon zelf, die geprofeteerd werd, geworpen.

Daarom is de σκία in de Schrift van zooveel beteekenis. Σκία kan niet zijn een middel van vorherrerkundiging. De σκία kan niet bestaan of de persoon zelf, wiens schaduw zij is, moet er zijn. Had Christus nog moeten komen, dan had het woord σκία niet gebruikt kunnen worden. Σκία onderstelt, dat de persoon door wien de σκία geworpen wordt, reeds aanwezig is. Met dat σκία

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

wordt dus uitgedrukt de reële presentie van Christus in Israël tot vertroosting der geloovigen, cf. Jes. 63.

Over die Theophanieën en Angelophanieën of Christophanieën valt nu explicite niets meer te zeggen. De wijze, waarop God, die de Schepper der wereld is, zich wil openbaren staat aan Hem. Wie gelooft, dat God de macht heeft om een wereld te scheppen, belijdt ook, dat God de Schepper kan zijn van een vuurkolom of man. Het is alleen wonderbaar, voor wie aan geen schepping gelooft.

Vraagt men nu aan den Heere zelf, wat de bedoeling is van de profetie, dan antwoordt Jezus en antwoorden zijne discipelen: de profetie is niet (zooids men gewoonlijk meent) eene zekere aankondiging om vooruit te weten wat geschieden zal, maar om Hem te gelooven, wanneer het geschied zal zijn Joh. 13 : 19; 14 : 29 en 16 : 4.

De profetie is niet in de eerste plaats tot vertroosting van de vroegere menschen; maar hierom dat wij, als het geschied is, zeggen zouden: „ja, al wat geschied is, was voorspeld“; dus om een zegel van de echtheid en waarachtigheid van Gods Woord te zijn.

Profetie is προφητεία; eerst de aankondiging en dan het doen; eerst het woord en dan de zaak. Niet alsof de zaak daardoor eerst mogelijk was. Neen de zaak bestond reeds. Maar opdat, wanneer de apparitie komt en de zaak voor den mensch verschijnt, het zegel van echtheid er aan zou kleven.



§ 5. Deze Messias is God.

*Christus Jezus was zich niet alleen bewust als subject identisch te zijn met het subject, dat voor de καταβολή του κόσμου bestaande, die καταβολή beheerschte en nu den zondeval in Israëls schepping en historie den Messias profeteerde en was, maar spreekt ook uit, dat zijn subject identisch is met een subject, dat de Goddelijke natuur op oorspronkelijke wijze bezit en diensvolgens God zelf is. Hij spreekt dit rechtstreeks uit en toont het zijdelings in heel zijn verschijnen en optreden door voor zich te nemen, wat alleen Gode toekomt en dat op zulk een wijze, dat er geen andere keuze blijft dan tusschen het getuigenis van Petrus en Cajaphas. Immers Hij treedt niet alleen op als uitgaande boren de lijn van het menschelijke, maar als in zich zelven bezittende absolute Goddelijke autoriteit. Hiermede strookt, dat gelijke Goddelijke natuur ook in de Profetie is uitgesproken van den Messias, met wien de Christus zich identisch verklaarde; dat Hij de belijdenis van zijn God-zijn in zijne omgering niet bestraft, maar uitlokt en aanvaardt en dat Zijn Apostelen in Zijn naam de wereld zijn ingegaan met een zijevna, waarvan de erkenning dezer Goddelijke praedication de onmisbare spil vormde, waarom zich alles beweegt. — Deze belijdenis mag niet verward met de philosophische voorstelling van een tot volkomenheid genaderd Godsbeustzijn, en evenmin met die van eene openbaring der Godheid in zijne daartoe gedisponeerde menschelijke natuur. Beide deze voorstellingen hebben het Goddelijke subject als met het Messias-subject identisch op en ontvrieten daardoor geheel de Christologische belijdenis. En tegen de Arianaasche en tegen de menschelijke-subject-voorstelling stelt de Heilige Schrift de belijdenis, dat het Goddelijke subject in den Christus was niet de Vader en niet de Heilige Geest, maar de Zoon.*

In II Petri 1 : 4 getuigt de Apostel ἵνα εὐεῖς διὰ τὸν ὅτι ζήτησα θείας ζωῶναι φέσσω. De woorden ζωῶναι θείας φέσσω doen ons vragen, of men de zaak wel genoeg verzekert door bij Christus van de divina natura te spreken. Werkelijk er is hier geraar voor verandering. Indien een kind van God in zijne volinding is ζωῶναι τῆς θείας φέσσω en ook bij den Christus van een goddelijke natuur sprake is, loopt men dan geen geraar om Christus

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

op één lijn te gaan stellen met de kinderen Gods? Verlaagt men dan niet, in plaats van Hem te aanbidden, het goddelijke in Hem tot een hooge mensche-lijke natuur?

Nog meer wordt dit duidelijk als wij nagaan wat natuur beteekent. *Natura* wil zeggen *ea, quae natura est*, zij die baren, telen, voortbrengen zal; niet *nata*; niet *passief* maar *actief*; niet *perfectum* maar *futurum* = *quae genitura est*.

Deze zelfde beteekenis ligt ook in het Grieksche woord  $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ; hier is alleen niet genomen de *futurale* vorm, maar de *substantiere* vorm op  $\sigma\iota\varsigma$ , die de actie aanduidt (in de  $\sigma$  ligt eenigszins het *futuraal* begrip).  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  beteekent evenals *nasci* „telen“ en  $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  dus eijl. „teling“.  $\Phi\upsilon$  en *na* zijn in het Grieksch en Latijn stammen, die beteekenen voortbrengen, producere. — *Natura* involveert in zich *vis*; het is gelijk *vis naturalis*: „Triebkraft“ dat is het begrip van *natuur*.

Als wij nu *natuur* onderscheiden van het begrip *wezen*, *substraat* en *substantie*, dan beduidt *wezen*: het organisch geheel van trekken waardoor het eene schepsel van het andere onderscheiden wordt. Het *wezen* van een dier bijv. is anders dan dat van een mensch of engel. Waarom? Omdat God de trekken voor het *wezen* van een dier anders getrokken heeft dan voor een mensch of engel: omdat m. a. w. elk hunner andere *notae necessariae* heeft. Het *wezen* van een mensch is er dus eerder dan de mensch zelf, d. w. z. hoe de mensch zijn zou lag reeds in het bestek Gods gedefinieerd voor hij er zelf was. Eernds het huis in *wezen* er is in het plan van den architect, voor het nog gebouwd is.

De *substanties* zijn de deelen, waaruit iets bestaat; bij een mensch is het *wezen* dus iets anders dan de *substantie*; zijn de samenstellende deelen onderscheiden van de *notae necessariae*.

Het *substraat* van een mensch is zijn ik. Dat is de Koning, die in het *wezen* heerscht. Het wordt *substraat* geheeten, omdat het onder dat alles ligt, den diepsten grond van alles aanduidt.

Maar uit deze drie: het ik, het organisch geheel en de samenstellende deelen, wordt nog geen dier, mensch of engel geboren. Die ontstaan eerst reed als er werking inkomt, als er actie openbaar wordt. Die actie nu is niet vrij, maar gebonden aan de eigenaardigheden van dat *wezen* en de mate, waarmee die actie werkt, wordt bepaald door het *substraat*, het ik. En die kracht nu, die zich in dat *wezen* openbaart naar den aard van dat *wezen* — dat is de *natuur*.

Een *cikel* is het uitgangspunt. Het *wezen* van den *cikel* ligt in het bestek van den *cik*. De kracht, waarmede uit den *cikel* de *cik* opgedreven wordt, is de *natuur* van den *cikel*. Was die kracht nu niets meer, dan was het *enkel* groei, maar dit is zoo niet; wanneer die *cik* robrassen is eindigt de *Triebkraft* niet. De bladeren zullen verwelken en afvallen, de bloesems verdorren en telkens is weer die *Triebkraft*, die *natuur* noodig, om den boom in stand te houden en zijn karakter te bewaren.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

De natuur heeft dus tweeërlei doel:

- 1<sup>o</sup>. om de dimensies te brengen;
- 2<sup>o</sup>. om de dimensies in stand te houden.

Daar nu voor groei en instandhouding noodig is, dat het wezen zich verdedige tegen schadelijke invloeden en in zich opneeme en assimileere wat tot zijn instandhouding dient, zoo behooren defensie en assimilatie beide tot de natuur eener zaak.

De natuur van het scheppsel is dus die innerlijke, naar den aard van het wezen bepaalde kracht, waardoor het zijn bestek volcindt, wat afmeting en duur betreft.

Is dit het begrip van natuur, dan verstaan wij den Apostel als hij in II Petr. 2 : 12 spreekt van menschen „die de natuur volgen“. Geen wezen kan anders dan zijn natuur volgen; op zich zelf is daarin niets verkeers. Maar onze natuur is zondig geworden d. w. z. nu de zonde gekomen is, is de natuur van den mensch een drijfkracht geworden, die hem in het verkeerde drijft. Dus natuurdienaars zijn zij, die ongehinderd de zonde laten werken. Als iemand wedergeboren is, wordt er een andere natuur, de *καρὴ φύσις*, in hem gebracht, en dan worstelen die oude en nieuwe natuur met elkander. De heiligmaking bestaat dan alleen hierin, dat men de nieuwe natuur volgt; dan is er een actie, een Triebkracht in het kind Gods, om naar de volmaking van zijn wezen te jagen, evenals een eikel er naar jaagt om een eik te worden.

Natuur zonder meer is altijd in de Schrift de zondige natuur. Bijv. Ef. 2 : 3 *φύσις τέτρα ὀργής*, d. w. z. de zondige natuur kan niets dan objecten der verdoemenis voortbrengen.

De zonde heeft echter wel het gebruik van de natuur verdorven, maar niet de actie van het wezen verminkt. Vandaar dat het woord natuur ook dikwijls in neutralen zin gebezigd wordt in de Schrift bijv. Rom. 1 : 26 en 27. Eten is niet zondig, ofschoon het een actie is, die uit de natuur voortkomt.

Zoo is ook in II Petri 1 : 4 met *φύσις*; niet de zondige natuur bedoeld (gelijk de bijroeping *θεῖα* toont), maar de wedergeboren natuur, die haar Triebkracht uit God krijgt.

Dit op God den Heere overgebracht, voelen wij dat niet dan op zeer gebrekkige wijze in Hem van een Goddelijke natuur kan gesproken worden, want in Hem is geen samenstellende substantie, geen substraat, geen Triebkracht; want zijn wezen is *simplex*. In eigenlijken zin kan men dus bij God van geen natuur (of Triebkracht) spreken, omdat bij Hem geen worden is. De uitdrukking „*natura divina*“ is een anthropomorphistische uitdrukking.

Dit is de reden, waarom deze opmerking gemaakt werd omtrent het spreken van een Goddelijke natuur van Christus. Wij behoeven die uitdrukking daarom niet te verwerpen; wij kunnen haar zelfs behouden als belijdenis der Kerk, mits men veel begrijpe, dat zij op God niet past in eigenlijken zin en bij Christus niet genoeg uitdrukt.

Maar laat ons thans nader onderzoeken het onderscheid tusschen de *θεῖα φύσις* van Christus en van de kinderen Gods.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Φύσις is de Triebkraft in een wezen, waaruit het γένος en de groei voortkoul. Nu kan ik in die Triebkraft van het leven in een wezen weer tweërlei onderscheiden:

1<sup>de</sup> het generale karakter, waardoor deze drijving, tiering (om γένος eens ruc weer te geven) onderscheiden wordt van de drijving, tiering in een geheel ander soort wezens; en

2<sup>de</sup> ook den geheel bijzonderen en eigenaardigen stempel, die aan de tiering in dat ééne wezen eigen is.

Ik kan bijc. spreken van de natuur van een mensch en dier in tegenstelling met de natuur van een plant; dan bedoel ik met de eerste de animale Triebkraft, want dit woord vat beide samen; het animale dekt mensch en dier; drukt het generale begrip uit.

Stel ik daarentegen mensch en dier onderling tegenover elkander, dan heb ik wel dezelfde φύσις maar dan komt het er op aan aan die φύσις een eigen stempel te geven, waardoor de φύσις in den mensch weer onderscheiden wordt van de φύσις in 't dier.

Breng dit nu over op de θεία φύσις en plaats aan de eene zijde de onbewuste schepping van dier en plant, aan de andere zijde de schepselen met rede begaafd n.l. de engelen en menschen. Maak ik nu een tegenstelling tusschen die beide, dan zeg ik: plant en dier hebben een aardse φύσις; engel en mensch een goddelijke φύσις. Hiermede is dan alleen uitgedrukt het algemeene karakter van het zedelijk en redelijk bewustzijn, waardoor de natuur Gods zich onderscheidt van de aardse φύσις van planten en dieren en wordt slechts uitgesproken, dat dit ook aan de engelen en menschen gegeven is.

In dat generale karakter is θεία φύσις niet een tegenstelling met ἀνθρώπινη φύσις maar met ζωική φύσις. In dien zin nu zegt de Apostel: «wij zijn van Gods geslacht» n.l. tegenover het dier, evenals wij met het dier tegenover de plant tot de animale natuur behooren. Door de zonde is die θεία φύσις verminkt; door de wedergeboorte worden wij haar weer delachtig.

Zeg ik echter in de Christologie, dat Christus utriusque naturae, tum divinae tum humanae naturae, particeps est, dan kan de generale beteekenis derhalve niet gemeend zijn, want natura divina staat hier tegen natura humana over; θεία staat hier niet tegenover ζωική, maar tegenover ἀνθρώπινη. Dit het karakter specialissimus wordt bedoeld; niet de φύσις, die den mensch eigen is (want er is juist antithese met den mensch) maar de φύσις die alleen aan God eigen is, die alleen in Gods wezen is.

Dit sluit de poort voor de drealing, die roert tot een God-menschelijke natuur. Een God-menschelijke natuur bestaat niet; zij is een verzinsel van den Booze. In het Paradijs is de zonde begonnen met den mensch in te fluisteren: Eritis sicut Deus; dat was het uitwischen van de grenzen tusschen de beide naturen. En dat men nu de θεία φύσις bij Christus op in den zin van 2 Petri 1 : 4, dan komt men weer tot dezelfde zonde.

De Ethische richting, vooral de Theosophische school van Hoffman en Keerl,

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

heeft dan ook groote verworpingen aangericht — ook in onze Kerk — op het gebied van de aanbidding van den Christus.

Nemen wij nu θεῖα φύσις in dit character specialissimus dan is het woord φύσις, aan den mensch ontleend, geen adequaat woord om het begrip uit te drukken. Het creatuur wordt, is altijd „in Werden begripen“; want alle creatuur heeft een destinatie extra se en het proces van elk creatuur is om van zijn uitgangspunt uit het ἀκρόωτα vol te maken, in zijn voorverordening aangeduid. Eerst is het bestek er en nu groeit de mensch in dat bestek, totdat hij het geheel vervult. Worden is dus het eigenaardig kenmerk van het creatuurlijke en het reël-Goddelijke kan nooit positiever uitgedrukt dan in antithese met het worden. Vandaar dat de heilige bondsnaam van God is אֱלֹהִים =

Ik zal zijn. Het zijn als kenmerk Gods moet geponeerd tegenover het worden en de naam Jehova is de tegenstelling van het zijn met elk proces van worden. Het Pantheïsme is dus 't creatuurlijk maken van God, omdat het 't worden op God toepast.

Φύσις nu is een woord, waarin bepaaldelijk het worden ligt uitgedrukt, of het Latijnsche fui, fueram, fuisse; alle beteekenissen van „zijn“ komen van een anderen stam (sum, esse); de stam φύ of fu is de uitdrukking van het worden en φύσις dus de uitdrukking van wording in creatuurlijken zin.

Maar in het wordingsproces van het creatuur is tweërlei; vooreerst een op klimmen tot zijn maat en ten tweede de ontwikkeling tot zijn voleinding. Eers een opgroeien van 't kind tot de lengte des mans en daarop niet een sterren, maar een tweede proces, n.l. het komen van den man tot zijn voltooiing. Daarom is er tusschen maat en voleinding bij het schepsel verschil.

Maken wij dus dit onderscheid bij het creatuur, dan krijgen wij:

1<sup>ste</sup> een proces om tot de maat te doen komen;

2<sup>de</sup> een proces om aan die maat duurzaamheid te verleenen.

Een kind in de wieg groeit eerst op tot man en onderhoudt dan zijne krachten. Een boom schiet eerst omhoog tot hij zijn natuurlijke hoogte verkregen heeft en tracht dan op die hoogte te blijven.

Daardoor krijgt φύσις ook deze schakering in betekenis, dat het ook het blijvende bedoelt. Maar omdat φύσις nu ook het blijvende uitdrukt in het wisselende; niet alleen van de actio, maar ook van den toestand, conditio, genomen wordt; daarom kan φύσις ook overgebracht op God (hoewel het steeds een gebrekkige uitdrukking is), mits men bedenke dat het eerste groundbegrip van φύσις er uit wegrapt en alleen het zullen zijn overblijft.

Deze opmerking moest zoo uitroerig zijn om valsche paden af te snijden.

Wanneer wij dus van den Christus zeggen, dat Hij der Goddelijke en mensche-lijke natuur deelachtig is, dan moeten die twee niet als coördinata maar als tegenstelling genomen. En omdat nu de θεῖα φύσις de zijnde en de ἀρθρωπική φύσις de wordende is, kan de verandering, die plaats grijpt, nooit liggen in de θεῖα φύσις, maar moet zij liggen in de ἀρθρωπική φύσις. Het wozen,

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

dat de θεῖα φύσις bezat, nam de ἀνθρώπινη aan, niet omgekeerd. Het is niet zoo, dat er twee naturen bij elkander kwamen en zich vermengden door de communicatio idiomatum (de grondfout der Luthersehen) maar zoo, dat de Goddelijke natuur de geschiktheid had de menschelijke natuur aan te nemen, niet de menschelijke natuur om de Goddelijke natuur aan te nemen. Vandaar leerde de Geref. Kerk altoos, dat de menschelijke natuur passief, de Goddelijke natuur alleen actief hierbij geweest is.

Wanneer er dus in de paragraaf staat, dat Jezus uitspreekt, dat Hij niet alleen als subject identisch is met het subject... dat in Israëls schepping en historie den Messias profeteerde, maar ook dat zijn subject identisch is met een subject, dat de Goddelijke natuur op oorspronkelijke wijze bezit, dan wil dit zeggen, dat Jezus zich bewust was het Goddelijk subject te zijn, dat eo ipso eenwig de Goddelijke natuur bezeten had en dat, die Goddelijke natuur een eeuwigheid tot eeuwigheid bezittende, de menschelijke natuur had aangenomen.

Wij hebben altoos te kiezen tusschen Petrus en Cajaphas; een derde is niet mogelijk. En Petrus en Cajaphas — Petrus toen hij beled: Gij zijt de Christus, de Zone Gods; Cajaphas toen hij zeide: Nu hebt gij zijne Godslastering gehoord — waren het hierover eens, dat Christus gepretendeerd had de Goddelijke natuur te bezitten. (Men zegt wel eens, dat al zulke sterke uitspraken alleen in het Evangelie van Johannes voorkomen, dat — altoos volgens die heeren — blijkens taal en stijl een gereproduceerd Evangelie is en dat zij niet in de Synoptici gevonden worden. Daarom hebben wij de tegenstelling hier juist uit de Synoptici genomen en wel uit de belijdenis der discipelen en der bitterste vijanden. En nu zien wij dat Petrus, sprekende namens de discipelen, en Cajaphas namens het Sanhedrin niet twijfelden over deze waarheid dat Jezus zich in zijn bewustzijn der Goddelijke natuur deluchtig wist en niet schroomde dit zelf uit te spreken en de belijdenis ervan te accepteren). Immers de uitdrukking „Zone Gods“ is blijkens de profetie van het O. T. niet in den algemeenen zin bedoeld van „kinderen Gods“, maar drukt notione specialissima de geheel enige betrekking tusschen den Vader en den Zoon uit. Wij zouden dit niet weten, indien niet dit juist de reden ware geweest, waarom Christus door Cajaphas en de Schriftgeleerden als Godslasteraar veroordeeld werd. In den algemeenen zin bedoeld, kon dit geen oorzaak wezen tot de beschuldiging van Godslastering, want in het O. T. worden alle Israëliëten wel „kinderen des Heeren“ genoemd; en בְּנֵי van — — — drukt in 't Hebreëmsch niet alleen uit de generatie, wat het wezen betreft, maar ook de overeenstemming in qualiteit en het organisch verband. Al de inwoners van een stad of land heeten de בְּנֵי van dat land of die stad.

Het begrip van Godslastering kan alleen daar zich voordoen, waar men beeerde God zelf te zijn.

Zoo ligt in het verhoor van Cajaphas de stellige aanduiding dat wij hier te

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

doen hebben met een uitspraak des Heeren, dat Hij alzoo werkelijk der Goddelijke natuur deelachtig was.

Hetzelfde ligt in Petrus' woorden blijkens de verklaring des Heeren „vleesch en bloed hebben U dat niet geopenbaard“, wat geen zin zou hebben, als Petrus bedoeld had: „wij bekennen, dat gij een vroom mensch zijt.“

Er kan dus geen verschil bestaan over het feit, dat Jezus van zich zelf verklaard heeft der Goddelijke natuur deelachtig te zijn. Slechts in één opzicht kan er verschil zijn, of men deze zelfgetuigenis gelooft of niet.

Niet — dan is Jezus of een „verrückter“ persoon, een dweeper, behept met mania religiosa (zoals er steeds waren en nog zijn, die beweren God zelf te wezen) of Jezus beging opzettelijk de diepe zonde van het Paradijs en zeide van zich zelf „sum sicuti Deus“.

Dat opnemen van de zonde uit het Paradijs, dat is de Godslastering, die door Cajaphas gewraakt is.

Gaan wij Jezus' optreden na, dan hebben wij van geen tijd zooveel berichten als van Jezus' optreden voor Cajaphas. Vroeger waren er nog dikwijls personen, die zeiden: hij is krankzinnig, maar toen Jezus beleed tegenover Cajaphas, dat Hij was „de Zone Gods“, was daarvan geen sprake. Wij kunnen in de laatste dagen voor Jezus' dood van uur tot uur met Hem medeleven, maar op geen enkel moment blijkt enige overspanning in Jezus, in de moeilijkste oogenblikken is Hij volkomen nuchter en helder, bij alles wat Hij zegt. Als zoodanig spreken Hem dan ook de rechters aan en Pilatus heeft zelfs niet getracht zich van de exceptie: „deze man is een maniacus“ te bedienen, om Jezus te redden. De beuering als zou Jezus een verrükter persoon geweest zijn, is dus door de feiten weerlegd.

Daarom of Cajaphas' of Petrus' belijdenis is waar en wel in de meest sterke tegenstelling;

of wel hier is een openbaring van den Heere God om het Zoonschap te eeren; of het is de consequente doorvoering van de lijn, waarvan Satan in 't Paradijs de eerste stippels zette.

Dientengevolge hebben eenerzijds de wereld, anderzijds Gods volk altijd een van die twee keuzen gedaan: de Kerk heeft Petrus' belijdenis gehandhaafd, de wereld heeft Christus een bedrieger genoemd.

Tusschen die twee belijdenissen liggen de halfheden en slapheden, de zwerende schakeeringen; en nu is het de roeping der Kerk die belijdenis van Petrus te verdedigen tegenover die slapheden. Tegenover de wereld baat geen strijd, die volgt eenmaal Cajaphas na: maar wel moeten de halfheden, d. w. z. de ketterijen bestreden.

Wanneer wij nu vragen, wat voorts op dit punt nog blijkt, dan moeten wij niet den weg op van vele Catechisticboekjes. De fout der meeste Apologeten (zelfs in Gereformeerde Dogmatieken) is, dat zij wijzen op allerlei dingen, die boven het menschelijke uitgaan en daaruit concluderen tot het God-zijn van Christus. Zoo is men bijr. gewoon zich te beroepen op de wonderen. Nu spreekt

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

het van zelf, dat dit fout is om de eenvoudige reden, dat ook door menschen wonderen zijn gedaan en dat Jezus zelf dit doen van wonderen aan zijn apostelen toezegt en zij metterdaad na Hem dan ook wonderen deden.

De vraag is dus niet of iets boven het menschelijke uitgaat, zooals wij het kennen, maar of het boven het menschelijk bestek uitgaat. Een kind kan geen 100 pond optillen, maar daarom is dit nog niet bovenmenschelijk. Borendien moeten wij den mensch niet nemen, zooals hij door de zonde verzwaakt is. In het bestek Gods liggen meer krachten voor den mensch besloten dan nu openbaar worden. Denk slechts aan Adam; en ook op Adam kunnen wij niet afgaan, want ook hij was bestemd om nog hoogere krachten te verwerven.

Daarom moeten wij niet alle wonderen verwerven; want er zijn enkele wonderen die anders zijn dan de overige, die iets eigenaardigs aan zich hebben, bijv. het stillen van den storm. Dit valt niet binnen het bestek van een mensch, want God blaast den storm; het is zijn element; de mensch kan daarover niet beschikken. Niet alle pleit uit de wonderen moet dus op zij gezet; maar wel dient er op gewezen, dat geen wonderen moeten geciteerd voor Jezus' God-zijn, waarvan parallele voorbeelden bij de menschen gevonden worden bijv. het uitwerpen van duivelen.

Zoo moeten wij ook voorzichtig zijn met het beroep op de vergering der zonden. Dat overschrijft de grenzen van het menschelijke niet; wel: „Ik vergeef de zonden“ maar niet de betuiging: „Uwe zonden zijn U vergeren“, want Christus zeide tot zijne Apostelen: indien gij iemand de zonden houdt, zoo zijn zij hem gehouden etc. — M. a. w. de vergering der zonden valt buiten het bestek des menschen, de declaratie daarvan er binnen.

De vraag of iets bij Jezus krachtens de Goddelijke of de menschelijke natuur geschiedde, hangt af van de omstandigheden. Wordt de vergering der zonden na schuldbelijdenis, krachtens zijn Zending uitgesproken, dan geschiedt het krachtens de menschelijke natuur; maar doet Jezus het suo jure, dan geschiedt het krachtens de Goddelijke natuur.

Zagen wij, hoe de uitdrukking „Goddelijke natuur“ eigl. een gebrekkige uitdrukking is van den mensch op God overgebracht; hoe in de afleiding van natuur het begrip „worden“ ligt, terwijl bij God alleen het *era* is; hoe het toch niet raadzaam of noodig is van de gangbare uitdrukking: *particeps naturae divinae* af te wijken, mits men wèl wete, hoe dit op te ratten zij — thans komen wij aan het tweede deel.

De identiteit van het subjeet God met het subjeet Messias hebben wij thans te maintainereen. Een zwaakker uitdrukking kan niet gebezigd; zoo sterk moet het gezegd; anders loopen wij gevaar onder schoone termen de zaak zelf te verliezen. Onze Middelaar is niet Goddelijk, maar God; niet het adjectieve, maar het essentiële; *adjectivum est id quod adjectum est, et id demi potest*; daarom



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

niet *divinum*, maar *Deus*; ov τὸ θεῖον ἀλλὰ ὁ Θεός. Wie dit volhoudt, is alleen veilig tegen de dwalingen.

Dit is als feit bekend uit de uitspraken van 's Heeren eigen bewustzijn. De Christologische methode moet altijd van Christus' bewustzijn uitgaan; ons bewustzijn is niet in staat dat van Christus te bezien. Bij menschen kunnen wij nog een eigen oordeel hebben, maar bij Jezus valt alle eigen oordeel weg; bij Hem komt alleen geloof te pas, omdat Hij God is. Wij menschen kunnen Hem niet bevatten en aan onze κρίσις onderwerpen; daarom moeten wij naar Hem zelf toegaan en Hem vragen: Wie zijt gij? En dan moet als antwoord op die vraag uitgesproken, dat Christus het God-zijn voor zich zelf vindiceert blijkens de volgende gegevens:

1<sup>o</sup> dat Hij zijn subject antidateert aan de Schepping. Wie nu zijn subject antidateert aan de Schepping, antidateert eo ipso zijne existentie aan alle schepselen. Met de Schepping kwamen eerst de schepselen; antidateert men zich dus aan de Schepping, dan sluit men zich buiten de schepselen. Immers, alle schepselen zijn eerst na en door de Schepping ontstaan.

Dit nu doet de Heere Jezus in Joh. 17 : 5 en 24; 3 : 13 en 6 : 62; en wordt ten zijnen opzichte gedá.m in Phil. 2 : 6; Hebr. 1 : 10 coll. Ps. 102 : 26—28 en Col. 1 : 15 coll. Spr. 8 : 26.

Uitdrukkelijk staat er in Joh. 17 : 24 bij ἡ πρό καταβολή; κόσμου, om te voorkomen, dat men zou zeggen: κρίσις is de voltooiing; aan die voltooiing gaat een καταβολή, projectie, vooraf en dáárvóór was Christus niet. Neen, zegt Christus, vóór de projectie der wereld was Ik!

In Spr. 8 : 26 wordt zelfs gezegd, dat eer de ἡ ἑρῶτα עפרות, de principia materiei, er waren; eer God een cirkel over den afgrond beschreef, d. w. z. eer bepaald was, dat het heelal een ronden vorm zou hebben; Christus er reeds was en zijn subject bestond.

In Ps. 102 wordt het duurzame, onveranderlijke, onverdelgbare der goddelijke Majesteit gesteld tegenover de wisselbaarheid en veranderlijkheid van het schepsel; terwijl in Hebr. 1 : 10 dit scherp gedefinieerde kenmerk van den Schepper overgebracht wordt op Christus.

2<sup>o</sup> Blijkt het God-zijn van Christus ook daarnit, dat Hij niet alleen πρό καταβολή; κόσμου er was, maar dat Hij ook zelf aan die καταβολή του κόσμου actief deelnam.

Wij moeten ons dit zoo voorstellen: πρό καταβολή; was er geen κόσμος; en dus ook geen κρίσις; alleen de κρίσις. Tusschen die beide is geen derde mogelijk; men is óf κρίσις óf κρίσις. Een derde oisif wezen zou niet God zijn, want God is niet oisif en kon ook geen schepsel wezen, want het schepsel was er nog niet. Dus hetgeen vóór de κρίσις; bestaat, moet aan de κρίσις; actief deelnemen. Het begrip zelf van κρίσις; tegenover κρίσις; maakt elke andere oplossing onmogelijk.

De Schrift leert dit Joh. 1 : 1—3, I Cor. 8 : 6, Col. 1 : 16 en Hebr. 1 : 2.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

In Col. 1 : 15 moet πρωτοτοκος gesplitst, gelijk alle samenstellingen met πρωτος als er een Gen. op volgt: de Gen. hangt dan af van πρωτος alleen; het wil dus zeggen τοκος πρωτος πασης κτισεως; niet Hij is de eerste van alle scheepselen (Gen. subj.), maar Hij die τοκος, d. w. z. geboren en niet geschapen is (de tegenstelling is hier tusschen τικταιν en κτιζειν; er staat niet: πρωτο-κτισια πασης κτισεως, maar πρωτοτοκος), is als geboren het πρωτον van alle κτισεις; omnem creationem praeveniens generatus, dit is de betekenis van πρωτοτοκος. Dat dit de bedoeling is, blijkt uit vs. 16 en 17: er staat niet και αυτος γεγενεσθαι προ παντων, maar γενεσθαι<sup>u</sup>.

3<sup>o</sup> Die God, die Christus, die Middelaar is niet alleen vóór alle schepping, neemt niet alleen aan die schepping actief deel, maar beheerscht ook voortdurend die κτισεις.

Uit Col. 1 : 17 blijkt dit reeds ητα παντα εν αυτω συνεστηκεν<sup>u</sup>; buiten Hem is het geen systeem (συστημα), alles heeft in Hem alleen bestand en niet alleen ontstaan.

Christus zelf getuigt dit in Matth. 11 : 27 (docus prae veteris classicis), waar Hij zich zelf de macht toekent om den ζωμος te beheerschen, ηπαντα μοι παρεδοθη ελο του πατρος μου<sup>u</sup>. De vraag is slechts of dit een verlevende macht is, gelijk de Socianen, of een wezensmacht, gelijk de Athanasianen leeren. Het is niet toevallig, dat in onmiddellijk verband met deze uitspraak volgt και ουδεις επιπροσκει τον υιον ει μη ο πατηρ, ουδε τον πατερα τις επιπροσκει ει μη ο υιος. De Zoon kent alleen den Vader en de Vader den Zoon, omdat zij één zijn; επι duidt de gemeenschap aan, waarin zij tot elkander staan. Waar die wezensgemeenschap er is, waarop zich de uitsluitende kennis van den Zoon grondt en daarmee onmiddellijk verbonden de macht, die de Zoon heeft, daar blijkt, dat deze macht niet is een opgedragene, maar een in die wezensgemeenschap gegronde macht. — Cf. ook Matth. 28 : 18.

4<sup>o</sup> omdat Hij προ καταβολης του ζωμου is; aan die καταβολη deelneemt en παντα εν αυτω συνεστηκεν, daarom heeft Hij ook de ζωσει. Het feit, dat Jezus door den Vader gesteld is als ζωτης, postuleert en onderstelt het God-zijn van den Heiland.

Inmers om ζωτης te kunnen zijn, is een dubbele kennis noodig: ten eerste van ieders daden, woorden, motieven, overleggingen in verband met alle daarop inwerkende inboeden, ontschuldigend of beschuldigend, in onderling verband; ten tweede de absolute kennis van de goddelijke gerechtigheid: men moet, om rechter te kunnen zijn, de schuld van den schuldige en het wetboek kennen.

Dit alles is alleen denkbaar in een goddelijk subject. Κωτης van alle rolleren (Jezus zegt in Matth. 25 : 31, dat Hij dit is) sluit in zich, dat alle menschen, die er geweest zijn, zoovel de kleine kinderen, die niet opgegroeid zijn, als de genieën met hun diepste gedachten, als naakt en geopend liggen voor Hem, met wien zij in den dag des oordeels te doen zullen hebben.

Als wij nemen Christus' rechterlijke macht en roeping, door alle Profeten en Apostelen getekend en door Christus zelf uitgesproken, dan blijkt, dat reeds

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

deze onbestaanbaar is, tenzij Christus' God-zijn in den meest absoluten zin vaststaat. Geen schepsel kan ooit die kennis hebben, die zulk een  $\alpha\epsilon\tau\eta\varsigma$  behoeft; hoogstens een druppel uit dien ocean is zijn deel. Waar Christus nu die kennis toch aan zich zelf toekent en zegt: „Ik zal zitten als rechter en oordeelen over levenden en dooden“, daar voelen wij, dat dit niet te verklaren is, of Christus mocht weten dat zijn subject God is. Wij begrijpen, dat God alles weet, beter dan wij zelf; daar rust ons hart in; daarom kunnen wij volgens ons begrip alleen het oordeel in Hem stellen. Dat oordeel aan zich zelf toekennen, is zich zelf God maken.

Nemen wij nu deze vier punten te samen, dan constitueren zij reeds in het bewustzijn van Christus zijn God-zijn absoluut. (Niet van Christus' Godheid, maar van zijn God-zijn moet gesproken; omdat Godheid bestaat in Vader, Zoon en H. Geest.)

Wanneer goed begrepen wordt, dat het God-zijn van Christus ligt opgesloten in de tegenstelling van  $\pi\iota\sigma\tau\eta\varsigma$  en  $\pi\tau\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ , dan voelen wij, hoe het Gnosticisme en Arianisme in de wereld konden komen.

Men kan met de H. S. voor oogen niet ontkennen, dat Christus en de Apostelen zeggen, dat Jezus geen  $\pi\tau\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$  was. Evenmin kan ontkend, dat Hij was vóór de  $\pi\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$  en aan die  $\pi\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$  deelnam. Wanneer ik nu de autoriteit van de H. S. wil handhaven en toch wil volhouden: Christus is geen God (en een zondaar ontkent dit zoo lang mogelijk), dan krijg ik de poging der Gnosticken, om tusschen het  $\pi\tau\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$  en God een derde soort wezen in te brengen, een Demiurg of Aeoon; m. a. w. de poging om een wezen te construeeren, dat niet  $\pi\tau\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ , maar tot op zekere hoogte  $\pi\iota\sigma\tau\eta\varsigma$  en toch niet God zal zijn. Zoo dacht men een tusschenwezen uit. Men begon met één, maar nam er weltra meer; trouwens één Demiurg zou vreemd zijn; bij overgangen is het wenschelijk er zooveel mogelijk te nemen. Werp ik God in „τὸ βᾶθος“ terug en laat ik daaruit allerlei aeonen voortkomen, dan vul ik langzamerhand de ruimte tusschen God en schepsel: uit den onbekenden God komt een onbekende aoon, daaruit een verborgen aoon, daaruit weer een gewone aoon en uit dien rook en walm van mysteries komt eindelijk de Demiurg te voorschijn. Dit is één van de manieren, om aan den klem van het dilemma  $\pi\tau\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$  of  $\pi\iota\sigma\tau\eta\varsigma$  te ontkomen.

Het Arianisme poogt evenzeer een derde soort wezen te construeeren. Daarom is het verkeerd te zeggen, dat de Arianen Jezus eigenlijk een schepsel maken: zij hebben alle dialectiek uitgeput, om het tryendeel te bewijzen. De kloof tusschen  $\pi\tau\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$  en  $\pi\iota\sigma\tau\eta\varsigma$  kan ik n.l. op tweeërlei wijze trachten te dempen, of door uit het  $\pi\tau\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$  op te klimmen tot God of door uit den  $\pi\iota\sigma\tau\eta\varsigma$  naar te dalen tot den mensch. M. a. w. ik kan evenals de Gnosticken aeonen maken en God afsteeven naar den mensch of ik kan God in zijne transcendentie onaangetroefd laten, maar het schepsel optillen en iets boren de schepping uitrukken naar God toe. Het laatste deed Arius; Jezus behoorde wel tot het geschapene, maar hij trekt Hem zoover op tot God, dat Hij al het geschapene beheerscht.

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

Daarom komen die beide, het Gnosticisme en Arianisme, gelijk op; het zijn pogingen om of het Goddelijke of het menschelijke elastiek te maken.

De menschelijke geest kan uit dien doolhof niet uitkomen. Deze menschelijke pogingen hebben recht, omdat, als de Patropassiaan komt en zegt: God zelf leed aan 't kruis! — het christelijk bewustzijn hiertegen recolteert en zegt: dat kan niet.

Uit deze spanning kwam men eerst door het dogma der heilige Drieëenheid. Men beleed, dat God de Vader niet mensch was geworden; en eveneens dat men geen derde tusschenwezen tusschen schepper en schepsel mocht aannemen. En toen is de blik van 't geloof geopend voor het mysterie der heilige Drieëenheid.

Ja er is wel een dilemma, maar de oplossing ligt hierin, dat het ego van het eeuwige goddelijk Wezen en van ons menschelijk wezen niet van gelijken aard is, maar dat het ego van God in drie personen uiteenvalt. Door die breking komt men tot de belijdenis, dat niet de Vader en niet de H. Geest, maar de Zoon mensch is geworden. Aan die belijdenis der Drieëenheid hangt dus alles.

Als Christus nu πιστις is, heeft Christus dan ook de identiteit van zijn subject met het subject van den πιστις, d. i. God, uitgesproken? Zie hiervoor:

1<sup>o</sup> Joh. 10 : 30; ἐν ἑνί laat geen andere verklaring toe; het is identiteit van het subject, anders zou er staan εἰς ἐν ἑνί, n.l. door eenheid van bedoelen, streven en zin, zooals ook wij het „eens“ zijn met iemand; eens, adverbialiter gebruikt, ziet op de modaliteit; één ziet op de samensmelting van wezen. Daarom kan het alleen gezegd van man en vrouw, die eerst één zijn geweest en toen providentiëel gescheiden.

2<sup>o</sup> Joh. 14 : 9; hier wordt tegenover derden de identiteit van subject uitgesproken; wie Hem zag, zag den Vader.

3<sup>o</sup> Joh. 5 : 19; op ὁμοίως valt de nadruk; daarin ligt de geheele gelijkheid uitgesproken.

4<sup>o</sup> Joh. 5 : 26; waar het kenmerkende onderscheid van God is: het ἔχει ζῶην ἐν ἑαυτῷ, daar ligt in de verklaring, dat de Vader dit aan den Zoon gaf, ook de identiteit van Vader en Zoon opgesloten. God is de fontein, de springader, de bron van het leven; en dat wordt hier ook van Christus gezegd.

5<sup>o</sup> Joh. 14 : 1; πιστεύετε εἰς τὸν Θεόν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε. Dit is het conclusieve. Niemand kan dit zeggen, dan die identisch is met het subject van het eeuwige wezen. Er staat niet μέ of μοι πιστεύετε, maar πιστεύετε εἰς ἐμὲ; het staat dus grammatices en syntactices volkomen op één lijn met πιστεύετε εἰς Θεόν. Waarom is dit nu het conclusieve? Het verschil tusschen allen mensch en God is, dat absolute πιστις alleen bij den eeuwigen God op haar plaats is. Wat is toch het verschil tusschen πιστις en al wat daarnaast loopt? Oeral, waar ik zelf onderscheid, zelf oordeel, daar is geen πιστις. Πιστις is dat moment in de ziel, waar alle zelfstandigheid en alle oordeel ophoudt en men

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

volkomen drijft en rust op een ander. Daarom zijn er in het leven van een mensch maar enkele momenten, waarin volkomen πίστις voorkomt. Als een kind uit een brandend huis in de armen van zijn redder springt, dan geloofst het in zijn redder; dan is die redder voor hem God. Zoo is ook bij een kind πίστις in vader en moeder, inzoverre zij van God over hem gesteld zijn; zoodra echter het oordeel rijpt, neemt de πίστις af en treedt een foederatiece betrekking daarvoor in de plaats. Maar bij πιστεύειν εἰς is alle eigen oordeel weg; is er een volkomen overgave aan een ander. Daarom komt bij God nooit anders dan πίστις te pas en omgekeerd πίστις nooit anders dan bij God. Alleen bij God; want als de mensch iets van zichzelf maintenanceeren wil, dan geloofst hij niet en kan niet zuldig worden; gelooven is zich geheel in Gods armen werpen. Dat iemand zeide: πιστεύετε εἰς ἐμὲ, is nooit voorgekomen dan bij Christus en kan niet gezegd zonder de pretentie van identiteit met het subject God.

Deze plaatsen zijn dus hoofdplaatsen voor de divinitas Christi.

Voorts wijzen wij er op, dat Christus pretendeert in zich zelf te dragen de elementa vitae, cf. Joh. 14 : 6; 8 : 12; 11 : 25 enz.

Ieder schepsel heeft geen elementa vitae, maar leeft van de almogende kracht Gods. Daarentegen heeft God de elementa vitae in zich zelve. Wat zijn deze elementa vitae? — τὸ φῶς, ἡ ζῶη, ἡ ὁδός, ἡ ἀληθεῖα, ἡ ἀνάστασις. Dat Jezus zeide: Ἐγὼ εἰμι ἡ ζῶη, τὸ φῶς, ἡ ὁδός, ἡ ἀληθεῖα etc., is dus een rechtstreeksch bewijs, dat Hij pretendeerde identiteit van subject met God. Nergens zegt Jezus in het N. T., ἐγὼ εἰμι ἡ ἀγάπη; dus ziet het niet op een zedelijke qualiteit.

En wat beteekent nu: Ik ben de ὁδός? God alleen geeft van elken mensch een plaats waarop hij staan kan. Ὁδός is de levensbasis, waarop ons leven staat en rust; waarlangs ons leven stroomt. Eevens de wereld, de aarde en al de kometen en sterren een ὁδός hebben in het blauw azuur, zonder dat wij dien weg weten, en zij altijd gedragen worden door Gods almogende kracht, zoo is ook de ὁδός van ons leven, dat God ons ongezien elk oogenblik draagt en voortleidt. Ὁδός drukt dus uit, dat God alles draagt.

Evenzoo is het met de ἀληθεῖα. Wat is ἀληθεῖα? Dat men waar is? — Neen. Er is voor ons niet alleen een uitwendig leven, maar ook een bewust leven. Nu is dit bewustzijn alleen bestaunbaar, als er een God is, die het richt. Waaruit bestaat ik, dat een ander krankzinnig is en ik niet? Als een sombere melancholie ons aan alles doet twijfelen, waar is dan de macht die ons ophoudt? Er is een Goddelijke macht, die ons bewustzijn draagt; die aangeeft waar links en rechts uitengaan. Dat is nu de ἀληθεῖα; het antwoord op de vraag, of wij met werkelijkheid of met inbeelding te doen hebben.

Evenzoo is het met ἡ ζῶη. Het leven kan gelenatureerd worden; in Zerrbilder voorkomen. Ook de zekerheid kan twijfelachtig worden; een zieke kan zich gaan inbeelden, dat hij gezond is. Het leven kan in woeste vormen optreden; men kan meenen, dat het bestaat in pret maken en dat de arme geen leven heeft. En toch Job had het leven, en de zorgeloze dwazen in Noach's dagen niet. Wat is nu het criterium? Welnu, zegt Christus, hieraan kent gij

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

het, dat het leven in zuivere gestalte alleen door mij en uit mij u wordt toebedeeld.

Deze uitspraken zijn dus van dien aard, dat alleen een goddelijk subject ze doen kan.

Nu nog dit. Alleen het subject God heeft het absolute zijn. Zijn is iets eigenaardigs. Wij bevinden ons altijd zoo of zoo; wij gaan op in de omwisseling der momenten; in het „*πρωτα ἔει* verbluchtigen wij". Wij zijn nooit, maar wij worden. En nu is het kenmerk van het goddelijk subject juist, dat het nooit wordt, maar altijd is. De Christus nu spreekt, evenals de engel des Heeren in het brandende braambosch, dat absolute zijn van zich zelf uit, Joh. 8 : 24, *ἐγὼ γὰρ μὴ πιστεύετε ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἀποθαρσίνετε ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν: ὅτι ἐγὼ εἰμι*, niet o *Χριστός* of zoo iets, maar dat ik buiten het proces van het worden sta, daarboven verheven ben. Cf. vs. 28, *ἐγὼ εἰμι* = Jehova.

Doch men zou kunnen antwoorden: Ja, dat alles staat wel bij Johannes, maar niet bij de Synoptici en bij Johannes zijn de woorden van Jezus niet als procesverbaal, maar in Johannäischen vorm overgebracht. Daarom moet er op gewezen:

1<sup>o</sup> dat de Synoptische Evangelieën aan Jezus dingen toekennen, die alleen God doen kan, cf. Marc. 2 : 7, 10 en Luc. 7 : 49.

2<sup>o</sup> dat in de Synoptische Evangelieën Jezus zich identificeert met den Eenige, die boven alle rechtserhoudingen staat, b.v. Luc. 14 : 26. Vader en moeder te veren is een door God gegeven gebod; men moet ze liefhebben, ook al zijn zij slecht, alleen om de goddelijke autoriteit die op hen rust. Nu treedt Jezus op om te zeggen: wie vader en moeder eert en Mij iets onthoudt, die is verloren. Boven de wet staat alleen de wetgever; Jezus stelt zich boven de wet; de wetgever is hier God; dus Jezus maakt zich gelijk God. Zoo ook Matth. 19 : 29. Volgens de wet is ieder verplicht voor vrouw en kinderen te zorgen; men mag ze geen oogenblik verlaten, tenzij dit geëischt worde door den goddelijken Wetgever zelf. En nu zegt Jezus: wie dat doet, *ἐρεξ' ἑμῶς*, die doet niet alleen geen zonde, maar die zal beloond worden met het eeuwige leven.

3<sup>o</sup> De Heere identificeert zijn naam met de zaak van Gods koninkrijk. Elkschapsel staat beuden dien naam van God, en wie zijn eigen naam even heilig zou achten als de zake Gods, zou lasteren. En toch zegt Jezus, Matth. 5 : 10 en 11; Matth. 10 : 22; 18 : 5; 19 : 29, dat, wat gedaan wordt om Hem (*ἐρεξας ἑμῶν*), 't zelfde is als *ἐρεξας δικαιοσύνης* of *ἐρεξας οὐρανοῦ Θεοῦ*.

4<sup>o</sup> Maar ook dit; aan elk mensch wordt de eisch gesteld, dat hij zij uderig, ootmoedig, zijn eigen nietigheid beseffend en gevoelend; men kan zich zelf niet op den voorgrond plaatsen, zonder af te stooten; iemand kan wel in het middelpunt slaan, maar mag zich zelf niet prijzen; hoe edeler en reiner iemand is, zooveel verder gaat ook zijn zelfverloochening. Maar de Heere Jezus, die zich zelf in zelfverloochening ons allen tot een voorbeeld stelt, plaatst toch zich zelf telkens op den voorgrond; Hij spreekt uit, dat Hij het middelpunt is van alle volken en euren; Hij is zich bewust boven allen te staan. Wanneer men nu de ziel van een kind van God ontleed, dan vindt men

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

eenzijdigs de geneigdheid om zich klein, zeer klein te coelen en anderzijds een impuls van macht, van reële beteekenis voor de wereld. Hoe rijker begaafd en vroemer een kind van God is, des te ernstiger is de strijd tusschen die beide; vandaar versterking van het eerenricht. Maar bij Jezus trekt het juist de aandacht, dat dat hooge gevoel van boven alles te staan en allen tot een voorbeeld te zijn en zijn nederigheid, zijn lust om allen te dienen, zoo volkomen in harmonie zijn. Zie dit rooral in Matth. 11 : 25—30; in vers 25 en 26 de stille nederigheid; het berusten in de *εὐδοκία*; het brengen van allen dank aan een daad van God; en daarentegen in vs. 27 het hooge besef van alles te bezitten, met almacht bekleed te zijn en boven alle andere menschen te staan. Dan in vs. 28 de harmonische samenloeiing van dat hooge besef met de dienende liefde: komt tot mij, gij allen die vermoeid en belast zijt en ik zal u ruste geven. En nu zegt die hooge: gaat van mij leeren, dat ik nederig en zachtmoedig ben (vs. 29); dan zult gij ruste vinden; werpt alle jukken af; staad in de vrijheid der kinderrn Gods; slechts één is er, die u een juk mag opleggen: dat ben ik *ὁ Χριστός*, ik *ἡ καρὰ*; en dan weder die macht met de *ταπεινότης* in vs. 30 tot ééne geduchte samenwerloei: *ὁ γὰρ ζῶτος μου ἡρότος καὶ τὸ φροτιον μου ἑαροφὸν ἔστιν*.

Hieruit blijkt dus duidelijk, dat het voorvenden, alsof de Synoptici een anderen Christus gaven dan Johannes, niets is dan een sprookje.

Met opzet hebben wij nagelaten te spreken over de goddelijke werken en eigenschappen van Christus, om dan daaruit zijn Godheid te bewijzen. Wij lieten dit, om de schromelijke verwarring, die daaroundrent in de meeste dogmatieken en catechisatieboekjes bestaat. Al deze bewijspplaatsen zijn n.l. niet concludeerend tegenover de andere plaatsen, waar van Christus' menscheid sprake is: men beroept zich b.v. op de Abrechtendheid van Christus, maar vlak daartegenover staat o.a. Marc. 13 : 32.

Dit punt hoort hier, maar bij § 7, de *Unione Duarum Naturarum*. Eerst moet over de goddelijke en menschelike natuur gehandeld; dan over de vereeniging dier beide.

Niet alleen heeft de Heere Jezus zelf de identiteit van zijn subject met dat van God uitgesproken, maar die identiteit is ook in het O. T. geprofeteerd en door de Apostelen geleerd.

Eerst hebben wij gezien, wat Christus van zich zelf getuigde; maar behalve dat zijn er nu ook Gods getuigen, die, door den H. Geest gedreven, hetzelfde uitspraken.

Wij hebben dus na te gaan: wat de Profeten onder het Oude Verbond en wat de Apostelen hebben getuigd.

Wat de eerste betreft, de meeste uitspraken hebben wij reeds vroeger behandeld bij de identiteit van den Messias en Christus. Alleen dient nog besproken Jes. 6. Jesaja had een visioen, waarin hij de serafs zag zweven om den troon van God, zingende: Heilig, heilig, heilig. De vraag is nu, wien Jesaja daar zag; de heerlijkheid van Vader, Zoon en H. Geest -- dus ook

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

van den Messias — of van den Vader alleen? — Ons antwoord is: de כבוד, die de θεσα, die hem verscheen, was niet een heerlijkheid, die vreemd was aan den Christus; maar de God, die hem verscheen, was de Christus. Wij weten dit uit Joh. 12 : 38 en 41; Jesaja zeide die woorden (zegt Johannes), „toen hij Zijne d. i. Christus' heerlijkheid zag“.

En nu ten tweede de Apostelen.

1<sup>o</sup> Wat de verhouding van den Heer tot de Apostelen betreft, merkten wij reeds op, dat de Heer hun aanbidding niet afwees, maar uitlokte en aanvaardde.

Als men voor de Godheid van Christus b.v. Joh. 20 : 28 citeert, dan geeft dat op zich zelf niets. Om de kracht van 't bewijs te voelen, moet men in de zaak indringen. Jezus stond daar; de Apostel spreekt hem toe: „Mijn Heer en mijn God!“ Daaruit tloeit voor Christus, indien Hij n.l. geen God was geweest, de verplichting voort om hem te bestraffen, want het zich te laten aanleunen, was mede-schuldig worden aan Thomas' zonde. Immers er staat geschreven: Gij zult geen andere goden dienen in mijne plaats! — Als Satan zegt: aanbid mij — antwoordt Jezus: Men zal God alleen aanbidden! Waar Jezus Satan aldus terugwijst, was het zijn plicht met Thomas 't zelfde te doen — tenzij Hij die hulde kon en mocht aannemen.

Meer nog: Jezus zelf lokte de aanbidding der Apostelen uit, door hen te vragen: wie zeggen de menschen en wie zegt gij, dat ik ben? En als Petrus dan antwoordt: „Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods“ (in welke woorden de belijdenis van zijn God-zijn lag opgesloten, gelijk wij vroeger zagen), dan zegt Jezus: „vleesch en bloed hebben u dat niet geopenbaard, maar mijn Vader, die in de hemelen is.“

Zulke momenten spreken veel sterker dan andere bewijzen voor Christus' God-zijn, want bij die andere is de uitspraak mechanisch en abrupt.

Zie voorts Acta 7 : 59 in verband met Luc. 23 : 46. Jezus heeft aan 't kruis uitgeroepen: „Vader, in Uwe handen bevel Ik mijnen geest“. Deze uitroep nu was ontleend aan Ps. 31 : 6 en daar slaat het op den Drieënen God. Hetzelfde nu zegt Stephanus tot Jezus in Act. 7 : 59.

2<sup>o</sup> En nu omgekeerd de verhouding van de Apostelen tot Jezus? Hierbij moet men zich niet beroepen alleen op Joh. 12 : 38 en zeggen: hier leert Johannes Christus' goddelijke natuur; neen alles in de Schrift is leven en bezieling; zoo mechanisch mag men niet te werk gaan. Wij moeten vragen: welke is de indruk, die de geheele Apostolische werkzaamheid maakt?

Als de Apostelen de wereld ingaan, is dit van 't begin tot het einde het bezielende, dat zij diep doordrongen zijn van die éne, rolle, heerlijke overtuiging, dat Jezus hun Heer en God is, voor Wien heel de wereld zich moet buigen. Hun gansche geschiedenis, hun getuigen, alles is onverklaarbaar, zoo men dit maar eren in twijfel trekt. Niet hier en daar een tekst, maar geheel hun optreden getuigt dit. De Apostelen zeggen niet: Allah is groot en Jezus is zijn profet, die Hem ons verkondigd heeft — maar Jezus is God. De Mahome-



*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

danen, met al hun hoogachting voor Mahomed, hebben nooit uitgeroepen: Mahomed is God. Daarom is het zoo onzinnig, om beide met elkaar te vergelijken; de Christus-vereering op gelijke wijze te willen verklaren als de liefde voor Mahomed is dwaas. Leg Islam en Evangelie naast elkaar, dan ziet men twee totaal differente zaken. Eenzijdigs Mahomed, die altijd wees op een transcendenten, petrefacten God; anderzijds het Evangelie met zijn terenden alles bezieldenden God, in Christus ons geopenbaard. Christendom en Mahomedanisme zijn niet twee gelijksoortige verschijnselen; het zijn tegenhangers op schier elk gebied.

Zie slechts de Handelingen der Apostelen; als Petrus optreedt op het Pinksterfeest, blijkt, dat wij in Jezus niet te doen hebben met een menschlijk wezen, maar met God zelf. Eren duidelijk spreekt Act. 3 : 16; een mensch kan uit den hemel niet werken op aarde (wel volgens Rome; cf. de heiligen-aanbedding). Waar de Apostelen dus zeggen: De Heer uit den hemel deed dit wonder, daar schrijven zij aan Jezus goddelijke mogendheid toe. Zie voorts Act. 4 : 10, 12; 7 : 60 etc.

3<sup>o</sup> Let ook op hun citaten uit het O. T. De Apostelen citeren en passen op den Heere Jezus toe alle plaatsen uit het O. T., waar de Godheid van den Messias wordt geleerd in de duidelijkste bewoordingen; cf. prae aliis Hebr. 1.

4<sup>o</sup> Let behalve op hun optreden en citeren van het O. T. eindelijk ook op hun eigen uitspraken; die zijn:

van Johannes: Joh. 1 : 1; 1 Joh. 1 : 1; 1 Joh. 5 : 20.

van Paulus: Phil. 2 : 6; Rom. 9 : 5; Col. 1 : 15; Hebr. 1 : 2, 3; Eph. 3 : 9; Act. 20 : 28.

van Petrus: I Petri 1 : 8, 11, 20 etc.

*Exegese van Phil. 2 : 6.*

Om deze plaats te kunnen verstaan, moet men eerst vers 1--5 lezen; door het voorafgaande toch wordt de exegese van dezen tekst beheerscht. Wat staat nu in het voorafgaande? „Hetzelfde geboren zij in u, hebben in Christus Jezus was<sup>n</sup>, n.l. wees niet hoogmoedig, maar nederig; acht een ander meer dan u zelf; per aspera ad astra!

Wat is nu de μορφῆ ὁμοίῳ?

Μορφῆ is nooit wezen, maar vorm, forma; daarom is het bij ons vertaald door „gestalte<sup>n</sup>“. Omtrent dit μορφῆ bestaan drie opiniën:

1<sup>o</sup> sommige exegeten meenen, dat μορφῆ eigh. beteekent wezen; aldus verkeerdelijk Chrysostomus en Athanasius tegenover Arius in hun Christologischen strijd.

2<sup>o</sup> andere exegeten zeggen: bij μορφῆ heeft men alleen te denken aan de uitwendige glorie, den vorm zonder het wezen.

3<sup>o</sup> nog anderen leeren, dat onder μορφῆ verstaan moet worden de vorm als uiting van 't wezen.

Om μορφῆ te verstaan, moeten wij eerst vragen, wie met „οὐς<sup>n</sup>“ bedoeld is: Christus incarnatus of Filius Dei ante incarnationem?

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Het kan niet anders zijn dan Filius Dei: dat blijkt uit ἐξέρωσε, want de Filius incarnatus is reeds onledig en kan zich dus niet meer ontleedigen.

Is echter ο; de Filius Dei ante incarnationem, dan is ἡ ἐρ ποσῆ Θεοῦ<sup>u</sup> de beschrijving van den toestand, waarin Christus verkeerde vóór de vleeschwording. Vóór de vleeschwording kan er echter geen ποσῆ van Christus bestaan, of er moet een wezen achter liggen, dat den vorm teweebracht.

Er is n.l. een abstracte vorm en een levende vorm aan het lichaam. Als ik een blad neem en uatrek, dan isoleer ik den vorm van het wezen. Geabstraheerde vormen bestaan derhalve nooit, dan wanneer zij door menschen gemaakt zijn. Een cirkel, punt, lijn bestaan niet dan aan een voorwerp; hoeken, lijnen etc. in een boek zijn door menschen geabstraheerd.

Hier echter heb ik een ἐπαρχωρ ἐρ ποσῆ, een existentie: dus kan ποσῆ hier niet geabstraheerd zijn, maar is zij de vorm aan het wezen; de substantiële vorm.

ἡ<sup>c</sup> Ο; ἐπαρχωρ ἐρ ποσῆ Θεοῦ<sup>u</sup> kan derhalve wel aangehaald als een bewijspplaats voor de eensvezendheid van Christus met den Vader, mits men bedenke, dat de essentia hier slechts in zoorerre uitkomt, als zij aan de ποσῆ verbonden is, terwijl alleen de ποσῆ genoemd wordt.

Waarom is hier dan niet de ορσία genoemd? Was het Paulus' bedoeling geweest, hier te handelen over het wezen, dat Christus niet kon afleggen, dan hadde er ορσία gestaan; maar nu Paulus' doel geweest is, te spreken over datgene wat Christus afleggen kon, moest er wel ποσῆ staan. De ποσῆ kan wisselen en afgelegd. De ορσία blijft. Waar nu gehandeld wordt van hetgeen Christus kon zerōōr, moest er dus wel sprake zijn van zijne ποσῆ.

Τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ ziet niet op het ἐπαρχωρ, het existere, maar op het εἶναι, het esse.

ἴσα, de adverb. constr. van ἴδι, ἴσος, is bijna gelijk met ἴσως, maar ἴσως ziet meer op de modaliteit, ἴσα meer op de ορσία.

Τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ is dus hetzelfde als ἐπαρχωρ ἐρ ποσῆ Θεοῦ, maar ziet niet op de verschijning, maar op het daarachter liggende wezen.

Ὁυχ ἀπραχμὸν ἡγίσατο.

Waar ἀπραξω en ἀπραχμος woorden zijn, die in alle dialecten éénzelfde zaak beteekenen, kan hierover geen verschil bestaan. Ἀπραξω is ὁf nemen wat men niet heeft,

ὁf met geweld nemen wat men niet heeft.

Het begrip van onrechtmatig nemen is er niet mee verbonden: rooven is bij ons steeds met onrecht gepaard, maar dat ligt niet in ἀπραξω. Als ik een portefeuille heb en een arme man steelt die en ik pak haar zelf met geweld weer terug, dan is dat niet rooven, want de portefeuille hoort aan mij, maar het is ἀπραξω; mijn plicht was de Overheid om recht te vragen: ik had het niet zelf met geweld moeten nemen.

Dat grondbegrip moet hier op den voorgrond geschoven.

Wij moeten geen onzin aan Paulus toeschrijven, als wilde hij zeggen: Christus

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

meende zijn God-zijn niet te moeten rooven. Neen, de beteekenis van ἀρπαζειν is hier „nemen door misbruik van geweld“ en Paulus wil hier zeggen: „Christus heeft zijn God-zijn niet geacht als iets, dat Hij begeerde te nemen door zijn macht.“

Ἀρπαγμος is niet „roof“ of „geroofde“; roof in den zin van „de genomen zaak“ is ἀρπαγμα of ἀρπαγη. Ἀρπαγμος is de actie; het komt nog slechts op één plaats bij Plato voor en laat ook daar geen andere vertaling toe dan: rooven.

Zoo krijgen wij dus deze uitlegging: Christus heeft niet gemend, dat het ἴσα εἶναι τῷ Θεῷ een Hem toekomende eigenschap was, die Hem deed worden een nemer met geweld.

Neemt de eerste verzoeking. Christus kon uit steenen brooden maken; Hij kon ἀρπαζειν, maar hij deed het niet. Hij wilde niet door machtsbetoon komen waartoe Hij wilde opklimmen, maar door onderwerping.

Andere uitleggingen van deze plaats kunnen niet opgaan, omdat men niet kan nemen, wat men al heeft; een koning kan niet nemen, wat hem koning maakt; iemand, die een zak met geld onder zijn arm heeft, kan dien niet nemen. Waar er voorafgaat: „in de gestaltenisse Gods zijnde“, m. a. w. hij heeft het, kan men niet het volgende vertalen: Hij heeft het geen roof geacht dit te nemen. Die vertaling is alleen denkbaar bij hen, die σοφία in abstracten zin nemen.

Neemt men echter σοφία als uiting van het wezen, dan is er geen andere verklaring van dit vers mogelijk dan: Hij, die de heerlijkheid Gods deelachtig was en over de goddelijke Almacht beschikte, heeft niet geoordeeld, dat Hij die Almacht mocht gebruiken om te nemen met geweld wat Hij zocht en najoeg.

Nu eerst zullen wij de fijne modaliteit ratten van „het εἶναι ἴσα τῷ Θεῷ“: d. w. z. het betoonen van 't aan God gelijk zijn. Die sterk is onder menschen kan dit toonen door te worstelen en te vechten; dan komt het uit, anders niet; ik kan dan wel zeggen, dat ik sterk ben, maar men merkt het niet.

Is er nu één, die in zich bezit de sterkte, het Alvermogen Gods, dan moet dat ook openbaar worden. Hoe wordt dat openbaar? Niet, zegt de Apostel, als onder menschen; die onder menschen zijn sterkte toonen wil, gebruikt geweld. Maar zoo heeft Christus niet gedaan: Hij heeft niet geoordeeld, dat Hij geweld moest gebruiken om zijn gelijk-zijn aan God te toonen. Zoo staat ἀρπαγμος hier dus in de eigl. beteekenis van „met geweld nemen wat iemand toekomt“.

Ἠρψατο als Aor. toont, dat er een bepaald moment geweest is, waarop deze overteging in Christus plaats greep. De Aoristus drukt wel uit, dat de actie een voortdurende is, maar toch ook dat er één punt is, waarop die actie begon. Zoo wijst ἠρψατο terug op den Raad Gods, waarin de Zoon de taak op zich nam, om de uitverkorenen Gods te gaan redden; waarin Hem voorgesteld is te worden ἡ ζωὴ αἰώνιου καὶ ἐκκλησίας; en dat Hij toen bestolen heeft zich daarheen uit te strekken met zijn Godheid, maar zóó, dat Hij het vermogen van zijn Godheid niet toonde in 't gebruiken van geweld.

Wat heeft Hij dan wel geoordeeld? Dat zegt vers 7: Ἀλλὰ εαυτὸν ἐξέρωσε,

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

μορφή δοῦλον λαῶν, ἐν ομοιωματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχηματι ἐβρεθείς  
ὡς ἀνθρώπος, ἐταπεινώσας ἑαυτόν. De indruk valt hier niet op ἐβρέθησθε, maar  
op ἑαυτὸν, dat hier tegenover ἄλλων staat; die niet geweld neemt, schuult een  
ander uit; dat oordeelde Christus niet te moeten doen; Hij maakte zich zelf  
zwaarder en zwaarder en niet een ander. Daarom staat er ook in 't begin ἀλλὰ;  
een tegenstelling; ἑαυτὸν zwaarder staat tegenover ἄλλων ἀπ'αὐτῶν.

Wid had Christus, waardoor Hij zich zelf zwaarder kon maken? Wat kon Hij  
afleggen? Dat blijkt uit 't volgende. Κεῖνος maakte Hij zich door de μορφή  
δοῦλον aan te nemen. Zal dit een ledig maken zijn, dan moet er aan voor-  
afgaan een ontloven van een andere μορφή. En zoo is het ook; Hij legde de  
μορφή τοῦ Θεοῦ af. Niet de οὐσία Θεοῦ, zooals de Ethischen beweren: niemand  
kan zijn wezen afleggen, dus nog veel minder de οὐσία τῶν οὐσιῶν. Het κείριον  
kan alleen bestaan in het afleggen van de μορφή.

Hoe kon Christus nu in de μορφή δοῦλον ingaan?

Alle redelijk schepsel staat tegenover God als δοῦλος; ook alle engelen. Δοῦλος  
duidt dus niet aan de vernedering, maar het staan tegenover God. Θεός als  
Souverein genomen, heeft als tegenstelling δοῦλος. Δοῦλος ziet dus niet op de  
vernedering van Christus tijdens zijne omwandeling op aarde, maar op zijn  
vleeschwording. Μορφή Θεοῦ is de Souvereiniteit; die legde Hij af en nam  
aan de onderdaansgestelde (μορφή δοῦλον).

Dat dit zoo moet verklaard worden, blijkt uit de volgende woorden; want  
hierin is geen sprake van lijden of ellende. Denkt u Christus buiten alle zonden  
om mensch geworden, dan zou dit toch zoo zijn. Ook van Adam vóór den val  
geteld, dat hij was ἐν μορφῇ δοῦλον; daarom heet Christus ook de tweede Adam.

ἢ Ἐν ομοιωματι ἀνθρώπων ἢ wil niet zeggen: Hij werd mensch en hield op God  
te zijn; Hij verloor de οὐσία Θεοῦ niet en verwisselde die niet met de οὐσία  
ἀνθρώπων; maar Hij legde alleen de μορφή Θεοῦ af en nu, in de οὐσία Θεοῦ  
blijvende, nam Hij de μορφή ἀνθρώπου aan.

ἢ Καὶ σχηματι ἐβρεθείς ὡς ἀνθρώπος ἢ. Wat is σχῆμα? Een schets, kader,  
onttrek; datgene, waarinne wij uitwendig een zaak aanraken; σχῆμα is datgene,  
waarin iets zich uitwendig openbaart.

Σχῆμα is dus een terugslag op οὐχ ἀπαρχμὸς ἡγήσατο. Evenals een sterk  
man, die niets doet, houdt Christus zich in, laat niets van zijne macht merken;  
zijn σχῆμα is als van een mensch.

Maar dat niet alleen, Christus gaat nog verder. ἢ ἐταπεινώσας ἑαυτόν. ἢ

Een mensch doet een van tweeën: of zich zelf of anderen verheffen; of  
andere menschen of zich zelf vernederen. Christus koos het laatste: ἐταπει-  
νώσας ἑαυτόν. En dit blijkt daaruit, dat Hij geweest is ἐπιχρῶς μέχρι θανάτου,  
θανάτου δὲ σταυροῦ.

En daarom, omdat Hij dezen weg koos en niet dien van den ἀπαρχμῶς, daar-  
om is Hij gekomen tot de ware ταπεινώσις. Nu komt het ἵσα εἶνα Θεῷ uit  
en blijkt de ware weg om daartoe te komen, n.l. niet anderz, maar eigen ταπει-  
νώσις ἐν κέρωσις.

*College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).*

Wie sterk is, is het te doen om naam te maken; daarloef gebruikt de geweldenaar ἀρπαγός. Nimrod was een geweldig jager en maakte zich een naam over de geheele aarde. Maar hier blijkt, dat Christus door zich te vernederen, een naam heeft verkregen ἐπὲρ παν̄ οὐρᾱς; en dat, terwijl de geachtenaar geweld gebruikt om een iaiër voor zich te doen buigen, Hij door den weg van vernedering verkregen heeft, dat ten laatste ἐν τῷ οὐρᾱσι Ἰησοῦ παν̄ γονυζέσῃ,.... καὶ πάσα γλῶσσα ἐξομολογῆσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Κύριος wil hier zeggen, dat Hij the spiritual champion of the whole world is. En terwijl nu alle championschap op aarde strekt tot eigen eere, is dit alleen εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς.

Nu voelen wij het verband met vs. 1—5: Εἴ τις οὖν παρακλήσῃ ἐν Χριστῷ, d.w.z. indien de persoon van Christus in zijne verschijning en werk u iets toeroept (παρακαλεῖν beteekent eijgl. toeroepen; gewoonl. tot lijders; eambiar de afgeleide beteekenis troosten), εἴ τις παραμύθιον ἀραγῆς, εἴ τις ζωωνία Πνεύματος, εἴ τις πλάγχθη καὶ οἰκτιρισαί, πληρωσάτέ μου τὴν χαρὴν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονητέ, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύνψυχοι, τὸ ἔν φρονούντες: μηδὲν κατ' ἐπιθεῖαν μηδὲ κατὰ κερδοξίαν (dat is de ἀρπαγή, het uitschudden van een ander) ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ηἰσώμενοι ἐπιτρέχοντες ἑαυτῶν. Μη τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σπουδάζετε, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι (zich zelf klein achten en anderen hoog achten, dat leert de Apostel hier uit Christus' voorbeeld).

Rom. 9 : 5 en I Tim. 3 : 16 zullen wij niet verder bespreken, want bij deze en andere teksten is de vraag alleen, of Θεὸς critisch geindiceerd is en of het op Christus slaat. Er was een tijd, waarop critiek en eegrese gepoogd hebben beide op al deze plaatsen te ontkennen, maar in de tegenwoordige periode heeft die strijd zijn beteekenis verloren. Hij hield dit alleen, zoolang men zeide in de Schrift te gelooven en toch Christus niet als God wilde erkennen. (De vraag, of men geloof aan de Godheid van Christus en aan de inspiratie der Schrift, is in den grond dezelfde. Toch waren er altoos wel enkele menschen, en dezulken zijn er vooral nu, die niet meer aan de Schrift, maar wel aan Christus' Godheid geloofden.) De meeste moderne theologen geren thans volmondig toe, dat die eegrese verkeerd was; dat Θεὸς wel critisch te rechtvaardigen valt en wel op Christus slaat, maar dit verandert aan hun overtuiging niets, want volgens hen is de Schrift niet Gods Woord.

5<sup>o</sup> Ook hiermede toonen de Apostelen, de Godheid van Christus als primum verum in hun gedachten te hebben gehad, dat zij het geloof tot den world van alle zaligheid maken en alle geloof concentreren in den naam van Jezus Christus. Waar zij alle heil laten wendelen om de spil van 't geloof, is dat niet het geloof in den Vader of den H. G., maar ter eerster instantie het geloof in Christus. Geloof nu kan uit ter aard alleen zich richten op God; anders is er geen πίστις εἰς. Daarom als er gezegd wordt: geloof in Christus Jezus; dan beteekent dit niet: geloof in Jezus als mensch — maar: geloof in de Drie-

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

eenheid; en tot de Drieënhed komt men door den Zoon, en tot den Zoon komt men weer door den voorhof der incarnatie. Het is daarom afgoderij, te bidden tot Christus en tot God als tot twee verschillende wezens. Uit het centrum mogen niet twee stralen divergeeren; er mag gern duiteit zijn in ons bidden. De religie moet altijd één punt hebben, n.l. God, waarop zij zich richt. Maar op dien lijn van het geloof zijn verschillende stadiën. Het geloof richt zich altijd eerst op de incarnatie; dan op den Christus, zoo op den tweeden persoon der Drieënhed en zoo in het eeuwige wezen zelf.

Na kan men op verschillende wijzen tot het eeuwige wezen komen, maar wie de volheid hebben wil, moet den toegang tot den vader in Christus zoeken.

De classieke plaats hiervoor is Gal. 2 : 16; daar wordt gezegd, dat er slechts één weg is ter zaligheid, n.l. de πίστις en deze altijd is εἰς Ἰησοῦν Χριστόν. En omdat πίστις zonde is, als zij zich niet richt op God, en de Apostel hier alle πίστις op Christus richt, daarom ligt in deze woorden tienmaal sterker de Godheid van Christus opgesloten dan op enkele plaatsen, waar Christus met name God genoemd wordt.

6<sup>o</sup> De Apostelen stellen Christus altijd voor als rechter, gelijk Hij ook zelf dit doet, cf. Rom. 14 : 10, II Cor. 5 : 10 etc.

7<sup>o</sup> De Apostelen getuigen, dat heel het verlossingswerk, heel het genadeverbond uitsluitend rust in de erkenning van 't goddelijk vermogen, waarmee Christus in het lijden zijne menscheid onderstunde, zoodat, wanneer wij maar een oogenblik zijn Godheid in twijfel trekken of meenen dat de ὁσία, de δόξα; τοῦ Θεοῦ Hem verlaten heeft, alles wegrukt en de Schrift heidensch of Mahomedansch wordt.

Wij, christenen, verschillen niet daarin van het Heidendom, dat wij wél weten dat God leeft en de zonde haat; dat wisten ook de heidenen; maar het verschil ligt alleen hierin, dat het Christendom het middel openbaart, waardoor de zondenaar verzoend wordt. Daar staat en valt dus de heele Kerk mee; est articulus stantis et cadentis Ecclesiae. En dat artikel nu wordt door de Apostelen gebaseerd op de Godheid van Christus, die waardij heeft gegeven aan zijn lijden en sterfen.

8<sup>o</sup> Eindeelijk merken wij op, dat de Apocalypse de kroon zet op het Apostolisch getuigenis, om ter wegneming van allen twijfel door Christus zelf te laten uitspreken, dat Hij de ὁσία Θεοῦ had. Jezus wordt genoemd:

- a. de Alpha en de Omega; de πρῶτος καὶ ἔσχατος,
- b. ο ἔχων τὰ κλεῖς τοῦ ἄδου καὶ τοῦ Θανάτου, wat alleen van God kan gezegd, want het scheepsel is aan den dood zelf onderworpen.
- c. ο ἔχων τὰ ἐπιτάγματα τῶν Θεοῦ, d. i. den Heiligen Geest in zijne uitstraling; dat drukt zijn God-zijn dus volkomen uit.
- d. zesmaal verklaart de Heere zelf: οἶδα πάντα τὰ ἔργα σου -- wat van een kerk door geen mensch kan gezegd.
- e. in de zeven brieven aan de gemeenten verklaart de Heere, dat Hij alles doet; Hij neemt den kandelaar weg en delgt uit uit het boek des levens; Hij stelt

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

tot een pilaar en geeft den witten keursteen: Hij geeft den nicuren naam en de kroon der overwinning. Alle werking uit den hemel op zijne Kerk gaat van Hem uit. Hij noemt zich zelf ὁ Ἀμύρ, ὁ Ἄγιος, ὁ Ἀληθινός en ἡ Ἀρχὴ τῆ; κτίσεως τοῦ Θεοῦ.

Terwijl, waar in den hemel alle schepselen met de martelaren en engelen neder-vallen voor den Drieënigen God, dezelfde onderlingen, martelaren en engelen evenzeer op hun knieën vallen voor het Lam en daarom dezelfde hulde toe-brengeu: de εὐλογία, κράτος, καὶ τιμὴ καὶ δόξα. Die woorden drukken de volheid uit der goddelijke hulde.

9<sup>o</sup> Terwijl ten slotte, waar de Apostelen de wereldkerk stichtten, al de Hei-denen en Mahomedanen, die haar zagen, als haar kenmerk opgaven: dat zij Christus aanbad.

Dit is het punt; juist over die aanbidding van Christus is in de Kerk alle strijd gevoerd. Sluipt er rationalistische twijfel in de gemeente ondrent de Godheid van Christus, dan versterft de Kerk onmiddellijk. Denkt slechts aan de Unitariërs in Engeland en Amerika. Terwijl als in zulk een kerk de Christus-aanbidding terugkeert, zij weer terstond begint te bloeien.

Dit over de divina natura van Christus. Laat ons thans nog kortelijks nagaan de pogingen, die er vroeger en nu zijn aangewend om aan dat God-zijn te tornen.

Wij zagen reeds, hoe Gnosticisme en Arianisme dit beproefden; later heeft men hetzelfde beproefd, maar op een geheel andere manier. Niet door tusschen κτίστη; en κτίσμα iets in te schuiven, maar door te tornen 't zij aan Gods, 't zij aan 's menschen wezen. Heeft men twee tegenover elkander staande subjecten te vereenigen, dan kan men er een overgangssubject tusschenin schuiven of men kan het wezen van een van beide vernietigen. Het probleem is: het God-zijn en mensch-zijn te verzoenen; blijven beide, dan blijft ook de moedelijkheid; maar vervalt het God- of mensch-zijn, dan is de vereeniging mogelijk.

Ook deze poging is door de kettlers gewaagd. Hoe?

1<sup>o</sup> Door te tornen aan het karakter van den mensch; men schilferde van den mensch iets af en dan was vereeniging mogelijk. Twee pogingen zijn daartoe aangewend, het Docetisme en Apollinarisme. Bij hen hebben wij niet geen eigenlijken mensch-Christus te doen. Bij het Docetisme niet, omdat het de waerachtigheid der verschijning opheft; bij het Apollinarisme niet, omdat het als anima God neemt. Bij het Docetisme is Christus een schijnmensch, bij het Apollinarisme een verminkt mensch. Bij het subjectlooze kan het subject God komen. Het is niet meer God, die de menschelijke natuur, maar die een schijngeadaante des menschen aanneemt.

2<sup>o</sup> Door te tornen aan het wezen Gods. Dit geschiedde op tweeërlei manier. Ten eerste door de divina natura Christi te verstaan als diviniteit, niet als deïteit (wat zeggen wil dat men, in plaats van met het wezen Gods, alleen

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

reken met de qualiteiten Gods en wel met de mededeelbare): dit loopt wegens de schepping van den mensch naar het beeld Gods op niets anders uit, dan dat in Christus het beeld Gods tot volmaakt zinnere openbaring kwam (zoo is de schijn bevaard, maar ook niets dan de schijn). Ten tweede maakte men (gelijk nu de Ethischen en Ritschl) het wezen Gods vloebaar, vloftend, wordend; de pantheïstische trek sluipt binnen en ten gevolge van de pantheïstische beweging, die men in het wezen Gods inbrengt, heft men de grenslijn tusschen Schepper en schepsel op. Men laat God overvloeien in de bedding van het menschelijk leven en de bedding van het menschelijk leven nitzetten naar de eerevredigheid van het leven Gods. Dit geschiedt met onderscheidene trappen. Bij den een grof; zoodat men op darwinistische wijze van den worm tot Christus en zoo tot het wezen Gods opklimt. Dan krijgt men het Monisme. Maar in den regel gebeurt het niet in die ruwe brute vormen. Doch hoe ook gepolijst en verfijnd, steeds komt het neer op opheffing van de absolute grenslijn tusschen Schepper en schepsel. Dat is de zonde van onze eeuw; de zonde van Schleiermacher en al zijne bijscholen. Dan is het met de Christelijke religie gedaan en moet men tot het Boeddhisme met zijn zichtsverhuizing komen; dat is de noodzakelijke consequentie, als men eenmaal dit pad opgaat.

Resummeerende komen wij dus tot de volgende conclusies:

1<sup>o</sup> de goddelijke natuur staat tegenover de menschelijke natuur volgens de Schrift zóó, dat in beide twee momenten gegeven zijn, die door een absolute grenslijn gescheiden zijn.

2<sup>o</sup> dat die twee in Christus in één persoon vereenigd optreden, is het eeuwige mysterie.

Maar dit kan de mensch niet dulden; hij wil dat mysterie doorgronden, al kan hij het niet. Hij gaat er nu aan tornen en in dat tornen vergrijpt hij zich aan een der beide factoren.

Het scherpst staan tegenover elkaar Ebionitisme en Patropassionisme. De Ebioniet raaf de menschelijke natuur van Christus zoo grof mogelijk op; Hij was een laag mensch; van iets hoogers is bij Hem geen sprake; dus zoo enghartig mogelijk. De Patropassiaan laat den Vader, die de bron is van alle leven, aan het kruis hangen. Het Ebionitisme schraapt God; het Patropassionisme den mensch. Dat is dus geen oplossing, maar een wegschrappen, een negeren van een der beide termen. Dit zijn dan ook slechts de eerste pogingen.

Toen men roedde, dat te zeggen: nil nisi creator of nil nisi creatura te grof was, begon men iets in te schikken; vandaar het Gnosticisme en Arianisme; het half en half maken; zooals alle letterij tot nu toe poogt.

Maar al dat pogen is te vergeefs. Zij laten allen de zaak onbevredigd. De eenige oplossing ligt in de Triniteit.

De oplossing kon niet in den mensch liggen, want de mensch is gepraedisti-



**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

neerd; in den mensch kon men dus nooit een verklaring vinden van den goddelijken factor; wel omgekeerd. Ook kon men de oplossing niet zoeken door iets van God te laten vallen of af te nemen.

Daarom leidde de Christologie er toe, dat men niet trachtte het mysterie te verklaren, maar de oplossing alleen te zoeken in het Goddelijk wezen, en dat niet beperkt, maar in zijn volle ontplooiing van Vader, Zoon en H. Geest.

---



C O R R I G E N D A.

---

<i>Pag. 9, r. 13 v. o. dezelfde,</i>	<i>lees: denzelfden.</i>
<i>„ 13, r. 20 v. o. voor τι,</i>	<i>„ μ voor τι.</i>
<i>„ 34, r. 10 v. o. wanneer,</i>	<i>„ wanneer gij.</i>
<i>„ 71, r. 4 v. o. gleed,</i>	<i>„ trad.</i>
<i>„ 84, r. 4 v. o. de menschelijke,</i>	<i>„ den menschelijken.</i>
<i>„ 95, r. 11 v. b. de gansche,</i>	<i>„ den ganschen.</i>
<i>„ 102, r. 9 v. o. den Dooperschen</i>	<i>„ de Doopersche.</i>
<i>„ 127, r. 2 v. b. de</i>	<i>„ des.</i>

---



L O C U S

DE

F O E D E R E.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

---

NIET IN DEN HANDEL.

*Exemplaar N<sup>o</sup>. 195 afgegeven aan den Heer*

*Prof. B. Warfield*



L O C U S

DE

F O E D E R E.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

---

NIET IN DEN HANDEL.

---

*Exemplaar N<sup>o</sup>.*

*afgegeven aan den Heer*





## LOCUS DE FOEDERE.

---

### § 1. *Foederis idea.*

Het denkbeeld van verbondssluiting duidt in den meest praegnanten zin eene verbintenis aan tusschen twee of meer personen, gezinnen, stammen of rijken, met het doel om zich met vereende kracht *tegen eenen derde*, van wiens kant gevaar dreigt of kan dreigen, te beveiligen. Het begrip „verbond” valt onder het genus „verbintenis”, maar is onder dit genus een species, en het specifieke karakter ervan ligt in het zich verbinden tot afwering van onheil. Het gevaar, waartegen zulk een verbond gesloten wordt, is gemeenlijk niet van partieelen maar van generalen aard. Personen, stammen, steden of staten, die onderling een verbond aangaan tot zelfverweer tegenover andere personen, steden of staten, doen dit in het bewustzijn, dat hun existentie op het spel staat; of, zoo al niet hun existentie, dan toch hun machtspositie, hun eer en hun toekomst. In den dreigenden strijd of oorlog overwonnen, zijn zij weg.

Hieruit nu volgt, dat zulk een verbond over en weer insluit de aanwending van alle aan de verbindende partijen ten dienste staande middelen, en tevens dat zijn natuurlijke duur gelijk is aan den duur van het gevaar, waartegen men zich verbindt. Voor het behoud van leven, existentie, eer en toekomst moet *alles* op het spel worden gezet; en ligt de oorzaak der verbondssluiting in het gevaar, dan kan eerst door het „cessante causa” de „effectus” een einde nemen.

Een verbintenis in het gemeen genomen doelt op één enkel bepaald belang, heeft betrekking op één enkele zijde van het leven en legt geen verder beslag dan op hetgeen hiermede in rechtstreeksch verband staat. Vandaar dat men alleen bij het huwelijk zoowel van huwelijksverbintenis als van echtverbond spreekt (Mal. 2 : 14); van verbintenis, omdat het alleen op de huiselijke zijde des levens doelt, maar ook van verbond, omdat het doorgaat tot den dood.

Het begrip van bond, vroeger weinig, thans veel gebezigd, mag evenmin met het begrip van *verbond* op één lijn worden gesteld. Reeds

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hierom niet. wijl „bond” minder de bestaande verbintenis dan de organisatie zelve aanduidt. Maar toch wordt dit woord „bond” in onderscheiding van „vereeniging”, „corps” of „genootschap” meest dan gebezigd, als velen, die eenzelfde belang tegen een anderen stand of klasse te verdedigen hebben, zich daartoe aaneensluiten. Het begrip van over en weer met geheel zijn bestaan en macht instaan tegenover een gemeenschappelijken vijand of een gemeenschappelijk gevaar. leeft thans in Europa nog alleen voort op het gebied van het volkerenrecht. en de alliantien, ook nu weer tusschen onderscheidene groote mogendheden gesloten, dragen nog geheel het aloude verbondskarakter.

Uit het private leven daarentegen is thans het begrip van verbond bijna geheel verdwenen, omdat private personen onder de hoogere bescherming van justitie en politie, van wet en recht staan. En het is juist het ontbreken van zulk een hoogere macht op internationaal gebied, die in de onderlinge verhouding der mogendheden tot zelfbescherming door het sluiten van verbonden of het aangaan van alliantien noodzaakt. In vroegeren tijd daarentegen, toen ook in het private leven een ieder zich zelf had te beschermen, en nu nog in Azië en Afrika in landen en bij nomadische stammen. die geen doeltreffende justitie en politie bezitten, werden en worden nog zulke verbonden tusschen personen, stammen en staten gesloten. Uit dit gebruik is ook oudtijds de naam van het vriendschapsverbond opgekomen. Onder ons echter wordt dit thans nog wel in overdrachtelijken zin en bij dichters, maar niet meer in eigenlijken zin gebezigd. Oudtijds daarentegen sloten ook vrienden onder elkander een verbond in engeren zin, opdat de een met zijn zwaard voor het leven van den ander zou instaan.

Overmits nu het begrip „verbond” op de verhouding tusschen God en mensch is toegepast niet nu pas, maar in tijden, toen verbondssluiting algemeen verstaan werd van een zich verbinden tegen een derde gevaarlijke macht, mag zoomin bij het Werkverbond als bij het Genadeverbond deze qualiteit van tegen een derde macht gesloten te zijn uit het oog worden verloren. Ook de verbondssluiting van God met den mensch onderstelt als achtergrond het bestaan en de werking van een derde macht. die zoowel God in Zijn eere als den mensch in zijn positie en toekomst bedreigt. en waartegen alsnu God en mensch zich bondgenootschappelijk aaneensluiten. Die derde macht is, concreet genomen. Satan. en in het gemeen het ongoddelijke. waarin het goddelijke. dat oorspronkelijk in het creatuur was gelegd. kan omslaan. Het verbond Gods moge daarom ook het physische insluiten. toch behoort het.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

krachtens zijn aard, niet op het physische, maar op het ethische terrein thuis. Alle creatuurlijk ethisch leven onderstelt de mogelijkheid van omslaan uit goed in kwaad en vice versa. Bestond nu dit ethische leven atomistisch, zoo kon er van verbondssluiting met het menschelijk geslacht geen sprake zijn. Maar dit is niet zoo. Alle ethisch leven in het geschapene hangt organisch saam, en stempelt zoo ook ons geslacht tot één organisch geheel. Vandaar dat ook het kwaad, of het ongoddelijke en satanische, niet incidenteel en atomistisch bestaat, maar optreedt als één samenhangende macht, en het is nu tegenover die macht, dat zoowel het Werkverbond als het Genadeverbond optreedt, om het organisch-ethische leven te verweren en te beveiligen. Uit dien hoofde komt het verbond niet eerst op als dit kwaad zich reeds geopenbaard heeft, maar wordt het reeds geëischt tegen de mogelijkheid van het opkomen van de macht van het kwaad, die in het ethische leven als zoodanig vanzelf besloten ligt. Dientengevolge is dan ook het verbond tusschen God en mensch niet iets incidenteels, dat er ook niet kon zijn, maar absoluut en met de verschijning van het ethische leven als zoodanig vanzelf gegeven, overmits dit in alle creatuur eo ipso de mogelijkheid van zijn tegendeel stelt.

---

1. De hoofdgedachte van deze paragraaf strekt om te voorkomen, dat we langer in het verbond een vorm zien, en om tot het inzicht te brengen, dat we daarin te zien hebben een realiteit. Dat reële kan daaruit worden afgeleid, dat een der vaste kenmerken van een verbond is: het zich verbinden met een andere macht tegen een derde. Aanstonds de zaak op schriftuurlijk terrein brengende, begeven we ons nog niet in het begrip **כְּרִית**, maar lezen we Genesis 2 : 15 „Zoo nam de Heere God den mensch, en zette hem in den hof van Eden, om dien te bouwen en dien te bewaren.” Men verstaat deze woorden in 't gemeen zóó, dat hier aan den eersten mensch de opdracht zou zijn gegeven om landbouw uit te oefenen en voorts den hof te verzorgen en op te passen. We meenen echter te moeten betwijfelen, of met **לְעֹבְדָהּ** wel op het uitoefenen van den landbouw bedoeld wordt. Na den val werd dit den mensch zeer zeker opgelegd in de woorden: „In het zweet uws aanschijns zult gij uw brood eten.” Vóór den val echter had hij al de boomen des hofs om vrijelijk daarvan te eten. Daarmee wordt ons dus veeleer de voorstelling gegeven, dat de hof van Eden zóó overvloedigen voorraad opleverde van boomen, aardbeziën, meloenen, komkommers, enz. dat het genoeg was om in

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

's menschen behoefte te voorzien. Evenzoo leert de Schrift ons, dat in de toekomstige heerlijkheid aan de beide zijden van de rivier des levens de boom des levens zal staan, gevende twaalf vruchten van maand tot maand. Zoo schijnt het dus eerder, dat de aarde vóór den val uit zich zelf het voedsel voor den mensch produceerde, en dat eerst na den val de landbouw den mensch als een straf opgelegd is.

Wat hebben we dan wel te verstaan onder לְעֵבֶרָה? 't Is het werk doen van een עֵבֶר. Nu beteekent עֵבֶר volstrekt niet uitsluitend: een boerenknecht, maar ook: iemand die voor zijn heer heeft te strijden. Hier wil het dan zeggen: den hof verdedigen tegen een vijandige macht.

De zaak wordt zelfs uitgemaakt door wat daarna volgt: לְשֹׁמְרָה. Geen menschelijke taal nu laat voor dit woord een ander begrip toe, dan: bewaken, bewaren tegen eenig gevaar van vijandige zij. שֹׁמֵר beteekent in zijn grondbeduidenis: iets ergens insteken. Vandaar heeft het verder de beteekenis van: prikkelen. Dit werd ook overgebracht op wat men ruikt of eet: welriekende kruiden, met specerijen voorziene spijzen. Zoo kwam het tot de beteekenis van: erregt sein, vif zijn. In 't Syrisch is van ditzelfde woord de naam afgeleid voor een hagedis, wat weer op dezelfde beteekenis: vif wijst. In 't Latijn hangen de begrippen van vigere en vigilare samen. Van dat vif zijn is gekomen het: op z'n qui vive zijn. In een goed wachter wordt vereischt, dat hij vif is, zich niet laat verrassen. Men moet hier niet denken aan een paar oude, sufflige huisbewaarders, maar aan een schildwacht.

De mensch moest dus den hof bewaken en bewaren tegen vijandelijken inval.

שֹׁמֵר wordt naderhand ook wel gebruikt waar nu niet juist van vijanden sprake is, evenals ook ons woord: bewaren, maar dan is het toch altijd nog met de idee, dat het rustige bezit en genot van wat in bewaring is bedreigd wordt. Ook wordt שֹׁמֵר gebruikt van den herder, die de kudde bewaakt tegen den op roof loerenden wolf.

Toch wijzen we nog liever op Jeremia 4: 17. „Als de wachters der velden zijn zij rondom tegen haar.” De שֹׁמְרֵי הַשָּׂדֵה, de wachters der velden waren degenen, die als de oogst was gekomen, de velden moesten bewaren tegen de vossen en het everzwijn, opdat die den oogst niet vernielden.

Voorts lezen we Genesis 3: 24. „En Hij dreef den mensch uit; en stelde Cherubim tegen het oosten des hofs van Eden, en een vlammig lemmer eens zwaards, dat zich omkeerde, om te bewaren den weg van den boom des levens,” d. w. z. om te שֹׁמֵר den weg, die uitliep op den boom des levens; om af te sluiten den toegang tot dien weg. Dus: de mensch werd evenzoo geplaatst als wachter in den hof van Eden, om daar wakersdienst te verrichten.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Over verbondssluiting van Gods zij is in de Schrift verder sprake in Genesis 6 en 9, bij den Zondvloed. Dat is het Natuurverbond met Noach en zijn zonen. Waarom nu sluit God dat verbond? Ook weer tegen een macht; n.l. tegen de macht van den vloed, die alles had verdorven. Dat dit het denkbeeld is, blijkt uit de toevoeging, dat zaaiing en oogst voortaan niet meer zullen ophouden. Ze waren opgehouden door den vloed. Nu geeft God echter aan den mensch de verzekering, dat Hij zal maken, zal waken, dat dit niet weer zal geschieden.

In Exodus 34 : 10 en 11 sluit God Zijn verbond met Israël. Ook daar weer ligt in het gevaar de aanleiding hiertoe.

In Genesis 17 : 8 zegt de Heere tot Abraham: „Ik zal u, en uw zaad na u, het land uwer vreemdelingschappen geven, het geheele land Kanaän, tot eeuwige bezitting; en Ik zal hun tot een God zijn.” Ook hier weer staat tegenover die vijandige volken het optreden des Heeren.

Zoo ook Exodus 2 : 24. „En God hoorde hun gekerm, en God gedacht aan Zijn verbond met Abraham, met Izak, en met Jakob.” God had een verbond gemaakt met Abraham, Izak en Jakob, en nu het volk in gevaar verkeert, gedenkt Hij aan dat eenmaal gesloten verbond.

Op nog veel meer Schriftuurplaatsen kan gewezen, maar de genoemde zijn reeds genoegzaam om te doen gevoelen, dat de idee van een verbond, als tusschen twee tegen derden gesloten, niet een nieuwe vinding van ons is, maar in de Schrift zelve aangegeven wordt.

De Heilige Schrift onderscheidt verder *verbond* en *verbintenis*. *Verbond* noemt de Schrift כְּרִית. *Verbintenis* daarentegen wordt aangeduid met אָסַר en קִיַּיֵּר. Dat woord „verbintenis” wordt in de H. Schrift nooit gebezigd waar wij *verbond* zouden zetten, b.v. 1 Kon. 15 : 27 en evenzoo 2 Sam. 15 : 12. Daar is het een verbintenis ad hoc, voor éen bepaald doel. Vergelijk ook Jesaja 8 : 12. 't Ware op zichzelf natuurlijk mogelijk geweest, dat dit onderscheid tusschen *verbintenis* als *genus* en *verbond* als *species* niet voorkwam.

Na dit op den voorgrond te hebben gesteld, bespreken we nu eerst de hoofdzaak, die 't hier geldt.

De verbondsleer is eerst door de Gereformeerde theologie tot haar recht gekomen. Bij de Patres, de Roomschen, de Socinianen, de Lutherschen en de Arminianen komt het woord ook wel voor, maar alleen gelegentlich. Zoo nu en dan is er sprake van. Maar in geen dezer theologieën komt de verbondsleer voor als een integreerend deel van het samenstel der waarheid, als een schakel in de keten der Openbaring.

Ook de Doopsgezinden, de vroegere Anabaptisten en tegenwoordige Baptisten,

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kennen het verbond in dien zin niet. Ze rekenen er niet mee. Vandaar dat men herhaaldelijk in geschriften van niet-Gereformeerde zijde de voorstelling vindt, alsof die verbondsleer eerst door Coccejus tot ontwikkeling is gekomen, toen hij in zijn foederaal-theologie 't begrip van het verbond op den voorgrond schoof. Zij die dat doen bedoelen hiermee echter niet, dat het voor Coccejus een integreerend deel van de belijdenis der waarheid is geworden, maar dat Coccejus in deze foederaal-theologie een niet onaardigen vorm heeft gebezigd, om de verhouding tusschen God en den mensch voor te stellen. Dat begrip van *verbond* heeft, zoo meent men dan, destijds goeden dienst gedaan, maar tegenwoordig kan men het zonder schade overboord werpen, nu men geleerd heeft in philosophische terminologie te spreken van woorden als *gemeenschap*; wat men dan nog veel juister acht.

Toen dan ook hier te lande de Gereformeerde theologie was uitgestorven, kwam de verbondsgedachte in 't geheel niet meer voor als noodzakelijk begrip tot recht verstand van onze verhouding tot God.

Er moet daarom op gewezen, dat, wanneer wij, Gereformeerden, van het verbond spreken, dit maar niet een leer is, maar iets reëls, een der dogmata, een onmisbaar stuk, een wezenlijk bestanddeel der waarheid.

Dat te hebben gegrepen is een van de groote verdiensten der Gereformeerde theologie. (Men kan veilig zeggen, dat wat er uitnemends in Schleiermachers Glaubenslehre gevonden wordt, door hem is overgenomen niet uit de Luthersche, maar uit de Gereformeerde theologie). Wil dat nu zeggen, dat terstond de volle beteekenis van het verbond is ingezien? Volstrekt niet. Zelfs Calvijn heeft de verbondsleer in zijn Institutie niet tot haar volle recht laten komen. Wel zag hij het verbond aan als reëel, maar de volle beteekenis ervan heeft hij niet gevoeld. Formeel is het Bullinger geweest, die, meer dan Calvijn, op 't verbond als stuk der waarheid nadruk heeft gelegd.

Dat het verbond bij de Gereformeerden terstond punt van uitgang is geweest, blijkt wel uit ons Doopsformulier, dat deels uit Straatsburg, deels uit de vluchtelingenkerk te Londen onder à Lasco, deels uit den kring van Datheen afkomstig is, en waarbij de reële basis is: „Overmits in alle verbonden twee deelen begrepen zijn”.

Ieder erkent, dat de mensch in zekere verhouding tot God staat en God in zekere verhouding tot den mensch. Die verhouding wordt in de Heilige Schrift onder allerlei vorm uitgedrukt.

God is onze Heere en wij zijn Zijn knechten. God is onze Vader en wij zijn Zijn kinderen. Die verhouding kan dus opgevat als verhouding van liefde, aanbidding, vrees, enz.

Nu heeft men heel goed gevoeld, dat 't niet om die verhouding in 't alge-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

meen te doen is, maar om de verplichtingen, die uit die verhouding voortvloeien. Echter — en dat is de fout der Gereformeerden geweest — door aan deze verhouding te veel den ethischen zin van verplichting te geven, heeft men het volk van de verbondsleer vervreemd en ten slotte haar uit de theologie gebannen. Als die verbondsverhouding alleen verplichtingen aangeeft, ligt het immers voor de hand om te zeggen: Wat heeft die verbondstheorie daarmee te maken? God is mijn Schepper; moet ik dan niet reeds daarom Zijn wil doen, ook zonder dat er van verbond sprake is? Zal ook een heer met zijn slaaf een verbond gaan sluiten? *Moet* die slaaf niet als zoodanig reeds den wil van zijn meester gehoorzamen? Zoo ook, waar God optreedt als onze Vader: sluit dan een vader met zijn kind een verbond, opdat het krachtens dat verbond zijn wil doe?

Op deze wijze heeft men de verbondsidee teveel opgevat als een vorm van inkleeding, niet als iets reëls. Het Doopsformulier bedoelde dat wel niet, maar doordat er niets meer in staat, moest het wel dien indruk geven. En toen, in de verhouding van vader en kind een filosofisch juister en veel teederder vorm van inkleeding vindend, heeft men de verbondsidee laten glippen. Daartoe nu is men volkomen gerechtigd, als er in het verbond niets meer dan dat in zit, iets wat uit de verhouding van heer tot knecht nog niet voortvloeit. Is dit echter wel zoo, dan heeft het een specifiek karakter, en een duurzame plaats in religie, belijdenis en theologie.

Het verbondsbesef is tegenwoordig, enkele kringen, waar men Owen enz. nog leest, uitgezonderd, geheel weggeraakt. Men hoort er nog wel eens over kibbelen, maar voor het leven der gemeente, in het gebed, bij het sterven rekent men er niet meer mee. 't Is niet meer een reële factor in het religieuze leven. Dat merkt men ook aan de predikatiën. In de gewone paraenese komt de verbondsgedachte althans veel te weinig voor. Ze is niet meer, als de andere stukken der waarheid, de heilsleer enz., een werkelijk integreerend deel der geloofsleer.

Op nog één voorbeeld, dat niet zoo voor de hand ligt, willen we wijzen, om tot een recht begrip van de verbondsgedachte te komen. De benaming *verbond* wordt n.l. ook gebruikt voor de verhouding, waarin de Heere stond tot den stam van Levi. In Maleachi 2:4 lezen we: „Dan zult gij weten, dat Ik dit gebod tot u gezonden heb; opdat Mijn verbond met Levi zij, zegt de Heere der heirscharen”. En in vs. 8: „Maar gij zijt afgeweken van den weg; gij hebt er velen doen struikelen in de wet; gij hebt het verbond van Levi verdorven, zegt de Heere der heirscharen”. En nu wijzen we op Num. 4:3, „Al wie tot dezen strijd inkomt om het werk in de tent der samenkomst te

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

doen". De actie, die Levi te verrichten had, wordt hier dus een *strijd* genoemd. En dat dit maar niet een toevallige uitdrukking is blijkt daaruit, dat ze evenzoo voorkomt in vs. 30, 35, 39 en 43. Ook bij dat verbond met Levi is dus weer sprake van *strijd*. Zelfs komt de bediening der offeranden voor onder het beeld van een *strijd*. De vijand is de zonde. En de dienst van Levi is niets anders dan de verzoening voor die zonde bewerken door de offers, die naar Christus heenwijzen.

Het verbond, buiten een vijand gedacht, is gemanieerd, een superabundans forma, een toenmalige wijze van spreken, die men evengoed ook missen kan.

Om nu dat gemanieerde, als ware 't verbond slechts een vorm zonder realiteit, te bestrijden, en te doen beseffen, dat het de duurzame, enig denkbare vorm is met een zeer wezenlijke realiteit, moet worden ingezien, dat in de verbondssluiting *tegen eenen vijand* de ratio des verbonds ligt.

Noodig is hiervoor, dat men onderscheide tusschen het *genus* en de *species*. Het *genus* is de *verbintenis*. Maar nu heeft men onder dat ééne genus allerlei soorten van verbintenissen: verdragen, overeenkomsten, contracten enz. Onder dat genus is ook de *verbondsvorm* een eigen *species*, en neemt deze als zoodanig ook een eigen plaats in. In Maleachi 2 : 14 komt het huwelijk voor als een verbond. Daar toch is sprake van „de vrouw uws verbonds". Het woord „echtverbond" komt dan ook nog vaak voor bij dichters, vooral in bruiloftsverzen. Dat past in den rythmus beter dan het lange: echtverbintenis. Nu is er zeer zeker bij ons geen gemeenschappelijk gevaar meer, waartegen man en vrouw elkander, krachtens hun verbond, zouden te verdedigen hebben. Maar in de dagen van het Oude Testament was er dat wel degelijk. Zoo lezen we dan ook telkens in de Psalmen en Spreuken van booze lieden, die iemand strikken en lagen leggen op den weg, om hem te berooven. Een man moest toen dus het leven van zijn vrouw dikwijls met vuist en zwaard verdedigen; wat er dan niet weinig toe bij droeg, de verbintenis te inniger te maken. Hoe grooter de gevaren, hoe inniger het verbond.

Daaruit volgt ook 't verschil van consequenties tusschen een gewoon verdrag of een verbond.

Die consequenties zijn driedelig.

Van een verdrag geldt:

1°. dat het een verbintenis is *ad hoc*. Het gaat over een bepaalde zaak, b.v. een huurcontract, een koopcontract, een uitleveringscontract op politiek gebied;

2°. dat het geen andere dan de *met name genoemde verplichtingen* bevat. Kom ik die na, dan heb ik mijn plicht vervuld, en met den ander verder niets uit te staan;



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3°. dat het beperkt is *tot den bepaalden tijd*. in het verdrag gestipuleerd, na welken bepaalden tijd het eo ipso vervalt.

Daartegenover staat nu het verbond met drie andere karaktertrekken :

1°. dat het *heel de existentie* omvat. Nu nog, wanneer stam met stam in verbond treedt, houdt dat in een bescherming tegen elken opkomenden vijand ;

2°. dat het eischt een in de bres springen met alle macht, *met alle middelen* ;

3°. dat het *permanent* is, en niet verbroken wordt dan door daden van vijandschap ; gelijk ook het huwelijk, goed opgevat, eerst ontbonden wordt door den dood.

Dat drieledig karakter nu ligt ook in het verbond, hetwelk God met ons sluit.

Het omvat :

1°. heel onzen persoon ;

2°. al onze krachten ;

en 3°. der eeuwen eeuwigheid.

Zulke verbonden kennen wij nu in het gewone leven niet meer. Ze worden nu enkel nog door mogendheden gesloten. Private personen doen het niet meer. Wie zou het ook doen ? De reden, waarom het verbond opkomt en stand houdt, is er alleen dan, wanneer men zijn veiligheid tegen persoonlijke vijanden te verdedigen heeft. En het verbond gaat weg zoodra er een geordende samenleving is. Die samenleving nu hebben wij. Er is bij ons een gemeenschappelijk verweer. We behoeven niet bang te zijn voor een Jamesons raid. Plotselinge invallen van de Noormannen hebben we niet meer te duchten. Zoo ook is de tijd voorbij, dat b.v. Hollanders en Gelderschen elk oogenblik gingen bakkeleien. Er is een gemeenschappelijke justitie en politie. Wel komen er nog diefstallen voor en zijn er nog zakkenrollers, en hoort men zoo nu en dan ook nog wel eens van meisjesstekers ; maar dat zijn excepties. Over 't algemeen kan men gerust leven. En zelfs op een eenzame buitenplaats is men tegenwoordig vrij veilig.

Zoodra nu in een land de algemeene veiligheid intreedt, vervalt voor den particulier de behoefte aan zelfverdediging en bescherming van vrouw en kind, en denkt niemand meer aan verbondssluiting.

Gaan we nu echter van nationaal op internationaal terrein over, dan blijkt het, dat daar zulk een toestand van veiligheid nog niet is ingetreden. Wel poogt thans de Czaar aller Russen een hof van internationale justitie te krijgen, maar ook al zou daar iets van terecht komen, dan nog zou men 't voelen : ons ontbreekt de macht, die boven *alle* macht staat.

Vlak bij 't Paleis van Justitie hier op de Prinsengracht is een bureau van politie, en die politie staat dadelijk gereed om de rechtspraak uit te voeren. En dat nu is juist de zwakke zij van zoo'n internationaal hof van arbitrage,

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dat allicht de macht zou ontbreken om de vonnissen te executeeren. 't Gevaar blijft altijd, dat het eene volk tegen het andere opkomt.

Het gevolg van 't ontbreken dezer internationale macht is dan ook, dat er onder de volken nog steeds verbonden worden gesloten. Van zulke verbonden leest men gedurig. En dat ze maar geen vorm van inkleeding zijn, maar een effect van groot gewicht hebben, zag men nog onlangs bij Frankrijk en Rusland. Toen Faure in Petersburg was, hing er alles aan of de keizer van Rusland *allie'* zou zeggen. En om ze nu wat te plagen, sprak de keizer dat woord pas bij het afscheid. En toen dat woord er uit was, toen, maar ook toen eerst, was heel Frankrijk blij. Aan dat ééne woord zag men, dat de vriendschap meenens was. Frankrijks existentie en die van Rusland was er door gewaarborgd. Want dat ligt juist in zulke verbonden, dat ze strekken om heel de existentie van de verbonden landen op te houden.

Nu concludeeren we: Indien op privaat terrein het verbond stand houdt zolang er gevaar is, en wegvalt met het verdwijnen van het gevaar; terwijl het op internationaal terrein nog gevonden wordt, juist omdat daar nog dat gevaar is. — dan ligt hierin het voldoende bewijs, dat de ratio movens voor het verbond ligt in het gemeenschappelijk gevaar.

Nu wil dat niet zeggen, dat *verbond* ook niet een afgeleide beteekenis kan hebben, maar oorspronkelijk draagt het toch wel degelijk dat karakter van verbond tegen een gemeenschappelijken vijand. Jonathan en David sloten ook een verbond. Maar wanneer? Toen David in levensgevaar verkeerde, achtervolgd door de satellieten van Saul.

Een verwant karakter draagt tegenwoordig het oprichten van *bonden*. Daarin ligt ook eenigermate de gedachte van de verdediging der belangen van zekere groep, zekeren stand tegenover de macht van derden. Zoo heeft men bonden van werklieden in den strijd tegen de patroons, om af te weren het gevaar, dat den arbeid van het kapitaal dreigt. Evenzoo omgekeerd bonden van patroons, om het kapitaal tegen het gevaar van den arbeid te behoeden. En voorts heeft men jongelings-bonden, bakkersbonden, naaistersbonden. Bonden treft men aan op allerlei terrein. En nu wil „jongelingsbond” volstrekt nog niet zeggen, dat hij zich te weer stelt tegen oude mannen of kinderen. De naam is hier slechts bij navolging gekozen. Maar opgekomen is die naam toch bij den klassenstrijd.

Tusschen *bond* en *verbond* is dus overeenkomst.

't Radicale verschil echter ligt hierin, dat een *verbond* altijd *persoonlijk* is, terwijl een *bond* een organisatie is van *velen*. Bij een *bond* is het niet de persoonlijke trouw, die saambindt. Een bond is een organisatie, waarbij atomistische krachten worden saamgebonden ter versterking.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Raadplegen we nu de Schrift, dan hebben we ons dus eerst de vraag te stellen te midden van welke sociale verhoudingen zij is opgekomen. De Schrift toch is maar niet mechanisch tot stand gekomen, maar ze is ingegroeid in het leven, en daarom slechts uit de toestanden van haar tijd te verstaan.

Vooraf dient nog gelet op het verschil tusschen *banden* en *verbonden*.

*Banden* duiden de organische verbindingen aan, die vanzelf tusschen mensch en mensch bestaan. Zoo is de betrekking tusschen vader en kind een *band* des bloeds. Zoolang nu zulke banden normaal werken, behoeven ze niet geholpen, gestuurd te worden door bonden. Zoo hebben vakgenooten een band, die hen aan elkander behoort te binden. Zoo is er een gemeenschappelijke band van studenten tegenover hun professoren. Dat is een organische band. Zoo is 't ook in 't maatschappelijke leven. Alle timmerlieden zijn door hun vak organisch aan elkander verbonden. Nu komt het bij een werkstaking dikwijls voor, dat de georganiseerde arbeiders het aan de anderen, die aan de staking niet meedoen, euvel duiden, dat zij blijven doorwerken. Wat is dan het geval? Dan zeggen zulke werklieden: „Wat ons eigenlijk behoort te verbinden is de natuurlijke band van het vak. Laat gij dien niet werken, dan pleegt ge een daad van ontrouw”. „Ja, maar”, antwoorden dan die enkelen, die niet meedoen, „gij hebt nu in plaats van de eigenlijke organische een georganiseerde verbintenis in 't leven geroepen”. En dat is dan weer gevolg daarvan, dat de eerste, organische band, niet genoeg werkt.

Waar nu zulke natuurlijke banden liggen, gebruikt men nooit den naam van *verbond*. Bij een echtverbond zijn het de jonge man en de jonge vrouw, die vóór hun huwelijk door geen band verbonden waren. Een verbond draagt altijd een mechanisch karakter. Zoo ook bij mogendheden.

In de dagen der Schrift nu was het verbond een macht in het leven. Zelfs is dit tegenwoordig in 't Oosten nog zoo. De toestanden daar ondergingen sedert weinig wijziging. Reist men naar Palestina, en gaat men dan maar niet tot aan Jaffa, maar dringt men dieper het land door, dan ontmoet men in de Beduinenstreken mannen op paarden of kameelen, knechten van de heerschappijvoerders over die streken. Die mannen moeten over dat stuk lands waken, en beschouwen u als een vijand, tenzij ge een bepaalde som betaalt. Is nu de eigenaar van zulk een streek met een genabuurde verbonden, dan behoeft ge daar straks niet weer te betalen. De uitdrukking: „Wie niet voor mij is, is tegen mij”, wil dan ook zeggen: wie mijn vriend niet is, is mijn vijand. Ze is aan dat Beduinenleven ontleend. Neutraliteit geeft daar geen zekerheid. Ge moet u declareeren, of men beschouwt u als een vijand. Dan heeft er ook een offer plaats of eet men zout, als plechtige verbondssluiting tegen het gemeenschappelijk gevaar. Is die offerande gedaan of dat zout gege-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ten, dan weet men ook, dat men over en weer voor elkanders leven instaat. Verraad en ontrouw komt onder die Beduinen dan ook bijkans nooit voor.

Waar nu de Schrift spreekt tot menschen, die 't verbond alzoo opvatten, en onder zulke verhoudingen is opgekomen, moet ook de verbonds-idee naar het toenmalig spraakgebruik worden verstaan als een zich verbinden met heel zijn persoon tot wederkeerige verdediging tegen een gemeenschappelijken vijand, voor heel het leven.

a. De verbonds-idee, gelijk die onder de geloovigen het meest heerschend is, zoekt niet het verbond zelf, met zijn karakteristieken trek van gesloten te zijn tegen een gemeenschappelijk gevaar, maar zoekt een vrucht van het verbond, en wel: den grond om te vertrouwen op Gods hulp en de vastheid der beloften, die ons in het verbond worden gegeven. Waaruit wordt nu de behoefte aan zulk een nadere bevestiging van Gods trouw geboren? Uit het ongelooft. De voorstelling is dan deze: Wanneer God Zijn belofte niet nog met eedzwering bezegelde, zou mijn geloof te zwak zijn. Ik zou dan wantrouwen koesteren. En dat wantrouwen wordt nu schadeloos gemaakt, doordat God opzettelijk met Zijn eed tusschen beide komt.

Stelle men zich nu eens voor een man en vrouw. De vrouw wenscht iets van den man. De eenvoudige belofte is dan in den regel genoeg. Maar als nu de vrouw reden heeft den man te wantrouwen, dan vraagt ze nog eens zeer bepaald: Vent, beloof je 't me nu? En is het vertrouwen al heel weinig, dan zegt ze: Geef er me de hand op. Om dan bij 't scheiden nog eens te herinneren: Denk er aan, je hebt er me de hand op gegeven.

Zoo geschiedt het, waar het geloof aan iemands trouw wankelt. Daar is er behoefte aan nadere bezegeling. De mensch nu, met zijn kleingeloof, wantrouwt God gedurig. En dan stelt men 't zóó voor, alsof nu God zich schikt naar dien wantrouwendend aard van het zondige hart, er als 't ware een handslag op geeft en er een eed op doet, dat Hij Zijn belofte zal nakomen. Op die manier gaat het verbond dus op in een genadige inschikkelijkheid Gods, om onze zondige natuur te hulp te komen. Doch bij die opvatting wordt er dan ook bijna nooit van het verbond, maar van een *belofte* gesproken. Dan pleit men op Gods beloften. En dat die belofte dan geen verbondssluiting onderstelt, blijkt wel daaruit, dat men zegt voor zichzelf of voor zijn kind een particuliere belofte te hebben. Maar, al willen we nu de beteekenis, die 't verbond ook voor de godsvrucht heeft, allermintst verkleinen, toch moet er op gewezen, dat, waar het verbond alleen die strekking heeft, het zou worden verkleind en gedegegradeerd tot een anthropomorphistische tegemoetkoming van Gods zij

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

aan den mensch. En al laat dit zich nu nog denken bij het Genadeverbond, bij het Werkverbond is dat dan toch in 't geheel niet te verklaren.

Waar dan nog bij komt, dat de voorstelling, als gaf 't verbond vastheid aan Gods beloften, maakt, dat men er altijd iets persoonlijks in zoekt, waar men toch ten slotte nooit wat aan heeft. Het eigenaardig karakter van het verbond is juist, dat het nooit met de enkele individuen, maar met het geheel gesloten wordt; niet met A, B, C en D, maar met het gansche organisme. Zoo staat er dan ook in het Doopsformulier, dat God de Vader *ons* betuigt en verzegelt, dat Hij met *ons* een eeuwig verbond der genade opricht, wat ziet op het organisme der Kerk, het lichaam van Christus, en allermint zoo maar persoonlijk kan worden toegepast. Als het toch toekomt aan de vraag of men daaraan nu ook voor zichzelf en voor zijn kind deel heeft, hangt alles af van de vraag: behoor ik. of behoort mijn kind persoonlijk tot dat lichaam van Christus. Bij wien dat geloof op een oogenblik niet werkt, valt de troost weg, en juist dus op dat oogenblik, dat hij er behoefte aan heeft. De belofte is alleen voor den uitverkorene; van zijn uitverkiezing is men alleen door het geloof verzekerd. Waar dus het verbond genomen wordt in anthropomorphistischen zin, als ons ter tegemoetkoming gegeven, heeft men er niets aan.

b. Een *tweede* overweging, die aan de eerste nog moet worden toegevoegd en die ook van kracht is, waar men den factor van het gesloten zijn tegen een gemeenschappelijken vijand buiten rekening laat, is deze, dat een wezenlijk verbond *reciprociteit* moet hebben. Een verbond wordt *over en weer* gesloten. Wanneer nu echter de *raison d'être* van het verbond gezocht wordt in de behoefte aan vastlegging van de trouwe Gods ter wille van ons ongelooft, dan ontbreekt die wederkeerigheid. Dan strekt het verbond uitsluitend om ons te hulp te komen, en is het volkomen onbegrijpelijk, waarom God zelf bij het verbond belang zou hebben.

Hiermee hangt samen het gewichtige punt, dat men bij een verbond altijd bewilliging van twee zijden noodig heeft. Daarmee is niet gezegd, dat beide partijen altoos gelijke rechten moeten hebben. Hoe ongelijk ook de Vereenigde Staten en Spanje zijn, toch hebben de Vereenigde Staten maar niet eenvoudig een briefje geschreven, hoe de vrede tot stand kon komen, maar van beide kanten zijn afgevaardigden ter onderhandeling gezonden, en beiderzijds is het verdrag onderteeekend. Nog veel sterker gaat dit door bij het verbond. Daar heeft men nooit het geval, dat één van beide partijen maar zou hebben te zeggen: zoo *wil* ik het, zoo *moet* het; maar de ander moet er geheel in bewilligen.

Niemand heeft echter een gevoel, dat hij zou kunnen zeggen: ik ben als partij voor God verschenen, en heb een verbond met Hem gesloten.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

c. Dit leidt tot de *derde* overweging: geen verbond is denkbaar zonder de *acte* van verbondssluiting als de *form*, waarin het tot stand is gekomen. Nu zou men zoo'n acte van het Genadeverbond nog wel kunnen aanwijzen; maar van 't Werkverbond lezen we te dien aanzien niets. Deze bedenkingen hebben er de meerderheid der theologen toe gebracht om niets van een Werkverbond te willen weten. Aan den anderen kant heeft er dit echter, vooral in Engeland, toe geleid, dat de foederaaltheologen getracht hebben al wat ze maar even uit de Schrift hiervoor konden gebruiken, tot een verbondsvorm te distilleeren. Dat ging echter zóó gemaakt en gekunsteld, was zóó dorre schoolgeleerdheid en gymnastiek met teksten, dat de man, die nu waarlijk 't leven in God zoekt, er van walgt. Invloed ten goede is er van die dorre theoretische voorstellingen dan ook niet uitgegaan. Eer hebben ze afkeer van de verbondsgedachte gewekt. Dit nu was uitsluitend 't gevolg daarvan, dat men 't verbond te zeer als gemanieerd heeft opgevat. Natuurlijk, dat men toen van den anderen kant zei: waar God mij Zijn trouwe verzekert, heb ik aan een verbondsvorm geen behoefte meer.

Daarom moet men van meetaf de eenige ratio sufficiens voor 't verbond op den voorgrond stellen, en deze ligt in het gemeenschappelijk gevaar tegen den vijand.

II. Nu ontstaat de vraag — en hiermee zijn we genaderd tot het tweede gedeelte van onze paragraaf — wat is dat kwaad? Hoe is het te verstaan, dat bij de verbondssluiting ook van Godswege met zulk een kwaad is gerekend?

Hiervoor nu is noodig, dat we de sluimerende gedachten uit onzen geest elicieeren. We zullen dan zien, hoe in de Heilige Schrift de religie, het geloof en het leven voor den Heere altoos voorgesteld worden in den vorm van een *strijd*, dien we te strijden hebben.

Lukas 13 : 24 lezen we: Ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πόλης. Hier komt het beeld van strijd voor, waar wij het volstrekt niet zouden hebben ingebracht; bij het binnengaan van een poort. Is daar dan strijd bij noodig? Men behoeft er zich toch heusch niet doorheen te wringen? De idee echter is deze: Men had vroeger één groote poort en aan den kant een smal poortje, de πόλι στενή en de πόλι πλατεία. Nu kan men, als de stad belegerd wordt, juist dat nauwe poortje zoo makkelijk verdedigen. Daardoor moet ge dus met ἀγων trachten binnen te komen.

Heel de grondopvatting van Jezus over den dienst Gods is dan ook, dat hij bestaat in één leven van strijd. Daarom wees Hij er zijn discipelen op, dat Hij niet gekomen was om vrede te brengen, maar het zwaard. 't Moest bij de apostelen als bij de Levieten zijn. De doodleuke bediening van het offer, toch

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

feitelijk in niets anders bestaande dan in wat een slager of kok doet, van wie men nu toch moeilijk kan zeggen, dat ze worstelen moeten om het dier dood te krijgen, wordt niettemin voorgesteld als een strijd. Dat denkbeeld van strijd treffen we ook aan in Rom. 15 : 30. *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ διὰ τῆς ἐγάπης τοῦ Πνεύματος, συνεργονίσασθε μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν Θεόν.* We wijzen juist op plaatsen als deze, omdat men anders zou zeggen: *strijd* komt zoo hier en daar als beeldspreukige uitdrukking voor. Neen, hier vinden we 't in een verband, waarin wij het nooit zouden gebruikt hebben. De apostel bidt hier zijn lezers, dat ze met hem bij God zullen strijden in den gebede. Terwijl men bidt, vechten; hoe kan dat? Zelfs moet het een *samen* strijden zijn. Het moet dus een vijand zijn, waartegen ge met een ander strijdt, de een in Rome, de ander in Efeze; een gemeenschappelijke vijand, n.l. de onheilige macht van Satan. Als Jezus ons in het Onze Vader de bede op de lippen legt: „Leid ons niet in verzoeking, maar verlos ons van den booze”, dan wil dat maar niet in het algemeen zeggen, dat er ergens een geheimzinnige macht is, maar is hiermee bedoeld een verlossing „uit de hand onzer vijanden”, gelijk Zacharias het noemt (Lucas 1 : 74).

Zoo is het gedurig in de Schrift. B.v. Philippensen 1 : 27. *Μόρον ἐξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς, εἴτε ἀπόν, ἐπούσω τέ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μὴ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, καὶ μὴ πτωρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἐντιξαμένων.* Het *πολιτεύεσθε* is hier dus 't beeld van een volk, dat een eigen *πόλις* te verdedigen heeft; *στήκετε* wijst op het stand houden tegen den vijand, en *συναθλοῦντες* op het met alle kracht strijden tegen den *ἐντιξαμένος*, den tegenoverstaanden vijand.

Mattheus 16 : 18: „De poorten der hel zullen Mijn gemeente niet overweldigen”, geeft 't beeld van twee vestingen, die tegenover elkander liggen. De „poorten” worden genomen voor 't geen uit die poorten uitkomt.

Colossensen 1 : 29: *κοπιῶν, ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει*, geeft een uitgewerkt beeld van den strijd, dien Paulus met inspanning van alle krachten strijdt, naar de mate van Christus' energie, in hem werkende.

Colossensen 4 : 12: *ἀπαύξεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς.* Hier hebben we dus een gewone groetenis; en toch, zonder de minste aanleiding, komt ook hier 't bidden weer voor als een strijden, opdat de lezers *staan* mogen tegen den vijand, *ἵνα στήτε τέλει καὶ πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ Θεοῦ.*

Nu wijzen we nog op een paar plaatsen, die het geheele leven omvatten.

Efeze 6 : 10—14. *Τὸ λοιπὸν, ἀδελφοί μου, ἐδυνάμοσθε ἐν Κυρίῳ, καὶ ἐν τῷ κράτει*

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

τῆς σάρκος αὐτοῦ. ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὸ δύνασθαι ἑμᾶς στήραι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου· ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλιν πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, διὰ τοῦτο ἐνεδύβητε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστήραι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς πονηρῆς, καὶ ἅπαντα κατατροπάζετε στήραι, waarop dan de verdere ontleding van de Christelijke wapenrusting volgt.

2 Timotheus 4 : 7 en 8: τὸν ἄγωνά μου τὸν καλὸν ἠγωνίσασμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν, ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος. Die kroon ontvangt hij niet, als had hij daarmee de genade verworven, maar als belooning voor den gestreden strijd.

We zien dus, dat er een strijd gestreden wordt. Die strijd nu gaat tegen een bepaald kwaad, tegen een vijandige macht, die in de Schrift met allerlei namen wordt genoemd. Tegen een vijandige macht, niet als een idee, maar als reël bestaande, concreet zich openbarende in Satan en zijn rijk; in de poorten der hel.

Thans moeten we onderzoeken, of dat nu een vijand is, die alleen maar den mensch kwaad doet, dan wel ook God, dus in dat geval een *gemeenschappelijke* vijand.

In de Schrift zelf wordt Satan een vijand Gods genoemd. Zelfs wordt hij ons geteekend als in de eerste plaats Gods vijand, die slechts daarna pas ook vijand van den mensch wordt. Als Satan voor het eerst in het paradijs komt, is in hem reeds antérieur de vijand Gods. En heel de Schrift door wordt ons de groote strijd geteekend als zijnde niet tusschen het rijk der menschen, maar tusschen het rijk Gods en het rijk van Satan. Die twee zijn de principieele tegenstanders. Uitgangspunt is: „Zou ik niet haten, Heere! die U haten?“

Voldaan is dus aan de conditie van het verbond, dat er een vijand zij, en ook, dat die vijand een gemeenschappelijke vijand zij, een vijand van twee. Verder blijkt, dat die strijd in de Schrift niet voorkomt als enkel beeldspreukig, maar als een wezenlijke energie. Daaraan ontleent dan ook het verbond zijn wezenlijke realiteit. Nu is er ook van Gods zij oorzaak tot verbondssluiting tegen dien gemeenschappelijken vijand. Dit punt dient echter nog nader te worden opgehelderd. Een vader toch, een sterke kerel, gaat met zijn kleinen jongen van anderhalf jaar geen verbond sluiten tegen een roover, want wat zou de vader aan de hulp van dat jochie hebben? Zoo nu heeft de mensch zeer zeker belang bij het verbond, maar wat hulpe zal God in dien strijd van den mensch ontvangen?

Om dit te doorzien wijzen we op de beteekenis van het woord כְּבוֹד. God moet van den mensch כְּבוֹד, eere, hebben. Voor ons is de beteekenis van dat



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

woord niet zoo doorzichtig. כָּבֹד wil zeggen: zwaar zijn. Dus כָּבֹד is wat gewichtig, belangrijk is, en zoo krijgt het de beteekenis van schittering, eer. Slaan we op Jesaja 8 : 7, dan lezen we daar van den koning van Assyrië en al zijne heerlijkheid, al zijn כָּבֹד. Daarmee wordt bedoeld, dat die koning niet in zijn eentje komt, maar zijn leger meebrengt, de menschenmassa, in welke zijn koninklijke macht geïncarneerd is. Dat leger is zijn glans, zijn heerlijkheid. Dat leger draagt zijn kokarde. Hier wordt dus onderscheiden tusschen den koning zelf en andere wezens, in welke hij zijn macht belichaamt.

In Jesaja 17 : 3 staat: „En de vesting zal ophouden van Efraim, en het koninkrijk van Damascus, en het overblijfsel der Syriërs; zij zullen zijn gelijk de heerlijkheid der kinderen Israëls, spreekt de HEERE der heirscharen.” De heele macht van Israël was gebroken. Het was zijn כָּבֹד kwijt. En zoo zal 't nu ook met Damascus gaan. Weer is כָּבֹד hier dus de incarnatie van macht.

Dit alles ziet op het uitwendige. Inwendig echter vinden we hetzelfde. Zoo in Ps. 16 : 9. Daar is sprake van een, die sterft. Toch zal zijn hart blijde zijn en zijn כָּבֹד zich verheugen. כָּבֹד loopt hier parallel met לֵב. Dus 't is de idee van לֵב in gewijzigden vorm. Gelijk het centrum van des konings kracht in zijn leger ligt, zoo is לֵב het centrale leven der ziel en כָּבֹד de uitstraling van dat leven.

In Psalm 30 : 13 vinden we: „Opdat mijn eer U psalmzingen”. Deze psalm is een lied ter inwijding van Davids huis. Nu kan כָּבֹד hier zoowel beteekenen zijn stem, als ook de heele stoet, de suite, de koninklijke hofhouding.

De uitstraling van een in de kern schuilende heerlijkheid, dat is eigenlijk de beteekenis van כָּבֹד. Het licht is כָּבֹד van de zon. De talenten en gaven van God stralen in ons uit. Zoo heeft dus ook God Zijn כָּבֹד. In Hem is de maiestas divina, en in het schepsel de irradiatio daarvan. In een gasfabriek zijn overdag al de ketels met gas gevuld. Alles is dus aanwezig, wat noodig is om de majesteit en heerlijkheid van het gas te toonen. Maar uitstraling van die heerlijkheid is er eerst, wanneer het gas ontstoken wordt. Zoo ook bestaat het drama reeds, wanneer het op papier geobjectiveerd is door de kunst van den schrijver. Maar zijn כָּבֹד komt eerst uit als het wordt opgevoerd.

Zoo is God de Heere Zich van eeuwigheid Zijn eigen majesteit bewust en zelfgenoegzaam. Maar Zijn majesteit straalt pas uit in de schepping. De hemelen vertellen Gods eer en het uitspansel verkondigt Zijner handen werk. De aarde is vol van de heerlijkheid des Heeren, en het is de mensch, die als profet, priester en koning geroepen wordt die heerlijkheid uit te spreken. Geen korrel wezenheid en macht is er in 't schepsel, of 't is uit God. God is

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de eenige causa causans en omnia quae sunt in effectu fuerunt in causa. Toch ontstaat er door de schepping als ten behoeve van God iets, dat Hij zonder die schepping niet heeft. Hij heeft alle dingen geschapen om Zich zelfs wille. God heeft belang bij de schepping. En dat belang is de zuivere irradiatio van Zijn heerlijkheid.

Wel is dus concreet genomen Satan de vijand Gods, maar in de schepping is een divina irradiatio, die in den mensch zich culmineert. Ware nu die goddelijke uitstraling constant, dan zou God er vanzelf in geëerd worden. Maar ze is van dien aard, dat ze in haar tegendeel kan omslaan. Ze kan zich tegen God keeren en dan Zijn Naam aanranden en Zijn eer hoonen. Het gas is in de gasfabriek, maar in het huis wordt het gebrand. Brandt het daar nu echter door een slechten brander, zoodat het verdonkert en er brand uitlaat, dan is dat geen eere, maar een schande voor de gasfabriek. Zoo nu is het ook gesteld met de divina dona in de menschelijke ziel. Deze is de brander. Is nu die brander niet goed, dan werken ze verkeerd, slaan in hun tegendeel om, en doen dienst als een macht tegen God. En waar het 't geluk der menschelijke ziel is om irradiatio te wezen, maakt ze ook zichzelf ongelukkig bij dat omslaan in haar tegendeel. God en de mensch worden door die verkeerde macht dus beiden benadeeld. Ook God lijdt er schade door. En zoo heeft ook God er belang bij, dat die schadelijke macht gekeerd worde.

Voorts volgt hieruit, dat niet alleen God den mensch, maar ook de mensch God daarbij helpen kan. De mensch is gesteld op deze wereld om Gode de eere uit Zijn schepping toe te brengen. Hij is koning, priester en profeet. God zelf heeft er dus belang bij, dat de afgedoolde mensch terugkeere en Hem Zijn eere weer brenge als heer der schepping. Die eere kan God niet hebben van Zijn engelen. Zij zijn of gevallen en keeren dan nooit meer in hun vroegeren stand terug, of ze zijn staande gebleven. Alleen de mensch kan zóó God die eere hergeven.

Zoo blijkt dan, dat, tegenover de concrete macht van Satan, de verbondsluiting volkomen zin en realiteit heeft, en aan alle voorwaarden voldoet.

III. Als laatste punt van onze paragraaf rest nu nog de vraag, of dat verbond ectypisch dan wel archetypisch, en incidenteel of wel absoluut is. Wanneer wij spreken over God als onzen Vader, en de geloovige als kind het „Abba” op de lippen neemt, dan zegt de oppervlakkige onder de menschen, dat die teedere verhouding van vader en kind hier slechts genomen wordt als beeld, zoodat slechts overgebracht wordt op God wat onder menschen werkelijk bestaat. Maar wie door Gods Woord zich goed heeft laten onderwijzen zegt: God is Vader in Zijn eigen Wezen. De archetype van het vader en zoon zijn ligt in

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

God. Wat daarvan onder menschen voorkomt is niets dan ectype. God is niet naar ons, maar wij zijn naar God afgebeeld. De mensch is beelddrager Gods. Is nu zoo ook de verbondsbetrekking tusschen God en den mensch slechts, bij verlegenheid om het anders uit te drukken, aan ons menschelijk leven ontleend, of ligt die verbondsbetrekking in den aard zelf van het Goddelijke Wezen? M. a. w. hebben we hier slechts een anthropomorphisme, of is ook hier ectypisch in den mensch wat archetypisch in God wordt gevonden?

Die vraag nu is door onze Gereformeerde theologen steeds beantwoord in laatstgemelden zin. Ze brachten het in de Goddelijke oeconomia over als het pactum pacis, het vrêeverbond. Al hebben echter onze vaders de zaak gekend, toch hebben ze dat pactum pacis niet in al zijn energie geleerd en niet gevoeld wat er in zat. Ze hebben de zaak, maar gronden haar meer op losse teksten, zonder tot op het laatste stadium door te dringen. Geheel anders nu wordt dat, wanneer we de tegenstelling nemen tusschen het archetype en het ectype. Dan toch zien we duidelijk en helder in, dat men het verbond eenvoudig vernietigt en feitelijk buiten de geloofsbelydenis stelt, wanneer men het anthropomorphistisch neemt, en moet men wel besluiten, dat reeds in de verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest de verbondsgedachte bestond.

Stelt men bij de vraag of de verbondssluiting iets incidenteels, dan wel iets absoluuts is, de zaak zóó voor, dat God de wereld en daarop den mensch geschapen hebbende, dezen nu te hulp gekomen is en vertrouwen gegeven heeft door een verbond met hem te gaan sluiten; dus als iets incidenteels, gemotiveerd door het incident der zonde, en als iets temporeels, zoolang die zonde duurt, — dan heeft dit, gelijk vanzelf spreekt, geen vat op de menschen.

Het absolute karakter daarentegen vloeit reeds eenigszins voort uit het archetypische van de verbondsbetrekking tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest. Maar er is meer. Het verbond beweegt zich op ethisch gebied. De mensch treedt daarin op, niet in zijn physisch maar in zijn ethisch bestaan. Is nu de verhouding, door het optreden van den mensch als ethisch persoon geschapen, een betrekking, waardoor noodzakelijk de behoefte aan een verbond wordt geboren?

De mensch treedt op als dragende in zich een donum divinum ethicum. Maar door de creatie is dat donum buiten God gesteld. Het treedt in de schepping naar buiten. Zoolang het nu in God blijft, is dat divinum ethicum immutabel en buiten gevaar. Dus zoolang is er ook geen ratio sufficiens voor een verbond. Maar zoodra dat divinum ethicum door de schepping uit God in het creatuur ingaat, verliest het dat goddelijk karakter van immutabiliteit, en ontstaat het gevaar om over te slaan naar de zonde. Dat gevaar roept God zelf in het leven, door dat donum uit Zich in het schepsel over te dragen.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Door de schepping maakte God het optreden van dat gevaar mogelijk. Het is niet eerst door de zonde, maar reeds in het bestaan des menschen gegrond. Door de daad van schepping werd de mogelijkheid gecreëerd van een vijandige macht. De scheppingsidee nu is geen incidenteele, maar een absolute. Het is een decretum aeternum, dat er een wereld zou zijn, en in die wereld het divinum ethicum, en door dat divinum ethicum in die wereld de mogelijkheid tot het optreden van een vijandelijke macht. Dus was het gevaar, dat het creatuurlijke leven zich vijandig tegenover God zou komen te stellen, een absolute gedachte. Met de scheppingsidee was derhalve ook reeds de verbondsdeed gegeven.

Op de vraag dus, of we in het verbond iets te zien hebben, dat oorspronkelijk niet bij de schepping behoorde, maar eerst door de zonde er bij gekomen is, luidt het antwoord: neen. De verbondsdeed is even absoluut als de scheppingsdeed.

De verbondsbetrekking bestond reeds archetypisch tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest; en in dat Goddelijke Wezen leefde van eeuwigheid de scheppingsdeed, en daarom ook de verbondsdeed.

## § 2. *Idea foederis in Sacra Scriptura.*

In de Heilige Schrift komt de verbonds-idee explicite eerst voor na den val, en wel het eerst ten opzichte van de geheele wereld en geheel het menschelijk geslacht bij Noach (foedus naturale), en pas daarna, sensu artiori, bij Abraham en Israel, zich bepalende tot enkele familiën of een enkel volk, om ten slotte uit te loopen op wat heet het nieuwe testament of de *κατὰ χάριν διαθήκη* (foedus gratiae). Het draagt in het Oude Verbond den naam van *ברית*, in het Nieuwe die van *διαθήκη*, en neemt deze namen op uit het gewone spraakgebruik; daarbij onder *ברית* verstaande een onder plechtigen vorm gesloten verbintenis, waarbij God als getuige en wreker wordt ingeroepen, en onder *διαθήκη* een wilsuiting, die eerst door den dood van den testamentmaker onherroepelijk bezegeld en voor altoos vastgelegd wordt. In deze verbondsgedachte vat de Heilige Schrift de geheele betrekking tusschen God en mensch samen, zoodat ten slotte de verbondsbetrekking en de religieuze betrekking twee begrippen vormen, die elkander volkomen dekken. Dit verbond draagt door geheel de Schrift het karakter van een verbond tot bevrijding en verlossing. Bij Noach is het een verbond, dat strekt om en het menschelijk geslacht en de dierenwereld en zelfs de overige natuur te beveiligen tegen de vernielende macht van een tweeden vloed. Bij Abraham en de overige patriarchen doelt het insgelijks externe op de beveiliging van de patriarchen in hun geïsoleerde positie tegen de hen omringende beduinenstammen. Bij Israel, insgelijks externe, waarborgt het de beveiliging van het kleine volk tegenover de wereldmacht, die het omringt. Bij de discipelen in het Nieuwe Testament de beveiliging van het kleine kuddeke tegenover de wereld, Satan, zonde en dood. Van meetaf echter loopt de geestelijke trek, die onder het Nieuwe Verbond aldus op den voorgrond treedt, door het uiterlijk verbond heen. Bij het Noachietisch verbond staat naast de beveiliging tegen een tweeden vloed de reactie tegen zedelijke verwildering en verdierlijking. Bij Abraham staat naast de bescherming tegen de Kanaänieten de geestelijke verheffing van zijn geslacht in den dienst van Jehova en de verbinding van het verlossingswerk aan zijn zaad. Bij Israel staat naast de maintineering van Israel als volk onder de volkeren de geestelijke

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

begenadiging van als volk Gods drager te zijn van het heilgeheim. En zoo valt dan in het Nieuwe Verbond ten slotte het uitwendige uit het heden weg om opgeschoven te worden tot achter de parousie, en vloeit het Genadeverbond uit in de door Christus verworvene, zoo geestelijke als lichamelijke heerlijkheid. Met den naam van *Verbond* gestempeld, is er alzoo in de Heilige Schrift alleen sprake van het Genadeverbond; en dat wel beide met opzicht tot de gratia communis en tot de gratia particularis. Het Noachietisch verbond doelt op de genade, die aan alle creatuur gemeen is; het verbond met Abraham, Israel, David en in het Nieuwe Testament, is de inkleeding van de gratia particularis en rust diensvolgens in de uitverkiezing 1<sup>o</sup>. van de patriarchen uit de overige stamhoofden; 2<sup>o</sup>. van Israel uit de overige volken, en 3<sup>o</sup>. van de geloovigen uit het menschelijk geslacht. Hierbij grijpt intusschen dit verschil plaats, dat het Genadeverbond bij Abraham en Christus subiective zijn realisering verkrijgt door het geloof, terwijl het in zijn Israëlietischen vorm rust op de volbrenging der wet. Dit laatste nu, hoewel essentieel als Genadeverbond optredend, is in zijn vorm geen Genade-, maar Werkverbond, dat, voorzoover het het beding van werken stelt, geen verlossende, maar slechts een ontdekkende strekking heeft en alzoo voorbereidt op de volle openbaring van het Genadeverbond, die in Christus voldongen is. Het Werkverbond kan in den zondaar niet tot het verbondsdoel leiden, en toch kan dit Werkverbond hier niet voorkomen als een fantasie, noch als een bloot goddelijk proefmiddel tot ontdekking. In wat God erin uitspreekt ligt realiteit, en waar nu deze goddelijke realiteit bij den eenmaal gevallen mensch haar doel mist, omdat bij viel, ligt er tegelijk in uitgesproken, dat het buiten zonde doel kan treffen, en alzoo gold voor den nog niet gevallen mensch.

Is nu, gelijk we in de vorige § zagen, de verbonds-idee niet een wisselende en tijdelijke vorm, maar heeft hetgeen God erin uitspreekt onveranderlijke geldigheid, zoo volgt hieruit, dat het Werkverbond met Israel wel bij Israel enkel ontdekkende strekking kon hebben, maar eo ipso als regel van religie geldt in elken toestand buiten zonde. Al is het dan ook, dat in de Paradijsgeschiedenis met geen enkel woord van verbondssluiting sprake is, en op de woorden van Hosea 6 : 7, die bovendien van twijfelachtige uitlegging zijn, geen dogma kan gebouwd worden, zoo volgt nochtans uit het met Israel op beding van wetsvolbrenging gesloten verbond, dat naar de idee der Schrift ook reeds in het paradijs de verhouding van God tot Adam als verbondsbetrekking moet worden opgevat. En evenmin als het verbond in het paradijs uit

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bepaalde uitspraken der Schrift, maar uit haar analogie is af te leiden, evenmin bewijzen Zach. 6 : 13 en andere uitspraken, dat de Heilige Schrift een pactum salutis of innergöttlich verbond leert tusschen Vader en Zoon; maar wel volgt ook dit uit de Schriftanalogie, dat niet een enkele betrekking tusschen God en mensch, en zoo ook die van vader en kind, aan het menschelijk leven ontleend is, om op God te worden toegepast, maar steeds slechts eotypisch onder menschen te zien geeft wat in Hem, naar Wiens beeld de mensch geschapen is, archetypisch van eeuwigheid bestaat.

---

I. In deze paragraaf hebben we in de eerste plaats deze moeilijkheid onder de oogen te zien, dat, wanneer we de Schrift opslaan, en vragen, waar het allereerst van *Verbond* sprake is tusschen God en mensch, we daarvan eerst gewag vinden gemaakt lang *na* den val. In de eerste vijf hoofdstukken van Genesis wordt van een verbond met geen woord iets vermeld. Al de pogingen van Boston c.s. om er haarfijn een verbond uit te halen, moeten als gemaniereerd verworpen. Meer nog: niet enkel is van het verbond eerst sprake na den val, maar ook dan nog wordt het enkel *om* den val vermeld als het middel om de physische en ethische ellende te keer te gaan en te stuiten. Dit feit staat voorts niet alleen, maar met andere in verband. Bij de verschijning van den Christus doet zich geheel dezelfde kwestie voor. Van ouds her is in de Christelijke kerk de vraag gesteld: Indien de mensch niet ware gevallen, zou dan de Christus niet verschenen zijn? En bij de beantwoording van die vraag heeft men zich in allerlei voorstellingen verloren; waarvan de conclusie hierop neerkomt, dat men, zoo de vleeschwording des woords niet hadde plaats gegrepen, ontzaglijk veel zou hebben gemist. 't *Felix peccatum* bedoelt dan ook uitdrukking te geven aan de bewondering voor de Goddelijke bedoeling met den val in zonde. Die zienswijze heeft vervolgens bij theologen, die meer philosophisch dan schriftuurlijk te werk gingen, geleid tot een theorie, waarbij men den rijkdom van de Christusverschijning tracht te vindiceeren, ook wanneer Adam niet gevallen ware. Toch is deze poging steeds afgestuit op het feit, dat de Heilige Schrift de Christusverschijning steeds motiveert uit den val. Sinds echter is dit anders geworden. Met Schleiermacher is de periode gekomen, waarin de theologie is bezwangerd geworden met de materiele heidensehe filosofie. Natuurlijk kunnen we niet buiten de formeele filosofie, die de problemen stelt. Doch het antwoord op die problemen mag niet bij de materiele filosofie, maar moet in de Schrift worden gezocht. Ook

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vroeger nu was er een aanwending van de formeele filosofie, doch zóó, dat men het antwoord op de door die formeele filosofie gestelde problemen in de Schrift zocht. Van Schleiermacher af echter heeft men getracht dat antwoord te ontleenen aan de filosofie, en toen de Schrift zóó lang vervormd, dat het scheen, als kwam ze met dat antwoord overeen. Sinds nu de Schrift aan deze filosofie dienstbaar wordt gemaakt, heeft men ze ook zoeken toe te passen op de verschijning van den Christus, en beweerd, dat Hij. ook buiten den val om. toch zou gekomen zijn. Dat antwoord moest men wel geven, omdat de geheele filosofie van het laatst der vorige eeuw pantheïstisch van karakter was. Het pantheïsme toch eischt een proces van het lagere naar het hoogere, van het onbewuste tot het bewuste, enz. Zoo nu stelde men ook in het leven van het menschelijke geslacht een proces. Eerst was het zeer weinig bewust geweest, maar van lieverlee verhelderde het en in de hoogste openbaring culmineert zich dat bewuste leven in één menschelijk persoon, die de volle belichaming is van het voltooide menschelijke ideaal. Die gedachte eischte dus, ook afgescheiden van wat de Schrift omtrent den Christus leert, Zijn verschijning als de hoogste. Wat nu in de laatste jaren gebeurd is, is niets anders, dan dat men nog verder tot achter den mensch is teruggegaan door het stellen van de evolutietheorie, waarbij het bestaan van den mensch weer wordt voorgesteld als de vrucht van een eeuwenlang proces, en die er toe leidt om in Christus te zien de voltooiing van de oorspronkelijke cel. Daarbij behoort dan echter nog als toelichting, dat men in het menschelijke bewustzijn onderscheid maakte tusschen de formeele kracht van het bewustzijn en het Godsbewustzijn. Wat dat formeele betreft gaf men toe, dat Hegel ontegenzeggelijk hooger staat dan Christus. Maar Deze nam het kosmische spiegelbeeld niet in zich op. *De idee God* is het reinst in Jezus. Het Gottesbewusstsein bereikte in Hem zijn hoogste voltooiing. En dat nu Jezus niet aan het einde, maar in het midden der wereldgeschiedenis staat, ligt juist daaraan, dat in Hem zich niet het volle ideaal ontplooid van heel het bewustzijn, maar enkel voorzoover betreft dat ééne punt van het Gottesbewusstsein.

Dit nu is door Schleiermacher verbonden met de idee van een Christus-verschijning ook zonder tusschentredende zonde; en het is die idee die thans in de ethische kringen overheerschend is.

Die idee echter moeten wij pertinent bestrijden. De komst van Christus is uitsluitend in de zonde gemotiveerd. Maar hieraan voegen we terstond toe: Nu mogen we niet zeggen: dus had Christus eigenlijk weg moeten blijven, want Adam had niet moeten vallen. Neen, want de Schrift leert even duidelijk, dat ze geen wereld zonder den Christus kent. In het decreet Gods was ook de komst van den Middelaar opgenomen.



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dit hangt samen met de kwestie van het *supra* en *infra*. Daar staan we voor hetzelfde probleem. Ten allen tijde zijn er geweest, die gezegd hebben: uitverkiezing kan er alleen zijn uit de massa perditionis; dus heeft God de Heere in Zijn eeuwig raadsbesluit de uitverkorenen zich voorgesteld als zondaren. Maar even natuurlijk was het nu, dat anderen zeiden: Neen, met zoo de uitverkiezing voor te stellen ex praevisto peccato en ex praevisa fide vervalscht ge de kennisse Gods; want al Zijn kennis is geen kennis uit ervaring, maar uit het besluit. En door vervalsching van de cognitio Dei vervalscht ge het Goddelijke Wezen. De val en de gevolgen ervan moeten dus niet als praevisa, maar ook als gewild door God in Zijn besluit zijn opgenomen.

Tot een bevredigende oplossing is men hieromtrent niet gekomen. Ook de Synode van Dordrecht heeft niet het *Infra* gehuldigd en het *Supra* veroordeeld, gelijk ten onrechte wel eens gezegd is. Onder het desbetreffende stuk toch staan de namen van Walaeus en Gomarus beiden. Maccovius, die eenzijdig het *Supra* dreef, is daarom bij haar aangeklaagd, maar ze heeft er niet aan gedacht zijn gevoelen te veroordeelen, doch integendeel uitgesproken, dat hij ten onrechte van ketterij was aangeklaagd. Door de Synode van Dordrecht is dan ook slechts aangenomen wat op grond der Schrift door beide partijen kon worden onderschreven, n.l. dat de verkiezing was e massa perditionis.

Diezelfde kwestie nu hebben we hier ook weer bij het verbond. Is dat verbond er alleen om der zonde wil, of is het absoluut en van eeuwig geldende strekking?

Slaan we nu de Schrift op, dan vinden we, dat ze zich zoowel ten opzichte van Christus als van de uitverkorenen en eveneens van het verbond, nergens bezig houdt met abstracties, zoodat ze vragen zou wat er geschied zou zijn als iets niet geschied was dat nu geschied is. De Schrift is een openbaring aan zondaren. Ze is niet gegeven ter voldoening aan onze nieuwsgierigheid. Ze is een medicijn, dat uitsluitend aan zieken wordt uitgereikt, en vraagt niet, wat noodig zou zijn geweest als de zieken niet ziek waren geworden. Ze houdt zich alleen bezig met de realiteit. De Christus wordt daarom uitsluitend voorgesteld als een Zaligmaker voor zondaren; de verkiezing als een daad van Gods vrije genade; het verbond als een ons door God geboden middel ter opheffing uit onzen gevallen toestand. Daarom hebben we er dan ook nadruk op gelegd, dat ze van het verbond eerst spreekt na den val en in verband met den val.

Wil dat nu zeggen, dat we daaarom niet pogen mogen ook op die andere vragen een antwoord te vinden? Volstrekt niet! De Schrift komt met haar openbaring tot een menschheid, die niet enkel moreel, maar ook intellectueel

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

krank is, en is dus niet enkel gegeven om den wil maar ook om het verstand te sterken. We moeten ons niet enkel tot het ongeluk en de practische medicatie bepalen: dat ware een absolute miskennis van de doordringende kracht der zonde ook in het verstand. Wanneer dus de wereldsche filosofie haar problemen stelt en tegen het Christendom opkomt, en dat Christendom dan een non liquet tegen die problemen uitspreekt en zegt: ik ga slechts uit om verlorenen te zoeken, dan blijft de wereldphilosophie alleen aan het woord en het Christendom behoudt zoogenaamd den verloren zondaar, maar laat hem met een onbekeerd verstand voortloopen tot aan zijn dood. Wel degelijk heeft het Christendom dus de roeping de valsehe wereldsche filosofie tegen te staan en daarvoor langs den weg der analogie met de Schrift te rade te gaan; maar men moet niet zeggen, dat de Schrift woordelijk de oplossing geeft.

II. We komen thans tot een tweede observatie. In de Heilige Schrift wordt tusschen tweeërlei verbond onderscheiden: een foedus naturale en een foedus gratiae.

Dit foedus naturale is het verbond, door God met Noach gesloten. Als we aan Genesis 6 toegekomen zijn, blijkt ons, dat er in de voorafgaande hoofdstukken nog met geen letter van een verbond sprake is geweest. 't Eerst treffen we 't aan in Genesis 6 : 18 „Maar met u zal Ik mijn verbond oprichten”. In Genesis 9 : 9 vv. wordt dan dezelfde gedachte nogmaals uitgesproken: „Maar Ik, ziet, Ik richt mijn verbond op met u. en met uw zaad na u, en met alle levende ziel, die met u is”. Dus in hfdst. 6 wordt het verbond aangekondigd, en in hfdst. 9 lezen we, dat het opgericht is.

Nu wordt, als er in de kerk sprake is van het verbond, dit uitsluitend bepaald tot de heiligen, en aan de wereld wordt niet gedacht. Bondelingen zijn dan alleen de kinderen Gods. De Schrift echter, waar ze het eerst van het verbond spreekt, past het niet toe op het heilgeheim, maar zegt ons dat het verbond zich uitstrekt tot paarden en honden. 't Is een verbond, dat zoover reikt als de schepping. 't Slaat op de heele natuur en op alle menschen. Den naam „foedus naturale” kan men daarom wel bijhouden, maar juist is hij niet. Wel wanneer *naturale* op de geheele natuur slaat: wanneer de natuur het object is van het verbond. Maar zoo is de oorspronkelijke bedoeling niet, blijkens de tegenstelling met „foedus gratiae”. Dan krijgt men dus een verbond *buiten* en een verbond *met* genade. Dat nu deugt niet. Reeds in het verbond met Noach opgericht schuilt genade.

Deze zaak zou duidelijker tot haar recht zijn gekomen, wanneer het dogma der gratia communis indertijd beter ontwikkeld was geworden. Dat echter is

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

niet zoo geweest. We vinden het wel. Zelfs heel scherp bij Calvijn. Maar tot zelfs bij Calvijn is van opzettelijke ontwikkeling geen sprake geweest. Dat zou wel zoo geweest zijn, wanneer in de Roomsche dogmatiek toen reeds een dergelijke locus bestaan had. Doch die kwam daarin niet voor en zoo werd de zaak dus ook in de contravers met Rome niet behandeld. De man, die het eerst over het verbond een afzonderlijk geschrift heeft uitgegeven van gereformeerde zij, is Bullinger geweest. Hij is de Grundleger. Maar op het Noachietisch Verbond heeft Bullinger in dat geschrift te weinig acht geslagen. En al de lateren schreven hem eenvoudig na. Daar nu de gratia communis geen aparte sedes heeft gekregen, had dit ten gevolge, dat er geen behoorlijke, consequente uiteenzetting van dit stuk der waarheid gekomen is. De gratia werd uitsluitend genomen als gratia salvans of salvificans, en aan het verbond met Noach niet gedacht. Maar ook dit is uit de genade. Dus de tegenstelling tusschen genadeverbond tegenover 't natuurverbond deugt niet.

Daarom is 't goed er op te wijzen, hoe in de Heilige Schrift de eerste vermelding van het verbond niet betreft het heil in Christus, maar de natuur en het terrein der algemeene genade.

Daarna komt het verbond der particuliere genade bij Abraham. Het verdient opmerking, dat beide malen, en bij Noach en bij Abraham geen sprake is van een verbond *sluiten*, maar *oprichten*. We hebben daarbij dus niet te zoeken naar een onderhandeling van partijen. Het verbond komt hier monopleuritisch voor. 't Wordt door God ingesteld en opgericht. Ook treft ons hier reeds aanstonds, dat het niet wordt opgericht met den enkelen individu, maar met den individu en zijn zaad, en zijn heele omgeving. 't Verbond is nooit een verdrag met A en B, maar met den man en al wat uit hem zal voortkomen. Blijkens Genesis 9 : 9 wordt zelfs niet alleen het dierenrijk, maar ook het plantenrijk in het verbond begrepen. God waarborgt daar het geregelde natuurproces.

Daarna komt het speciale verbond met Abraham, bevestigd in Israël, nauwer geconcentreerd in David en ten slotte vervuld in Christus.

In 't geheel hebben we dus maar met twee verbonden te doen.

III. Nu levert ten opzichte van de gebezigde uitdrukkingen het Oude Testament weinig moeilijkheid op. Maar het Nieuwe Testament des te meer.

a. Het Oud-Testamentische כרית komt eenvoudig van כָּרַח dat „kerven, snijden, houwen” beteekent. Diezelfde beteekenis had oorspronkelijk ook כָּרַח scheppen, n.l. snijden om iets te vormen. Het is niet moeilijk in te zien, hoe dat denkbeeld van *snijden* met *verbond* in verband staat. Bij verbondssluiting werd een offerdier genomen, en dat in twee stukken doorgesneden. Op twee altaren

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

werden die twee stukken dan voorts nevens elkander, een ter rechter en een ter linkerzijde, gelegd. Tusschen die twee stukken gingen vervolgens de verbondsluitende partijen van weerszijden door. Uitvoerig wordt deze handeling beschreven bij de verbondssluiting met Abraham in Genesis 15 : 9—18. De rookende oven en vurige fakkel daar genoemd zijn hier niets anders dan een dubbele vuurverschijning, de eene lichtend, de andere rookend, zooals הַטְּבִינָה, de praesentia sancta Dei, de vuurkolom in de woestijn, des daags een wolkkolom en des nachts een vuurkolom. Van dat doorsnijden der beesten is alzoo het woord כְּרִית gekomen. Daarna heeft men het begrip „snijden” er nog eens ingebracht door de uitdrukking כְּרַת כְּרִית.

Dat het woord met *snijden* in verband staat wordt nog bevestigd doordat, wanneer een enkel maal een parallele uitdrukking gebezigd wordt, het toch ook weer eene is, die snijden beteekent. Zoo b.v. Jesaja 28 : 15. הָנָה van הִנָּה dat ook „snijden” beteekent.

Nu is er ook nog een andere meening, maar die niet waard is, dat men er lang bij stil staat. n.l. die van een theosophisch theoloog, Hofmann genaamd, die zeide, dat כְּרִית niet *verbond* beteekende, maar gelijk van הִקָּךְ, snijden, gevormd was הוּק, dat „institutum” beteekent, zoo ook כְּרִית vertaald moest niet door *verbond*, maar door *instelling*. Dat was, omdat hij streng en stipt het monopleuritisch karakter wilde handhaven, waarbij de mensch niet voorkomt als partij.

Doch dit slechts pro memorie. In de volgende paragraaf bespreken we deze kwestie breeder.

Er moet wel op gelet dat כְּרַת כְּרִית niet de eenige uitdrukking is. Ook wordt gebezigd הָקִים, oprichten. Verder עָשָׂה maken, שׂוּם stellen, en עָבַר over en weer loopen, n.l. tusschen de stukken door. Voor verbond *breken* daarentegen wordt een uitdrukking gebezigd, die heelemaal niet aan de offeranden is ontleend, n.l. הִלֵּל doorboren, of הִפַּר stukmaken, wat ziet op een document, dat men vernielt.

b. Moeilijker is de kwestie voor het Nieuwe Testament. Daar toch wordt de dubbele uitdrukking gebruikt: *verbond* en *testament*.

In de Staten-Overzetting vinden we een inleiding op het Nieuwe Testament, waarin de zaak van het verbond duidelijk wordt uiteengezet. We lezen daar:

„Het woord *testament* is een Latijnsch woord, waarmede overgezet wordt het Grieksche woord *diathcke*, hetwelk de Grieksche overzetters gebruiken om uit te drukken het Hebreuwsche woord *berith*, dat is. *verbond*. Daardoor wordt eigenlijk verstaan het verbond zelf, dat God met de menschen gemaakt heeft, om hun onder zekere voorwaarden het eeuwige leven te geven; welk

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verbond tweërlei is, *het Oude* en *het Nieuwe*. *Het Oude* is dat, hetwelk God gemaakt heeft met den eersten mensch vóór den val; waarin het eeuwige leven beloofd wordt onder voorwaarde van eene gansch volkomene gehoorzaamheid en onderhouding der wet, en wordt daarom genoemd *het Verbond der wet*; hetwelk God den Israëlieten wederom voorgehouden heeft, opdat zij daaruit zouden leeren verstaan (dewijl deze voorwaarde door alle menschen overtreden is en nu door geen mensch volbracht kan worden), dat zij hunne zaligheid moeten zoeken in een ander verbond, hetwelk *het Nieuwe* genoemd wordt, en daarin bestaat, dat God Zijnen Zoon tot eenen Middelaar verordineerd heeft, en het eeuwige leven belooft onder voorwaarde, dat wij in Hem gelooven; dit wordt genoemd *het Verbond der genade*.<sup>1</sup> En dit wordt ook, ten aanzien van de onderscheidene bedieningen ervan aan de menschen, *Oud* en *Nieuw* genoemd. *Het Oude* is de bediening van dit verbond vóór de komst van den Middelaar, die aan *Abraham* en aan zijne nakomelingen, uit zijn zaad, beloofd is, en door menigerlei ceremoniën, door *Mozes* beschreven, afgebeeld is. *Het Nieuwe* is de bediening van hetzelfde verbond, nadat de Zone Gods, de Middelaar van dit verbond, in het vleesch gekomen is, en de verzoening der menschen met God teweeggebracht heeft. Deze twee verbonden zijn wel eenerlei, wat hun wezen aangaat, omdat in beide de vergeving der zonden, de zaligheid en het eeuwige leven beloofd wordt, onder voorwaarde van in den Middelaar te gelooven; maar zij worden onderscheiden ten aanzien van de bediening van beide, die in het Nieuwe veel klaarder is, zonder voorbeelden, en zich uitstrekt tot alle volkeren. Het Oude kan gevoeglijk genoemd worden *het Testament der belofenis*, en het Nieuwe, *het Testament der vervulling*. Bovendien worden ook gemeenlijk door het *Oude* en *Nieuwe Testament* verstaan de Boeken, in welke de oprichting en bediening van het verbond beschreven worden; in welke beteekenis de woorden *het Nieuwe Testament* in den titel alhier genomen worden, en wordt gesteld tegenover de Boeken der heilige Profeten, in welke de Middelaar van dit verbond beloofd wordt, en beschreven uit welk geslacht en wanneer Hij mensch zoude worden, wat Hij zoude doen en lijden, om de menschen met God te verzoenen en hun de eeuwige zaligheid te verkrijgen en toe te brengen.\*

Hier vinden we een korte en zeer klare uiteenzetting, die bewijst, dat onze vaders ten volle de beteekenis van het Werkverbond tegenover het Genadeverbond begrepen.

Nu is de moeilijkheid echter deze, dat ze, in navolging van de Septuagint, voor het woord כְּרִיתָ genomen hebben διαθήκη, en dat zoowel waar teksten uit het Oude Testament worden aangehaald als waar sprake is van de bediening der vervulling. Echter is διαθήκη daarbij de eene maal vertaald door

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

*testament*, de andere maal door *verbond*. Wat was de aanleiding voor die tweeërlei vertaling? De overzetters hebben daar natuurlijk rijpelijk over gedacht. Dat ze niet overal *verbond* hebben gezet vond zijn oorzaak in Hebreëen 9 : 16, 17 en 18. ὅπου γὰρ διαθήκη, θεράτωρ ἀρέγκη ἀίρεσθαι τοῦ διαθεμένου διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ἤ ὁ διαθέμενος. ὄθεν οὐδ' ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκλείεται. Hier wordt *διαθήκη* zóó verklaard, dat het eerst door den dood van den erfflater geldigheid verkrijgt. En dat het hier bedoeld wordt in den zin van een erfenis blijkt uit vers 15. Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θεράτων γενομένου, εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλιμένοι τῆς αἰώνιον κληρονομίας. Daar kan *διαθήκη* dus niet door *verbond* vertaald worden. En *διαθήκη* werd destijds voor beide gebruikt. Oorspronkelijk werd voor verdrag meer *συνθήκη* gebruikt. *διαθήκη* werd eerst langzamerhand in velerlei zin gebezigd. Waarschijnlijk is, dat de joodsche vertalers van de Septuagint niet *συνθήκη* durfden zetten, omdat ze het monopleuritisch karakter van het verbond niet wilden schenden. Daarom schreven ze liever *διαθήκη*. Maar nu vonden onze overzetters 't hier gebezigd op een manier, waaruit duidelijk bleek, dat hier niet *verbond* maar *testament* was bedoeld, daar het hier in verband wordt gebracht met Christus' sterven. Voor die moeilijkheid staande, hebben onze overzetters zich de vraag gesteld, waar ze *verbond*, en waar ze *testament* zouden zetten. In 't algemeen hebben ze toen waar van de oude bedeeling sprake is *verbond* vertaald, terwijl ze waar de nieuwe bedeeling bedoeld wordt *testament* hebben gezet. Dit nu is wel aardig, maar daar komen ze niet mee klaar. Er zijn toch plaatsen in de Schrift, waar Oud en Nieuw Testament soms gecoördineerd en vergeleken worden, en waar dus, om die coördinatie voelbaar te maken, soms wel weer voor beide hetzelfde woord moest gebruikt. Zoo b.v. Lukas 1 : 72 waar Zacharias spreekt vóór de komst van Christus, en dus niet *testament* maar *verbond* moest vertaald. Daarentegen wordt in 2 Corinthhe 3 : 14 gesproken van de oude bedeeling en toch vertaald „het lezen des ouden *testaments*.” En wel om deze reden, wijl hier het Oude Testament genomen wordt als iets, waar het Nieuwe inzit, en in zijn beteekenis voor het Nieuwe: het Evangelie in het Oude Verbond. Doch daardoor is in onze overzetting een zekere verwarring onmiskenbaar. In Galaten 3 : 15 en 17 staat: „Broeders! ik spreek naar den mensch; zelfs eens menschen verbond, dat bevestigd is, doet niemand te niet, of niemand doet daartoe. En dit zeg ik: het verbond, dat te voren van God bevestigd is op Christus, wordt door de wet, die na vierhonderd en dertig jaren gekomen is, niet krachteloos gemaakt, om de beloften te niet te doen.” Hier moest *verbond* worden vertaald om de analogie, die hier getrokken wordt met het menschelijk verbond. Zoo ook in hfdst. 4 : 24: „Deze zijn de twee

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verbonden." Daarentegen waar in eigenlijken, energieken zin sprake is van de rijke ontplooiing der genade in Christus, wordt *testament* gezet. Zoo b.v. bij de drie plaatsen, die handelen over het avondmaal, als het nieuwe testament in Christus' bloed. En speciaal in den Hebreërbrief wordt *testament* gebruikt, niet alleen in het reeds besprokene 9<sup>e</sup> caput, maar ook in 10 : 29; 12 : 14 en 13 : 20. Zonder dat dus een vaste regel is te ontdekken, kan toch in het algemeen worden gezegd, dat *testament* voorkomt, waar de vervulling der verbondsbelofte in het offer van Christus op den voorgrond treedt; en *verbond* daar waar sprake is van de verwachting dezer vervulling oudtijds. De reden, waarom dit zoo is, valt niet moeilijk in te zien. Algemeen treedt in het Nieuwe Testament meer de kindsidee op den voorgrond dan de verbonds-idee. Bij die kindsidee hangt het rijk worden aan de κληρονομία. Echter is διαθήκη éenzelfde woord voor beide gedachten. Wij drukken ons dus met *testament* altijd onvolledig uit. Dat is het gebrekkige van onze taal. In het Grieksch ligt in διαθήκη het verbondsbegrip nog in.

Wat is de reden geweest, die Paulus aanleiding heeft gegeven om ברית te vervangen door *testament*? Het denkbeeld van den עֲבֵד־יְהוָה treedt min of meer terug, en het heele religieuze leven wordt als het ware begrepen onder de constellatie van het vaderschap. Dan ligt het voor de hand van testament in eigenlijken zin te spreken. Door het testament laat een vader aan zijn kind zijn vermogen na met dezelfde vastheid en zekerheid als bij het verbond. Nu heeft Paulus hier het verbondsbegrip laten glijpen en dat van testament genomen, omdat tusschen vader en kind de kindsbetrekking op den voorgrond staat, en het testament hier in Hebreë 9 de bezegeling van het verbond is door het bloed van Christus. Hier bij Christus is niet meer de symbolische wijding van het verbond, gelijk bij Noach, Abraham en op Sinaï, maar de realiteit der bloedstorting. De dood van Christus was het in kracht treden van de διαθήκη. Dat nu brengt Paulus zelf onmiddellijk in verband met de offerande bij de verbondssluiting in het Oude Testament. Cf. vs. 18—20. ὁθερ οὐδ' ἡ πρώτη χορὴ αἵματος ἐγκραίνισται. κληθείσης γὰρ πάσης ἐντολῆς κατὰ νόμον ὑπὸ Μωϋσεως παντὶ τῷ λαῷ, λαβὼν τὸ αἷμα τῶν μόσχων καὶ τράγων, μετὰ ὕδατος καὶ ἑρίου κοκκίνου καὶ ὑσσώπου, αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐξόμναισε, λέγων, 'Τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ Θεός'. Tegelijk wijst Paulus dus op de symboliek, die reeds was bij de verbondssluiting en offerande onder Israel, en gelijke kracht had als het sterven van den testamentmaker. Reeds bij Israel was hetzelfde symbolisch afgebeeld.

Nu is er echter nog éen moeilijkheid, waardoor het redebeleid in den Hebreërbrief stuit, n.l. deze, dat de verbondssluiting niet is Christus, maar God Drieëinig, Vader, Zoon en Heilige Geest; en dat daarentegen de dood

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tusschentreedt van Christus. Doch dit laten we thans rusten, om het in een volgende paragraaf te bespreken. Thans gaan we over tot een volgende observatie.

IV. In het begrip כְּרִית wordt door de Heilige Schrift niet iets uitgedrukt, dat bij de religie bijkomt, maar de religie zelf. Bullinger, die het verbond het eerst weer op den voorgrond heeft geschoven, heeft op pag. 26 verso van zijn *Compendium theologiae* dezelfde gedachte uitgedrukt. Het verbond legt een band, en dat is juist ook de beteekenis van *religio*. Nu weet men, dat in de Heilige Schrift het woord *godsdiens*t niet gevonden wordt. Wel de zaak, maar niet dat eene begrip. Het begrip *religie* is een abstractie, een veralgemeening, en wijst op de betrekking, die er voor het menschelijk bewustzijn tusschen God en mensch bestaan moet. De Heilige Schrift abstraheert echter niet, maar geeft in concrete uitingen of in beelden wat wij in het begrip van religie saamtrekken. Maar, zal men zeggen, onze Bijbel heeft toch in den Hollandschen tekst het woord *godsdiens*t? Dat is ook zoo, maar in het oorspronkelijk staat daarvoor *λατρεία*, *θρησκεία* en *δουλασεία*: terwijl voor „godsdienstig zijn” staat: *σέβουαι*. Wat echter in geen dezer woorden voorkomt is het begrip *θεός*, waaraan wij bij „godsdienst” denken. In *δουλασεία* ligt weliswaar de gedachte van het goddelijke, omdat het beteekent: de vreeze in het hart voor de (goede) geestelijke wezens. Maar *θεός* komt er niet in voor. Het is niet *δουλασεία*. 't Is een woord, dat eenvoudig uit het heidensche spraakgebruik werd overgenomen, en dat dan ook in een Christelijke gemeente niet anders kan worden gebruikt dan voor het algemeene begrip van *sensus divinitatis*. Bovendien doet *δουλασεία* ons aan booze geesten denken. *λατρεία* en *θρησκεία* zien alleen op den cultus. Is nu religie godsdienst, cultus is eeredienst. *λατρεία* en *θρησκεία* zien daarom op het uitwendige. De godsdienst gaat uit van het inwendige, van het hart, en uit zich in de uitwendige *λατρεία* en *θρησκεία*. *Σέβουαι* wijst eveneens op den uitwendigen eerbied bij het binnentreden van het heiligdom. Slaan we in onze Statenvertaling dan ook Hebr. 9: 6 op, dan zien we, dat in het woord „Godsdienst” „Gods” met cursieve letter staat, ten bewijze, dat het in het oorspronkelijke niet voorkomt, en om misverstand te beletten. Nog duidelijker is het in Rom. 9: 4, waar we lezen: „de dienst *van God*”. Alweer cursief. Zoo ook Colossensen 2: 23: „in eigenwilligen *Godsdiens*t”. Het woord „Godsdienst” half cursief. 't Is goed hierop te letten, opdat duidelijk worde ingezien, dat het begrip *godsdiens*t in de Heilige Schrift niet voorkomt. Waar het staat, ziet het alleen op den cultus, niet op het diepere begrip van religie. Hiermee hangt samen, dat in onze belijdenisschriften en in de geschriften onzer vaders steeds „religie” staat en niet „godsdienst”; en „religie” werd daarbij opgevat als komende van „ligare”, zooals bij Bullinger blijkt.



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Waar nu het begrip „religie” in onzen zin ontbreekt, is het de vraag: hoe geeft de Heilige Schrift datzelfde denkbeeld weer? Door velerlei begrippen van concreten aard, als **יְהוָה**, **יְרֵאתָ יְהוָה**, **בְּנֵי יְהוָה**, **עֲבָדֵי יְהוָה**. „De vreeze des Heeren” wil niet zeggen: vroomheid. In Psalm 118 wordt tot een loven van den Heere opgeroepen het huis van Aäron. Dat zijn dus de Levieten. Maar vervolgens worden daartoe ook opgewekt „die den Heere vreezen”, dus de *leeken*, diegenen, die tot de **קָהָל** behooren; die uitwendig niet de afgoden, maar Jehova dienen, die niet de demonen eeren, gelijk de Heidenen, maar den eenigen waren God.

Nu komt echter ook nog een andere betrekking voor, n.l. de verbonds-betrekking. En deze wordt altoos gebruikt voor het alomvattende begrip. Degenen, die in het verbond staan, dat zijn allen. **בְּרִית** is de alles omvattende en alles omsluitende uitdrukking daarvoor. Spreken wij van religie, dan bedoelen wij de betrekking van den mensch tot God. Dat nu ligt juist ook in het woord „verbond”. De verbondsbetrekking en de religieuze betrekking zijn dezelfde. Bij de verbondsbetrekking kan niets meer bijkomen. Dat God hun tot een Vader is, is iets, dat onder het verbond gesubordineerd ligt. Dat God hun Heer is en zij Zijn knechten zijn, volgt ook weer uit het verbond. Dat ligt er wel niet in naar onze abstracte begripsredeneeringen, maar wel ter dege naar den practisch-plastischen vorm, waarin de Bijbel gegoten is. Niets komt ons van God toe, of het is alles behoorende tot de beloften van het verbond. Niets in ons leven is er denkbaar, of uit het verbond komt het ons toe. Waar in het verbond beide partijen begrepen zijn, drukt dit woord de vastheid der religieuze idee uit. Wie daar geen oog voor heeft, mist in de Schrift de algemeen religieuze idee. Terwijl wie in de verbondsgedachte inleeft, tot de diepste opvatting doordringt van ons verbond met God.

V. Alsmo tot een volgende observatie overgaande, vestigen we de aandacht op het verlossend karakter des verbonds, waar onze paragraaf op wijst. Waar het genoemd wordt treedt het op als genadeverbond. Maar nu lette men er wel op, dat dat verbond een verlossend, verdedigend en beschermend karakter heeft zoowel voor het somatische als voor het psychische leven; voor de geestelijke wereld met haar zonde, oordeel, strafvoldoening en verzoening, maar ook voor de zichtbare wereld met haar spijs, drank, persoon, huisgezin, geslacht, volk, vaderland en de natuur. Dat zijn de twee sferen van ons leven, die vereenigd liggen in het diepe mysterie van den samenhang tusschen lichaam en ziel. Meestal echter wordt het verbond opgevat als een louter geestelijke zaak. In de dogmatiek en in de predikatie staat men nog te veel op dat dualistische standpunt, dat niet gereformeerd is maar doopersch. Ook

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

op dit punt wordt wel veel over de geestelijke, maar zoo weinig over de somatische zij gesproken. Dat blijkt ook uit zoovele geschriften over het verbond, die zich alle tot het interne leven beperken. De Schrift daarentegen houdt zich juist voortdurend ook met allerlei uitwendige dingen bezig. Dat feit is zelfs *de* oorzaak geweest voor het ontstaan van het Coccejanisme. De Coccejanen legden al den nadruk juist op het uitwendig karakter van het verbond, en vergaten de geestelijke zijde ervan. Gevolg daarvan was, dat men het Oude Testament van zijn geestelijk leven beroofde. Wij kunnen ons dan ook nauwelijks voorstellen, hoe in andere kerken en landen dat Oude Testament geheel op den achtergrond is geschoven. In Duitschland, Zweden en Noorwegen wordt het Oude Testament zoo goed als niet meer gebruikt. Alleen de Psalmen nog, die dan achter het Nieuwe Testament worden gedrukt. Dat is juist in de dagen der Hervorming het grootte verschilpunt geweest tusschen de Gereformeerden eenerzijds en de Socinianen en Lutherschen anderzijds, dat de laatsten het Oude Testament slechts beschouwden als een antiquiteit, als een document, terwijl de Gereformeerden steeds nadruk legden op de waarde, die het had voor de gemeente van Christus. Vanwaar die minachting van het Oude Testament? Men leefde in de voorstelling, dat het zaligmakend geloof pas met den Pinksterdag gekomen was. Men wilde er niet aan, dat er van het paradijs af geloovigen waren geweest. De geloovigen vóór den Pinksterdag beschouwde men niet als geloovigen maar als verlichte heidenen. Coccejus nu woelde ook de Gereformeerden van het Oude Testament los door het voor te stellen, als hadden de mannen van het Oude Testament slechts een verbond gekend met uitwendige heilgoederen, maar niet het zaligmakend geloof. Het Nieuwe Testament heette pas het ware verbond. Al dat andere, dat voorafging, slechts afschaduwing van dat ware. Onze vaders vatten het echter blijkens hun inleiding op het Nieuwe Testament heel anders op. Zij beschouwen het als een en hetzelfde verbond van het paradijs af, maar met verschillende oeconomicen. Daarom is het van belang te onderzoeken wat de Schrift ons hieromtrent leert. En dan zien we dat zoowel in oud als in nieuw verbond sprake is van *bona interna* en *bona externa*, die in hoogere eenheid worden opgelost.

Wat leert de Schrift ons?

In Genesis 6 en 9 vinden we melding gemaakt van het dusgenaamde *foedus naturale*.

Genesis 6 : 18 geeft de aankondiging van een verbondssluiting: „Maar met u zal ik mijn verbond oprichten”. Waarop doelt dat verbond? Er gaat vooraf: „Want ik, zie ik breng een watervloed over de aarde, om alle vleesch, waarin een geest des levens is, van onder den hemel te verderven, al wat op de aarde is zal den geest geven”. Dit 17e vers wordt nu met het 18e verbonden

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

door „maar”. Blijkens het verband met het voorafgaande „maar” hebben we hier dus tegen het verdervende oordeel, dat uitgesproken wordt, een afwerend besluit, waarin de bescherming wordt toegezegd tegen een vijandige macht.

Eenzoo hfdst. 9 : 11. „En Ik richt Mijn verbond op met u, dat niet meer alle vleesch door de wateren des vloed zal worden uitgerooid; en dat er geen vloed meer zijn zal om de aarde te verderven”. Hier, zoowel als in hfdst. 6 : 18 is het verbond dus een *bonum externum*. Bepaalt het verbond zich nu tot het uitwendige, of komt er meer bij? Neen, want blijkens het begin van hfdst. 9 houdt het ook tevens een zedelijk goed in. We vinden daar de instelling van den magistraat, die het *ius vitae ac necis* ontvangt; anders zou het een *bellum omnium contra omnes* zijn. Er moet een autoriteit wezen, die krachtens goddelijke opdracht recht spreekt. Hier is dus een tegenstelling tusschen vóór en na den vloed. 't Zal niet weer zóó erg worden. *Cessante causa cessat effectus*. Er zal geen vloed meer komen, want het gedichtsel van 's menschen hart zal niet weer zoo boos zijn. Die woorden over het gedichtsel van 's menschen hart mag men niet aanhalen als een bewijs, hoe geheel verdorven de mensch is. Ze slaan op den toestand van de verwildering der menschheid vlak vóór den vloed. Toen was al het gerechtige er uit. Al wat de menschen dachten, bedoelden of beoogden was enkel boosheid. In het verbond met Noach echter ligt de waarborg, dat die toestand niet weer terug zal keeren. Er kan nog wel veel ellende, veel ongeloof, veel verdierlijking komen, maar het zal niet algemeen zijn. Door de werking der gemeene gratie zal er altoos een goede kern overblijven, die hoog houdt wat liefelijk is en wel luidt. En die toestand zal zijn machtigen steun vinden door de instelling van den magistraat, die de wildheid der menschen bedwingt en oorzaak is van hooger menschelijken levensstandaard. 't Is dus volstrekt niet alleen de watervloed, maar ook de zonde, waartegen God in Zijn verbond waarborg biedt. Bij het *bonum externum* komt ook een *bonum internum*.

De tweede maal, dat de Schrift van verbondssluiting melding maakt, is in Genesis 17 : 7.

Hoewel dit verbond, blijkens de in vs. 8 gegeven belofte aan Abraham, dat hij Kanaän tot een eeuwige (door geen termijn bepaalde) bezitting zal ontvangen, en blijkens de belofte ook in vs. 6, n.l. van vruchtbaarheid en koninklijke nakomelingschap, wel degelijk ook een *bonum externum* bevat, zien we toch, dat het gepaard gaat met een *bonum internum*: „Ik ben God de Almachtige! Wandel voor Mijn aangezicht en wees oprecht” (vs. 1). „Om u te zijn tot een God en uw zaad na u” (vs. 7). „En wees een zegen” (hfdst. 12 : 2).

Zoowel bij Noach als bij Abraham is dus de inkleeding die van een *bonum externum*, maar het *bonum internum* schijnt er doorheen.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Exodus 6 sluit de Heere geen nieuw verbond, maar explicceert Hij het verbond. dat Hij met Abraham sloot. Op den voorgrond staat daarbij de beveiliging en verlossing, dus het bonum externum.

Het verbond met Israel zelf gesloten geeft ons Exodus 24. De eigenlijke verbondssluiting staat in vs. 6—12. Het verbond wordt hier gekenteekend door een boek, het boek des verbonds, waarin de wet der 10 geboden en de daarbij komende wetten beschreven staan. God belooft daarbij bescherming, maar ook een zedelijk goed in de 10 geboden, die de kern zullen zijn van heel het zedelijk leven onder de menschen.

In 2 Samuel 7 en in Psalm 89 wordt melding gemaakt van het verbond met David. Op dit verbond wordt gewoonlijk niet gelet, en al is het nu verkeerd met Coccejus al deze verbonden voor afzonderlijke verbonden aan te zien, toch ligt ook in dit verbond weer een afzonderlijk element. Het vertoont een eigen karakter. Het is eerst ook weer uitwendig: God zal David een zoon op zijn troon verwekken, die den tempel zal bouwen. Ook zal God al zijn vijanden verdrijven. Maar dadelijk wordt daaraan verbonden een geestelijke bedoeling: het Messiasrijk en het wandelen in de geboden des Heeren. Dat ook Ethan in het verbond tevens een bonum externum ziet, blijkt uit Ps. 89 : 49. waar hij klaagt, dat God het verbond Zijns knechts te niet heeft gedaan.

Zoo ziet alle verbondssluiting onder het Oude Testament allereerst op uitwendige verlossing, terwijl daarachter een innerlijke, geestelijke verlossing doorschemert.

In het Nieuwe Testament wordt dat nu anders. Dat komt reeds uit in den lofzang van Zacharias, Luk. 1. De overgang wordt daar duidelijk en omstandig aangegeven. Zacharias gaat terug op het verbond met Abraham. Dit wordt met dat van David op één lijn gesteld. Beide hadden ten doel de „verlossing van onze vijanden en van de hand al dergenen, die ons haten” (vs. 71). Plotseling echter wordt daar nog iets aangebracht. „Dat wij, verlost zijnde uit de hand onzer vijanden, Hem dienen zouden zonder vreeze, in heiligheid en gerechtigheid voor Hem, al de dagen onzes levens” (vs. 74, 75). Hier vinden we dus den overgang van het externum op het internum. En nu komt Zacharias op Johannes den Dooper: „En gij, kindeken! zult een profeet des Allerhoogsten genaamd worden; want gij zult voor het aangezicht des Heeren heengaan, om Zijne wegen te bereiden; om Zijn volk kennis der zaligheid te geven, in vergeving hunner zonden, door de innerlijke bewegingen der barmhartigheid onzes Gods, met welke ons bezoekt heeft de Opgang uit de hoogte, om te verschijnen dengenen, die gezeten zijn in duisternis en schaduw des doods; om onze voeten te richten op den weg des vredes” (76—80). Van het bonum externum wordt dus nu de aandacht afgeleid, en het geestelijk karakter

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van het verbond op den voorgrond geschoven. In dezen lofzang vinden we dus de openbaring van den overgang tusschen oud en nieuw verbond. Ook daaruit blijkt weer, hoe we hier met een inspiratie van den Heiligen Geest te doen hebben. Hoe zou anders Zacharias in dien verlopen en vergeten tijd aan zulke rijke gedachten gekomen zijn, zonder dat de Heilige Geest zijn geest verlichtte en bestierde!

In het Nieuwe Testament wordt van het verbond nooit anders gesproken dan als van een geestelijk goed. Het is het bloed des nieuwen testaments, dat vergoten is tot vergeving der zonden. Het nieuwe testament wordt door Christus bezegeld. Vgl. Hebr. 9 : 15 en vv. Ook Hebr. 13 : 20 vv. Steeds wordt gewezen op het geestelijke goed. Moeten we nu, gelijk de Coccejanen, zeggen: het Oude Testament ziet op aardse, het Nieuwe op geestelijke goederen? Op den voorgrond staat het bonum externum in het Oude Testament zeer zeker. Doch de fout van Coccejus is dan ook niet, dat hij op het Oude Testament wees als bevattende bona externa. Ook vergeestelijkten de Voetianen wel eens te veel. We wijzen hiervoor op Matth. 26 : 28 en 29. Vers 28 luidt: „Dat is Mijn bloed, het bloed des nieuwen testaments, hetwelk voor velen vergoten wordt tot vergeving der zonden”. Hier voegt Jezus echter nog iets bij, dat de meeste menschen maar overslaan, omdat ze er niets van begrijpen. Vs. 29: „En Ik zeg u, dat Ik van nu aan niet zal drinken van deze vrucht des wijnstoks, tot op dien dag, wanneer Ik die met u nieuw zal drinken in het koninkrijk Mijns Vaders”. In verband hiermee wijzen we op 1 Corinthe 11 : 26: „Want zoo dikwijls als gij dit brood zult eten en dezen drinkbeker zult drinken, zoo verkondigt den dood des Heeren, totdat Hij komt”. De gedachtenis van den dood des Heeren wordt dus in onmiddellijk verband gezet met de wederkomst. Jezus zal de vrucht des wijnstoks, d. i. den wijn (geestelijk dit op te vatten is verkeerd), de rijkste openbaring der natuurlijke kracht, eens nieuw drinken in het rijk der heerlijkheid. Het is dan ook zeer de vraag of de kerk niet verkeerd deed door die woorden uit het Avondmaalsformulier weg te laten.

In het Oude Testament staat dus het bonum externum op den voorgrond en schuilt het bonum internum er achter. In het Nieuwe Testament is het juist andersom.

VI. Een nieuwe observatie. In de verbondssluiting met Israel komt een element in, dat zich bij de andere niet voordoet. Om dien eigenaardigen karaktertrek te doorzien, wijzen we op Hebreëñ 8. In vers 5 van dat hoofdstuk lezen we, dat de bediening onder Israel een bediening was in schaduwen. In vers 6 wordt van Christus gezegd, dat Hij zooveel uitnemender bediening gekregen heeft, als Hij ook eens beteren verbonds middelaar is, hetwelk in

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

betere beloftenissen bevestigd is. Over het Sinaitisch verbond lezen we dan verder: „Want indien dat eerste verbond onberispelijk geweest ware, zoo zou voor het tweede geen plaats gezocht zijn geweest. Want hen berispende, zegt Hij tot hen: Ziet, de dagen komen, spreekt de Heere, en Ik zal over het huis Israels en over het huis van Juda een nieuw verbond oprichten; niet naar het verbond, dat Ik met hunne vaders gemaakt heb, ten dage, als Ik hen bij de hand nam om hen uit Egypteland te leiden; want zij zijn in dit Mijn verbond niet gebleven en Ik heb op hen niet geacht, zegt de Heere. Want dit is het verbond, dat Ik met het huis Israels maken zal na die dagen, zegt de Heere: Ik zal Mijn wetten in hun verstand geven, en in hun harten zal Ik die inschrijven; en Ik zal hun tot een God zijn, en zij zullen Mij tot een volk zijn. En zij zullen niet leeren, een iegelijk zijn naaste, en een iegelijk zijn broeder, zeggende: Ken den Heere; want zij zullen Mij allen kennen, van den kleine onder hen tot den groote onder hen. Want Ik zal hun ongerechtigheden genadig zijn, en hun zonden en hun overtredingen zal Ik geenszins meer gedenken. Als Hij zegt: een nieuw verbond, zoo heeft Hij het eerste oud gemaakt; dat nu oud gemaakt is en verouderd, is nabij de verdwijning.”

Van het Sinaitisch verbond wordt ons dus gezegd, dat het niet onberispelijk, d.w.z. niet in zichzelf voltooid was. Wat voltooid is, laat geen volmaking toe. Het oude verbond nu was onvoltooid. Eerst in het nieuwe kreeg het zijn volmaking. Het nieuwe bracht het tot zijn eindpaal. Waarin lag dan de tegenstelling? Hierin, dat het oude van buiten kwam, uitwendig de wet voorhoudende, terwijl onder het nieuwe de wet staat geschreven inwendig in het hart. Datzelfde vinden we in Gal. 3 nog scherper uitgewerkt in de tegenstelling tusschen het geloof en de werken. Daar zegt Paulus, vs. 9–12: „Zoo dan, die uit het geloof zijn, worden gezegend met den geloovigen Abraham. Want zoo velen als er uit de werken der wet zijn, die zijn onder den vloek; want er is geschreven: Vervloekt is een iegelijk, die niet blijft in al hetgeen geschreven is in het boek der wet, om dat te doen. En dat niemand door de wet gerechtvaardigd wordt voor God, is openbaar; want de rechtvaardige zal uit het geloof leven. Doch de wet is niet uit het geloof; maar de mensch, die deze dingen doet, zal door dezelve leven”. De ééne vaste formule is dus: leven uit de wet, of leven uit het geloof; uitwendig of inwendig.

Nu komen we terug tot de verbondssluiting met Israel, en vragen: Was daar enkel een uitwendige wetsoplegging, of zat er nog een ander element in, dat de wezenlijke quintessens bevat?

Ter beantwoording van deze vraag gaan we naar Exodus terug. In hfdst. 19 lezen we, dat Mozes op den berg Sinai tot God opklimt en bevel ontvangt aldus tot het volk te spreken: „Gijlieden hebt gezien, wat Ik den Egyptenaren

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gedaan heb; hoe Ik u op vleugelen der arenden gedragen, en u tot Mij gebracht heb. Nu dan, indien gij naastiglijk Mijner stem zult gehoorzamen, en Mijn verbond houden, zoo zult gij Mijn eigendom zijn uit alle volken, want de gansche aarde is mijne; en gij zult Mij een priesterlijk koninkrijk en een heilig volk zijn" (vs. 4, 5, 6). Verder lezen we, vs. 7 en 8: „En Mozes kwam en riep de oudsten des volks, en stelde voor hun aangezichten al deze woorden, die de Heere hem geboden had. Toen antwoordde al het volk gelijkelijk, en zeide: Al wat de Heere gesproken heeft, zullen wij doen!" Duidelijk vinden we hier dus van Gods zij de betuiging: Mijn verbond moet gehouden worden met al zijn wetten. Doet ge dat, dan zult ge Mijn zegen ontvangen, dan zult gij Mijn eigendom en zal Ik uw koning zijn. En het volk accepteert deze voorwaarden nadrukkelijk.

Wanneer nu het verbond met Israel niets anders was dan een werkverbond, dan ware hiermee de geschiedenis uit. Maar hfdst. 20 vv. toont het wel anders. Mozes ontvangt de wet der 10 geboden. Het volk is ontzet geworden en bidt nu dat de verdere mededeeling van de verbondsconditiën niet rechtstreeks, maar intermediair door Mozes mocht geschieden. Dan gaan vanaf vers 27 de conditiën door. Ook in de drie volgende capita. In vers 20 en vv. van hfdst. 23 lezen we dan: „Ziet, Ik zende eenen Engel voor uw aangezicht, om u te behoeden op dezen weg, en om u te brengen tot de plaats, die Ik bereid heb. Hoedt u voor zijn aangezicht, en weest zijner stem gehoorzaam, en verbittert hem niet; want hij zal ulieder overtredingen niet vergeven, want Mijn Naam is in het binnenste van hem. Maar zoo gij zijner stem naastiglijk gehoorzaamt, en doet al wat Ik spreken zal, zoo zal Ik uwer vijanden vijand, en uwer wederpartijders wederpartij zijn". Dan komt in hfdst. 24 de officieele plechtigheid, de verzegeling van het verbond door het offer. „Mozes beschreef al de woorden des Heeren, en hij maakte zich des morgens vroeg op, en hij bouwde een altaar onder aan den berg, en twaalf kolommen, naar de twaalf stammen van Israel. En hij zond de jongelingen van de kinderen Israels, die brandofferen offerden, en den Heere dankofferen offerden, van jonge ossen. En Mozes nam de helft van het bloed, en zette het in bekkens; en de helft van het bloed sprendde hij op het altaar. En hij nam het boek des verbonds, en hij las het voor de ooren des volks; en zij zeiden: Al wat de Heere gesproken heeft, zullen wij doen en gehoorzamen. Toen nam Mozes dat bloed, en sprendde het op het volk; en hij zeide: Ziet, dit is het bloed des verbonds, hetwelk de Heere met ulieden gemaakt heeft over al die woorden". (Men lette er op, dat „het boek des verbonds" volstrekt niet enkel de 10 geboden, maar al de wetten bevatte). Voor de tweede maal lezen we hier dus, dat Israel de voorwaarden des verbonds accepteert. In hfdst. 25 volgt dan de regeling

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van de offeranden, in hfdst. 26 de verordening om den tabernakel op te richten, in hfdst. 27 en 28 de wijze, waarop de tabernakel moet zijn ingericht en de verordeningen voor de priesterschap, in hfdst. 29 en 30 verdere aanwijzingen voor den dienst, en in hfdst. 31 de aanstelling van Bezaleel en Aholiab om het werk uit te voeren. Na dit complex van capita komt in hfdst. 32 het verhaal van het oproer en de zonde van het gouden kalf. In vers 13 bidt Mozes, dat God, niettegenstaande dien afval, aan Zijn verbond gedenken moge, dat Hij met Abraham gesloten heeft; waaruit tevens blijkt hoe en het verbond in hfdst. 3 en 6, en het verbond in dit hfdst., een en hetzelfde is. Eindelijk wordt al wat voorafging in hfdst. 34 geresumeerd. „Zie, Ik maak een verbond; voor uw gansche volk zal Ik wonderen doen, die niet geschapen zijn op de gansche aarde, noch onder eenige volken; alzoo dat dit gansche volk, in welks midden gij zijt, des Heeren werk zien zal, dat het schrikkelijk is, hetwelk Ik met u doe. Onderhoudt gij hetgeen Ik u heden gebiede! Ziet, Ik zal voor uw aangezicht uitdrijven de Amorieten, en de Kanaänieten, en de Hethieten, en de Ferezieten, en de Hevieten, en de Jebusieten. Wacht u, dat gij toch geen verbond maakt met den inwoner des lands, waarin gij komen zult; dat hij misschien niet tot een strik worde in het midden van u”. Hier wordt het verbond in zijn antithese genomen; wie in het verbond met God staat, mag geen verbond hebben met de andere volken. In Levit. 18 : 5 wordt de conditie van het verbond nader saamgetrokken in een formule: „Ja, Mijn inzettingen en Mijn rechten zult gij houden; welk mensch diezelve zal doen, die zal door diezelve leven: Ik ben de HEERE!” Diezelfde formule vinden we terug in Ezech. 20 : 11. Rom. 10 : 5 en Gal. 3 : 12.

Reeds in het Oude Testament kwam dus de formule zelve er reeds bij: „De mensch, die deze dingen doet, zal door diezelve leven.”

Daartegenover echter staat ook reeds in het Oude Testament de formule van het genadeverbond onder Christus, n.l. in Hab. 2 : 4: „De rechtvaardige zal door zijn geloof leven”. En nu zegt Paulus ons in Gal. 3 : 6–12, dat die regel niet een nieuwe is, maar de oorspronkelijke, die nooit van het genadeverbond, onder welke economie ook, is afgescheiden geweest. „Gelijkerwijs Abraham Gode geloofd heeft, en het is hem tot rechtvaardigheid gerekend; zoo verstaat gij dan, dat degenen, die uit het geloof zijn Abrahams kinderen zijn. En de Schrift, tevoren ziende, dat God de Heidenen uit het geloof zou rechtvaardigen, heeft te voren aan Abraham het evangelie verkondigd, zeggende: In u zullen al de volken gezegend worden. Zoo dan, die uit het geloof zijn, worden gezegend met den geloovigen Abraham. Want zoo velen als er uit de werken der wet zijn, die zijn onder den vloek; want er is geschreven:



### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Vervloekt is een iegelijk, die niet blijft in al hetgeen geschreven is in het boek der wet, om dat te doen. En dat niemand door de wet gerechtvaardigd wordt voor God, is openbaar: want de rechtvaardige zal uit het geloof leven. Doch de wet is niet uit het geloof; maar de mensch, die deze dingen doet, zal door dezelve leven."

Dus reeds bij Abraham en Habakuk is de rechtvaardigheid uit het geloof. „Maar de wet is bovendien ingekomen," zegt Paulus in Rom. 5:20. Is dan die regel van het genadeverbond door dat tusschenkomen van de wet op zij gezet, of gaat ook bij Sinai de formule door, dat de rechtvaardigheid uit het geloof is? Om die vraag juist te beantwoorden, dient er op gelet, dat aan Israel volstrekt niet alleen gegeven is de wet der 10 geboden met haar supplement in Exodus 22 etc., maar behalve deze ook de ordinantie voor den tabernakel, de offeranden en de priesters; m. a. w. niet alleen de wet als regel des levens, maar ook de bediening der verzoening. Die twee nu mogen nooit van elkander worden gescheiden. Ze hooren bijeen, en zijn beide, als integreerende deelen, in het Sinaitisch verbond vervat.

En die bediening der verzoening onder Israel was onbestaanbaar, onhoudbaar, indien de bedoeling van het Sinaitisch verbond ware geweest, dat Israel door de volbrenging der wet zou zalig worden. Dan zou er onder Israel geen overtreding hebben mogen plaats grijpen, en was geen *raison d'être* voor de bediening der verzoening geweest. Het feit, dat, tegelijk met de wet, de bediening in den tabernakel is opgelegd, toont dus eo ipso, dat de onderstelling van het verbond niet is geweest de volbrenging der wet. Wanneer dan ook de apostel zegt, dat het oude verbond veranderd is en nabij de verdwijning, ziet dat op den grondslag van het verbond; wil dat niet zeggen, dat de geloovigen in de eerste eeuwen anders zijn zalig geworden dan onder de nieuwe bedeeing, maar wil het alleen zeggen, dat dit verbond aan Israel bediend is op eene andere wijze, met een eigenaardig karakter. 't Was 1°. om het besef van schuld te wekken (en daarvoor de wet der werken); maar 2°. om de smart over de opgewekte schuld te stillen (en daarvoor was de bediening der verzoening). Bij Adam in het paradijs was dat eerste niet noodig. Hij had de wet in zijn ingewand. Maar allengs in den loop der eeuwen was de zondige mensch zóó gewend geraakt aan den lageren standaard van het menschelijke leven, dat hij dagen en jaren lang in de zonden leven kon, zonder dat het schuldbesef in hem sprak. Nu nog zijn er menschen, van wie we weten, dat ze in een leven van zonde verkeerden zonder het minste besef van schuld. En die ontstentenis van het schuldbesef maakt, dat ze ook geen behoefte aan verzoening hebben. Paarlen voor de zwijnen werpen zou het dus zijn geweest, wanneer God de Heere tot de kinderen der menschen met Christus was

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gekomen, zoo Hij niet tevens het rechte middel bezigde om het schuldbesef op te wekken. Bij alle volkeren ging dat niet. Maar in Israel verwekte de Heere zulk een centrum van ethisch leven, waardoor het mogelijk zou zijn, dat de verzoening in Christus bij Zijn verschijning gezocht werd. Daarom was de eenvoudige belofte aan Abraham niet genoeg. De wil Gods moest indringen in hun levensusantiën, en zóó, voor de wet geplaatst, zouden ze tot overtuiging kunnen komen van hun laag levensniveau. Israels leven staat volstrekt niet zooveel hooger dan dat der andere volken. Wie denkt, dat die wet gegeven was om Israel tot een heilig volk te stellen, wordt teleurgesteld. Maar wie haar als tegenstelling opvat, ziet, dat ze juist bij die bediening der verzoening past. Zoo vervalt dan ook de dwaling van Coccejus. Het is nu duidelijk, hoe ook de geloovigen in Israel alleen door het geloof zalig zijn geworden, en door schuldbesef geprikkeld, de verzoening in Christus hebben gezocht.

Slaan we nogmaals Galaten 3 op, dan vinden we daar het karakter aangegeven, waarin de wet van Sinai in het verbond met Israel is ingeschoven. In vers 15 vinden we een vergelijking van Gods verbond met een verbond onder menschen. „Zelfs eens menschen verbond, dat bevestigd is, doet niemand te niet, of niemand doet daartoe”. Van het verbond met Abraham wordt dan verder gezegd: „Het verbond, dat te voren van God bevestigd is op Christus, wordt door de wet, die na vier honderd en dertig jaren gekomen is, niet krachteloos gemaakt om de belofte te niet te doen. Want indien de erfenis uit de wet is, zoo is zij niet meer uit de belofte; maar God heeft ze Abraham door de belofte genadiglijk gegeven”. De kwestie is dus: „Waartoe is dan de wet?” Antwoord: „Zij is om der overtredingen wil gesteld, totdat het zaad zou gekomen zijn, dien het beloofd was.” Gaat dan de wet van Sinai tegen het genadekarakter van het verbond in? „Is dan de wet tegen de belofte Gods? Dat zij verre: want indien er eene wet gegeven ware, die machtig was levend te maken, zoo zou waarlijk de rechtvaardigheid uit de wet zijn. Maar de Schrift heeft het alles onder de zonde besloten, opdat de belofte uit het geloof van Jezus Christus aan de geloovigen zou gegeven worden. Doch eer het geloof kwam, waren wij onder de wet in bewaring gesteld, en zijn besloten geweest tot op het geloof, dat geopenbaard zou worden. Zoo dan, de wet is onze tuchtmeester geweest tot Christus, opdat wij uit het geloof zouden gerechtvaardigd worden.”

Vergelijken we nu daarmee Rom. 4 : 13, 14 en 15. „Want de belofte is niet door de wet aan Abraham of zijn zaad geschied, namelijk dat hij een erfgenaam der wereld zou zijn, maar door de rechtvaardigheid des geloofs. Want indien degenen, die uit de wet zijn, erfgenamen zijn, zoo is het geloof ijdel

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geworden, en de belofenis te niet gedaan. Want de wet werkt toorn: want waar geen wet is daar is ook geen overtreding." Hier wordt dus duidelijk te kennen gegeven, dat het opnemen van de wet der Sinaitische bedeeling van het genadeverbond niet bedoelde om door de wet ten leven te brengen, maar om den toorn Gods voor het besef der geloovigen helder en scherp te laten uitkomen. Waar het geloof aan de ordinantie Gods niet meer bestaat, daar is ook geen besef van overtreding. Men voelde Gods toorn niet meer. Dientengevolge had men ook geen behoefte aan verlossing. Nu wordt in de bedeeling van het genadeverbond de wet opgenomen, opdat er daardoor voor het besef der personen weer overtreding zou zijn, en door het voelen van den toorn Gods daarover de behoefte zou geboren worden aan verzoening; iets wat de Galatenbrief uitdrukt door de woorden, dat de wet een tuchtmeester was tot Christus.

In het Sinaitisch verbond lag dus tweeërlei opgesloten: de prikkel der wet om den toorn Gods te doen gevoelen, en de bediening der verzoening, die op Christus heenwees.

Nu is de vraag: Draagt dit nu het karakter van het werkverbond, ja dan neen? Is het een verbond, waarbij op conditiën van wetsvolbrenging de eeuwige zaligheid beloofd wordt?

Ons antwoord luidt: Dat staat er zeer zeker, maar bedoeld is het niet. Het staat er: De mensch, die deze dingen doet, zal door diezelfde leven. En Israel heeft het ook zoo opgevat door te zeggen: Al wat de Heere gesproken heeft, zullen wij doen. Maar dat was een antwoord in onnoozelheid gegeven. Er sprak een absoluut gemis aan zelfkennis uit. De kennis van zonde ontbrak aan Israel. Op dit oogenblik zal geen kind van God zoo spreken. Waar Israel zegt dit alles wel te kunnen doen, bewijst het, dat het zijn eigen kracht overschat. Er is dus geen twijfel aan, of naar den *rom* hebben we hier te doen met een werkverbond. Maar 't is door God niet bedoeld in de verwachting, dat Israel het volbrengen zou. Hij heeft de woorden: „Al wat de Heere gesproken heeft, zullen wij doen” niet aanvaard als de conditie van de verbondssluiting. Het doel bleef: door genade in Christus zalig te maken. Ware het als werkverbond bedoeld geweest, dan zou er ook geen plaats zijn geweest voor de offeranden. Wie verwacht in den weg der werken het eeuwige leven te vinden, heeft geen behoefte aan de bediening der verzoening. Deze gaat uit van de veronderstelling, dat de wet niet kan worden gehouden.

Hoe kan nu gezegd worden, dat dit verbond, dat toch formeel een werkverbond is, toch niet in dien zin is bedoeld? Dat ligt daaraan, dat deze wet gegeven werd aan zondaren, aan gevallenen, terwijl het werkverbond den niet gevallen mensch onderstelt.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Waarom werd dien gevallen mensch dan toch het werkverbond voorgehouden? Omdat de gevallen mensch bij het ontvangen van genade geneigd is de wet als niet meer geldend te beschouwen. En om nu dat alle zedelijkheid vernietigend besef uit te roeien, moest de wet in haar volle scherpte gepredikt worden. En waaraan is het te zien, dat de wet aan gevallenen gegeven is? Dat blijkt daaruit, dat ze op twee steenen tafelen, dus uitwendig, mechanisch, als littera scripta gegeven is. De niet-gevallen mensch heeft de wet van binnen in het hart geschreven. In het paradijs, waar de ziel organisch met de zedelijke wereldorde saamleeft, zijn geen steenen tafelen denkbaar. Als Paulus dan ook zegt, dat de wet hem de dood is geworden, bedoelt hij niet de organische, maar de uitwendig opgelegde wet. Die wekt hem niet op tot heiligheid, maar prikkelt hem tot zonde. De letter, de uitwendig tot den mensch komende, op zichzelf goede wet, doodt. Zalig maakt de wet alleen, wanneer ze van binnen uit tot hem komt. Komt ze van buiten af, dan werpt ze hem neer in den dood, om hem dan echter juist uit dien dood tot Christus te drijven. Leest men de brieven van Paulus, dan begrijpt men er niets van, wanneer men dit niet in het oog houdt. De wet, waarvan hij zegt, dat ze doodt, is niet de wet in cordibus inscripta, maar de *lex externa*. Deze, uitwendig tot hem komend, klaagt hem aan, dat hij niet goed staat. Ze kan hem niet zaligen. Maar terwijl nu de wetsbedeeling in 't Sinaitisch verbond niet als middel tot zaligheid bedoeld is, maar toch formeel dit geeft, heeft ze tegelijkertijd de beteekenis om op de passieve en actieve gehoorzaamheid, de verzoening en voldoening van Christus te wijzen. Die gelijk het Methodisme en het Heilsleger dit niet gevoelen, meenen, dat reeds genoeg is gedaan, wanneer de zonden maar verzoend zijn. Oppervlakkig en ondiep spreekt men dan van vrede door het bloed des kruises. Doch is dat nu genoeg? Als nu de straf gedragen is, in welke conditie verkeert men dan? Antwoord 60 van den Heidelbergschen Catechismus zet naast de verzoening ook de voldoening, de *oboedientia activa*, die de wet volbrengt met de woorden: „als hadde ik zelf al de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft”. Niet de verzoening alleen, maar de verzoening en de voldoening van Christus geeft eerst vrede.

Is nu de idee van wetsvolbrenging tot zaligheid slechts een goddelijke kunstgreep geweest, of ligt er metterdaad realiteit in de formule: „De mensch die deze dingen doet, zal door dezelve leven”? Onder menschen kan men zich zulk een kunstgreep denken. Maar dat mag men op God niet zoo overbrengen. God kan geen kunstgreep doen. Wat Hij zegt is waar en waarachtig. Zegt Hij dus: „De mensch die deze dingen doet, zal door dezelve leven”, dan ligt daar realiteit in. Waar dan ten tweede nog bijkomt, dat dit, krachtens de onveranderlijkheid Gods, een eeuwig duurzame en geldende regel is. Dat de

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

volbrenging van Gods geboden tot vrucht heeft het eeuwige leven is waarachtig waar, maar dan ook altoos en onder alle omstandigheden. De band is niet gekunsteld en temporeel, maar wezenlijk en altoos geldend. Zoodat het ook waar is onder de Levietische bedceeling. Indien er in Israel ooit eenig mensch was geweest, die de wet volbracht had, dan zou deze het eeuwige leven verkregen hebben. En waar eindelijk Israels groote zoon al deze dingen doet, daar verwerft deze ook het eeuwige leven.

Onze conclusie is nu: wanneer deze regel: „de mensch, die deze dingen doet, zal door dezelve leven” wezenlijk en altoos geldt, dan geldt hij ook in het paradijs vóór den val. Alleen maar: hij heeft daar een gansch andere beteekenis. *Na* den val kan niet één meer de wet volbrengen, maar vóór den val wel. In den staat der oorspronkelijke gerechtigheid was de weg des levens voor den mensch ontsloten. En daarin ligt de grond, waarop we meenen van een werkverbond in het paradijs te kunnen spreken.

Vereenig daarmee nu de conclusie, dat de verbonds-idee niet accidenteel is, maar essentieel en *de* vorm der religie, dan volgt daaruit, dat de verbonds-idee ook in het paradijs aanwezig was.

We construeeren het werkverbond in het paradijs dus zeer wezenlijk; doch leiden dat niet af uit enkele teksten daaromtrent, maar uit den geheelen gang der openbaring, naar de analogia fidei.

Men heeft zich ter aanduiding, dat reeds vóór den val een verbond met Adam gesloten was, beroepen op Hosea 6 : 7 **וְהָמָּה כְּאָדָם עֲזָרוּ כְרִית**. Zij hebben het verbond vertreden, zijn er over heengegaan. **כְּאָדָם** vertalen de Staten-overzetzters door: *als Adam*. Anderen vertalen: *als een mensch*. De woorden zelf laten beide overzettingen toe. 't Meest waarschijnlijk echter is *als Adam* de juiste vertaling. Wanneer ik toch de verbondsovertreding des eenen met die des anderen vergelijk, is het wel waarschijnlijk dat ik, wetende hoe de Babyloniërs zeer lichtzinnig het verbond overtreden, zeg: Zij hebben het verbond overtreden als een Babyloniër. Op dezelfde manier spreken wij nog van een Jodenstreek. Vertaal ik daarentegen: *als een mensch*, dan zouden er ook andere wezens moeten zijn, die het verbond hadden overtreden. Wat nu zouden dat voor wezens kunnen zijn? Toch niet de dieren? En bij de engelen wordt nergens van een verbond gesproken. Nu heeft men wel gezegd: ja maar, Israel was eigenlijk iets meer dan de andere menschen. In tegenstelling met de zedelijk lager staande Heidenen nu is daar iets van aan. Doch dan moest niet zijn gebezigd **אָדָם** maar **אָנוּשׁ**.

Daarentegen is tegen de overzetting *als Adam* niet het minste bezwaar. Adam staat bekend als de overtreder. Toch heeft men geen recht op grond

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hiervan te beweren: *dus* heeft God reeds met Adam een verbond gesloten. Het is toch zeer wel mogelijk, dat hier plaats vindt, wat men ook elders wel aantreft: een elliptische uitdrukking. Het zou dan beteekenen: Gelijk Adam zijn verhouding met God bedorven heeft, zoo hebben zij dat op hun manier gedaan. Dan is het op zichzelf niet noodzakelijk, dat deze verhouding een verbondsbetrekking was. Wanneer we echter langs anderen weg tot de conclusie komen, dat Adam reeds vóór den val in verbondsbetrekking stond, dan ligt het vermoeden niet ver, dat ook de kinderen Israëls de betrekking tusschen God en Adam zóó hebben opgevat, en dat dus ook de profet het in dien zin heeft bedoeld. De waarheid van het feit moet dan echter niet op deze uitspraak, maar op de analogia fidei worden gebaseerd.

VII. Onze laatste observatie handelt over het pactum pacis. Daarom trent nu verkeerden we in gelijke positie als bij het werkverbond. n.l. dat in de Heilige Schrift het bestaan ervan niet rechtstreeks wordt medegedeeld. Toch heeft men, vooral van Gereformeerde zijde, gevoeld, dat men dat pactum pacis in zijn dogmatiek niet missen kan, en daarom is men in de H. Schrift naar een locus classicus hiervoor gaan zoeken. En evenals men voor het werkverbond Hosea 6 : 7 aangreep, beriep men zich voor het pactum pacis op Zacharia 6 : 13, m. n. deze woorden: וְנִעַצַּת שְׁלוֹם הַחַיָּה בֵּין שְׁנֵיהֶם. Bezien we nu het verband vanaf vs. 9, dan blijkt duidelijk, dat Messias genoemd wordt de Spruite. Hij wordt gesymboliseerd door Jozua en zijn mannen. Wat maakt ze tot een symbool? Dit, dat ze een kroon op het hoofd krijgen. En wat doen ze? Ze bouwen een tempel. Daarnaast staat de realiteit in de Spruite, Die ook een tempel zal bouwen, een geestelijken, n.l. Zijn gemeente. Van Hem nu wordt gezegd, dat Hij beide koning en hoogepriester zal zijn. In die dubbele qualiteit zal Hij op Zijn troon zitten. We vinden hier dus een aansluiting aan de woorden uit Psalm 110 : 2: „De Heere zal den scepter Uwer sterkte zenden uit Sion, zeggende: „Heersch in het midden uwer vijanden” ” en vs. 4: „De Heere heeft gezworen, en het zal Hem niet berouwen: „Gij zijt priester in der eenwigheid, naar de ordening van Melchizedek”. Ook hier is, als bij Melchizedek, een vereeniging van de priesterlijke en koninklijke waardigheid. Nu zal tusschen die beiden een „raad des vredes” wezen. Tusschen wie nu? Zij, die hier een pactum pacis zoeken, zeggen: tusschen Jehova en Zijn Messias. Maar de eenig richtige exegese is natuurlijk: tusschen priester en koning. Dat de eerste uitlegging niet goed kan zijn, blijkt wel hieruit, dat שְׁנֵיהֶם als voornaamwoord moet slaan op wat voorafgaat. Hier echter is maar één genoemd, n.l. de Spruite. In: „tempel des Heeren” is de Heere geen subject.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

שָׁמַר׃ slaat dan ook op de vlak voorafgaande woorden: priester en koning terug. Dat deze verklaring de juiste is, wordt nog bevestigd door het feit, dat tusschen koning en priester doorgaans, krachtens hun verschillend ambt en hun tegenstrijdige belangen, n.l. van vrede en oorlog, in den regel geen harmonie bestaat. Nu wordt het hier echter, als iets buitengewoons, vermeld. Ditmaal is het geen antithese, maar synthese, doordat nu de priester en de koning samen op vrede bedacht zijn. *Raad* moet hier opgevat niet als de besloten, maar als de raadplegende, beradende raad. Beter vertaalt men dan ook: het *bedenken* des vredes zal tusschen die beide wezen.

Met het pactum pacis heeft deze tekst dus niets hoegenaamd vandoen. Bij Hosea kon nog aangewezen, dat daar althans nog de gedachte aan een verbond is. Maar hier is letterlijk niets, dat op het pactum pacis wijst. Wat toch is het pactum pacis? Het is ein innergöttliches Bündniss. Een verbond, dat plaatsgrijpt in de oeconomia trinitatis; de betrekking tusschen den Vader en den Zoon in Zijn hoedanigheid van Middelaar. Nu is de bedoeling van het pactum pacis te leeren, dat niet eerst *na* den val, maar reeds van eeuwigheid af de Zoon besloten heeft het middelaarswerk te volbrengen, en dat de Vader van eeuwigheid af den Zoon de eer beloofd heeft, bedoeld in Philippensen 2 : 9, 10 en 11.

Ten tweede dient het pactum pacis om aan te toonen, dat de Middelaar niet pas na Zijn vleeschwording, maar reeds van het paradijs af zaligmakend gewerkt heeft. Dit hielden onze gereformeerde theologen staande tegenover de Anabaptisten, Lutherschen, Coccejanen en ten deele ook tegenover de Remonstranten, die ieder op hun wijze leerden, dat de vromen onder het oude verbond niet zalig waren geworden. De beste Gereformeerde theologen leerden steeds, dat het vreeverbond van eeuwigheid, en dus absoluut is. De Middelaar is van eeuwigheid, het zaligmakende werk terstond na den val ingetreden.

In dien zin het pactum pacis genomen, blijkt duidelijk, dat Zacharia 6 : 13 er niets mee te maken heeft.

De vraag is nu: waarop rust de overtuiging van het bestaan van zulk een pactum pacis? Wel is in Psalm 2 van iets dergelijks sprake, n.l. van de zalving van Sions koning; maar dit laten we rusten, omdat het ons niet brengt tot de idee van het verbond als zoodanig.

Het pactum pacis is te deduceeren uit de verbondsidee. Indien er in de Heilige Schrift betrekkingen worden aangeduid, waarin God tot ons treedt, is dat dan eigenlijk menschelijk, of afschaduwing van wat is in God? God heet onze Vader en wij zijn Zijn kinderen. Is nu dat vaderschap archetypisch in den mensch en ectypisch op God overgebracht of omgekeerd? Het antwoord luidt: omgekeerd. Het eeuwige vader zijn is origineel in God. Bij ons is daar-

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

van slechts de afschaduwing en afspiegeling mogelijk geworden door onze schepping naar Gods beeld. In den mensch is het contereitsel. Waar nu de verbondsbetrekking tusschen God en mensch ons wordt aangeduid als het wezen der religie, moet die ook in God archetypisch worden gezocht, op dezelfde wijze als de betrekking tusschen vader en zoon.

---



### § 3. *Eigenaardige vorm van het verbond tusschen God en mensch.*

De verhouding tusschen God en mensch is anders dan die tusschen twee personen, machten of mogendheden onder menschen. De laatste verhouding kan die van twee gelijke grootheden zijn, die elk hunnerzijds bij de bepalingen van het verbond gelijke macht en gelijke autoriteit doen gelden, en diensvolgens evengelijke verplichtingen over en weer op zich nemen. Intusschen is zulks zelfs onder menschen volstrekt niet altoos het geval. Een machtig vorst kan zich in verbond begeven met een zwakkeren. Zelfs komt het voor, dat een machtig overwinnaar een verbond sluit met den overwonneling, die ontwapend en machteloos aan zijn voeten ligt. In zulke gevallen is de autoriteit van den een bij den wil om het verbond te sluiten en bij het vaststellen der verbondsbepalingen veel grooter dan die des anderen; en waar dit verschil zeer wijd gaapt, kan het feitelijk uitloopen op een dicteeren van zijn wil door den machtigere aan den mindere. Iets wat dan tevens ten gevolge heeft, dat de voordeelen van het verbond bijna uitsluitend van den sterkere aan den zwakkere toekomen. Toch moet ook zóó steeds tusschen een vredesverdrag en een verbond onderscheiden worden. Het vredesverdrag sluit op zichzelf geen verbond in, maar stuit enkel den oorlog. Men is daardoor van elkander af, maar niet aan elkander vast. Komt het daarentegen tot een verbond, dan worden zij, die eerst oorlogden met elkaar, elkanders vrienden, en heeft dus alzoo ook de machtigere belang bij den welstand en de krachtsherleving van den zwakkere.

Hieruit volgt, dat het verbond tusschen God en menschen nooit met dat tusschen twee gelijken op aarde, maar altoos met dat tusschen een zeer machtig vorst en een zeer zwakken bondgenoot te vergelijken is. Vandaar de stelling, dat elk verbond van God en menschen *μονόπλευρον* is, en al is nu deze uitdrukking te sterk, daar elk verbond altoos twee deelen in zich begrijpt en anders geen verbond is, zoo is het toch volkomen juist, dat de autoriteit en anders geene bepalingen van het verbond vloeien, geheel aan Gods zijde ligt, en dat omgekeerd de voordeelen van het verbond in hoofdzaak van God aan den mensch toekomen.

Een tweede trek van het verbond Gods is, dat het niet met de enkele

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

personen. maar met de personen in organisch verband gesloten wordt, alzoo met een organisch hoofd. en zich van dat hoofd van hét organisme over alle leden ervan uitstrekt. Ook onder menschen is de verbondssluiting tusschen twee personen uitzondering, en worden schier alle verbonden gesloten tusschen geslachten, stammen, volken en staten; en ook bij deze verbondssluiting treden de hoofden, de vorsten of magistraten op met autoriteit om geheel den stam, de natie of den staat te verbinden. In dien zin nu komt ook de verbondssluiting van Gods zijde met Adam en Noach. met Mozes en David. met Christus en Zijn kerk tot stand, en achtereenvolgens wordt eerst geheel de menscheit, daarna heel Israel, en eindelijk heel de kerk erdoor verbonden. En waar onder menschen zulk een verbond nog in zijn duur beperkt kan zijn door opzettelijke stipulatie, of verbroken kan worden door den loop der historie, bij de verbondssluiting van Gods zijde kent die duur geen perk, is het verbond een eeuwig verbond, en is daarom de vaste formule er voor: u en uwen zade.

Het dusgenaamde monopleuritische karakter van het verbond vindt zijn sterkste en een geheel eigenaardige uitdrukking in de voorstelling van het verbond als een testament, in zooverre ook de wil van den testator een eenzijdig bepalende wil is. Dit mag intusschen niet zóó worden verstaan, alsof er bloote legateering van een tot niets bindende geldsom plaats greep. Bedoeld is integendeel zulk een testament, waarbij een *κληρονόμος* optreedt, die na het wegvallen van den testateur onder de verplichting komt, om het beheer over zijn goederen en de daarop inwonende personen voort te zetten, en door het niet verstooten maar aanvaarden van de erfenis toont zijnerzijds de verantwoordelijkheid hiervoor op zich te nemen.

In verband met deze foederatieve en testamentaire voorstelling moet tevens beschouwd worden al wat in de Heilige Schrift voorkomt over de dusgenaamde beloften Gods. Deze beloften Gods toch zijn geen atomistische toezeggingen, maar dragen altoos het karakter van verbondsbeloften.

---

Nu komen we tot de speciale qualiteiten, waaronder het verbond in de Heilige Schrift optreedt. Daarbij is in de eerste plaats te bespreken het zoo-genaamde monopleuritische en testamentaire karakter met de promissiones, en ten tweede het organische karakter, n.l. dat het niet individueel maar sociaal optreedt.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

I. Om het monopleuritische karakter van het verbond te begrijpen, moeten we terug tot het principieele verschil tusschen *verbond* en *verdrag*. 't Kenmerkende bij een verdrag is, dat de twee partijen gelijk in machtsbevoegdheid moeten zijn. Dat komt daarin uit, dat ze over en weer vrij zijn het ook niet te sluiten. Die quaestie is in onze dagen weer actueel door den strijd over het arbeidscontract. Langen tijd bestond onder de juristen, liberale politici en ook enkele antirevolutionairen, die meegingen, de meening, alsof van staatswege op de vrijheid van contractsluiting geen inbreuk mocht worden gemaakt. Bindende bepalingen hieromtrent, zouden, zoo beweerde men, de vrijheid van den persoon aanranden. Die tegen deze beschouwing protesteerden hebben het echter gewonnen, als blijken kan uit de proeve, die Mr. Drucker hierover in 't licht zond. Thans komt niemand daar een principieel bezwaar meer tegen inbrengen. Dat kan dan ook niet. Omnium consensu bestaan er nu reeds allerlei soorten van verdragen, waarbij de contracteerenden volstrekt niet vrij waren te doen wat ze wilden. Een huwelijkscontract b.v. mag uitsluitend worden aangegaan tusschen een man en een vrouw. Waarom mogen twee mannen geen huwelijkscontract sluiten, zoodat op hen de bepalingen van het erfrecht enz. toepasselijk zijn? Hier is het contract dus blijkbaar niet vrij. Doch daar laat de staat het niet bij. Ook het huwelijk tusschen een broer en zuster is verboden. Als het vrij stond zou men het dikwijls genoeg doen. In andere landen komt dergelijke incestus dan ook herhaaldelijk voor. Maar onze staat verbiedt het. Het contract bij het huwelijk is dus volstrekt niet vrij. Meer nog. Men zou kunnen zeggen: Ik, Jan, neem Pietje en Pietje neemt Jan, en als er nu kinderen mochten komen, laten we ze eenvoudig liggen. Maar ook dat gaat niet. De staat legt tegenover de kinderen verplichtingen op van verantwoordelijkheid. Zoo nu is het ook bij het arbeidscontract. Zijn patroon en arbeider vrij, of ze een contract willen aangaan of niet? In zekeren zin, ja; n.l. in zoover zekere werkman A vrij is met zekeren patroon B te contracteeren, al of niet. Hij kan zeggen: ik ga geen contract aan. Maar wil hij eten, dan is hij wel verplicht te contracteeren. Door die fysieke noodzakelijkheid is hij dus reeds onvrij. Ook is de patroon daardoor in de mogelijkheid van die noodzakelijkheid misbruik te maken. Nu is juist de bedoeling bij het arbeidscontract den patroon te binden aan zoodanige bepalingen, dat zulk een misbruik niet kan plaats vinden. Het contract dient dus juist om het verdrag vrij te maken.

Bij een verbond is dit nu heel anders. Daar is niet de vrijheid om het al of niet te sluiten. Neem de Triple en Duple Alliantie. Pruisen, Oostenrijk en Italië waren niet vrij. Ze moesten op hun veiligheid bedacht zijn. Hadden ze ieder op een eiland gelegen, dan waren ze vrij geweest te doen wat ze wilden.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Maar nu, op het vasteland van Europa gelegen, staan ze bloot aan gevaar van internationale verwickeling. Op zichzelf echter zijn ze niet in staat aan die moeilijkheden het hoofd te bieden. 't Was dus niet slechts een aardigheid, maar gebiedende noodzakelijkheid, dat ze een verbond sloten. Alleen met z'n drieën hadden ze macht. 't Was een kwestie van veiligheid van het nationale leven.

Toen nu deze Triple Alliantie bestond, moesten Frankrijk en Rusland ook wel weer een gezamenlijke alliantie sluiten tegen deze drie. Wierp zich toch de Triple Alliantie op één van beiden, dan waren ze alleen verloren. Ook hier was het dus weer niet de vrije wil maar de drang der omstandigheden, waardoor het verbond tot stand kwam.

De uitdrukking *politiek evenwicht* rust hierop. Er is een balans, waaraan twee schalen. Nu moet alles, wat niet in de ééne schaal kan, in de andere geworpen. Om te beletten, dat iets in de eene komt, moet het wel in de andere. Er moet evenwicht zijn. Italië is volstrekt geen mogendheid om met Oostenrijk een verbond te sluiten. Oostenrijk is vies van de Italianen. Maar het moest. Anders was Italië bij Frankrijk gegaan. De balanskwestie dus: Wat niet bij mijn groepeerings is, gaat bij de andere. Dat is dan ook de diepe gedachte van Jezus' woord: „Wie niet voor Mij is, is tegen Mij”. Deze uitspraak rust op de overweging, dat partijkiezen noodzakelijk en neutraal blijven onbestaanbaar is. Geen non-interventie. Allen zijn we saamstellende leden van het menselijke saamleven. Altoos bestaat er tusschen den eenen en den anderen staat een verhouding, hetzij van vriendschap, hetzij van vijandschap. Dat is de idee van het politieke evenwicht.

Alleen Engeland kan, omdat het op een eiland ligt, zijn geïsoleerde positie handhaven. Aan 't vasteland verbonden, zou het noodzakelijk partij moeten kiezen.

Het sterkst ligt deze gedachte uitgesproken in Jacobus 4 : 4: „De vriendschap der wereld is een vijandschap Gods. Zoo wie dan een vriend der wereld wil zijn, die wordt een vijand van God gesteld”. Er zijn twee machten: A en B. Wie nu een vriend is van A, is daardoor een vijand van B, want het zijn twee tegenover elkander staande groepeerings. In dienzelfden zin moet ook verstaan Jacobus 2 : 23, dat Abraham „een vriend van God is genaamd geweest”. Dat wil niet zeggen, dat God Abraham in Zijn vertrouwen nam en innigen omgang met hem onderhield. Maar het beteekent dit: de heele wereld ligt als een vijand tegenover God. Door nu met die wereld te breken, wordt Abraham Gods vriend, een naam dus homogeen met „verbondeling”. In 't internationale spraakgebruik vinden we die beide woorden dan ook te zamen: nations amies et alliées. In Spreuken 17 : 17 staat: „Een vriend heeft te allen tijde lief”.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ook hier vinden we dus weer een veel dieper opvatting van vriendschap dan die uit ons dagelijksch leven. Ook de pericop uit Johannes 15 : 13 en vv. is niet te verstaan zonder dat diepere alliantie-begrip van vriendschap. De hoogste vriendschap is zijn leven te stellen voor zijn vrienden. Dat juist is het geval bij alliantie. Toen Abrams bondgenooten, Mamre, Eskol en Aner, bedreigd werden, heeft hij zijn leven voor hen gesteld. „Vriendschap” beteekent in de Schrift dus niet maar: intimiteit in den omgang. Dat behoort bij dat begrip niet. Eerst het alliantiebegrip doet ons verstaan wat het zegt: „Ik noem u vrienden”. Hier komt duidelijk het monopleuritisch verbondskarakter aan het licht.

Dit monopleuritisch karakter verstaat men het best, als men zich twee machten voorstelt, die, na elkander te hebben beoorloofd, een einde aan den strijd maken en van vijanden vrienden worden. B.v. in 1866 had het Pruisische leger het Oostenrijksche bij Sadowa totaal verslagen, zoodat Oostenrijks positie hopeloos was en het aan Napoleon Venetië cadeau moest geven, die dit later weer aan Italië gaf. Toen nu is er geen vredesverdrag gesloten. Pruisen heeft van zijn positie als overwinnende partij toen geen gebruik gemaakt om Oostenrijk zware condities op te leggen, gelijk het dat bij den Frankforter vrede met Frankrijk deed, maar het heeft een gansch andere rol gespeeld en Oostenrijk tot bondgenoot gemaakt. Maar toen dat eenmaal geschied was, moest het Oostenrijk natuurlijk ook sterken. Dat is juist het onderscheid tusschen een verdrag en een verbond. Bij een vredesverdrag is het eenige wat geschiedt dit, dat de vijanden niet langer oorlog voeren, maar de wapenen neerleggen. Maar hier was dat niet zoo. Oostenrijk werd nu Pruisens vriend en bondgenoot. En hoe sterker Oostenrijk nu werd, hoe liever Pruisen het zag.

Het verbond had echter geheel een monopleuritisch karakter. De bepalingen gingen niet van Oostenrijk, maar van Pruisen uit. Pruisen stelde de conditiën en Oostenrijk greep die met beide handen aan. Datzelfde verschil tusschen verdrag en verbond is ook in onze koloniën zichtbaar. Daar hebben wij met allerlei vorstjes, den Sultan van Djokjo, Soerakarta enz. verbonden gesloten. Maar natuurlijk was dat dan een geheel ongelijk verbond. Wij hadden de conditiën slechts voor te schrijven. Het verbond was monopleuritisch.

Brengen we dit nu over op God den Heere.

Daarbij letten we:

- 1°. op een generale consideratie.
- 2°. op het verbond vóór den val.
- 3°. op het verbond na den val.

1°. Gelijkheid van partijen kan er tusschen God en den mensch niet bestaan.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dan zou God ophouden God te zijn. Gelijkheid kan slechts daar zijn, waar men ieder een eigen fundament van macht bezit. Die verhouding echter is onmogelijk tusschen den Creator en Zijn creatuur. De wortel van ons leven ligt in God. Ook zelfs na het leven van God ontvangen te hebben, worden we nog van oogenblik tot oogenblik door God gedragen en in stand gehouden, zoewel physisch als spiritueel. Niets in den mensch is denkbaar zonder invloeiende kracht van God. De mensch kan zich geen oogenblik van God isoleeren, gelijk Psalm 139 zoo duidelijk aanwijst. De mensch staat dus niet op eigen spil. God en de mensch zijn niet twee partijen. En wijl er bij God een verblindende majesteit is, valt er niet alleen niet van gelijkheid, maar van een absolute ongelijkheid sprake. 't Is de verhouding van oneindig groot tot nul. Dus is het verbondskarakter niet anders dan monopleuritisch.

2°. De mensch, buiten zonde staande, had van God ontvangen een zelfbeschikking door zedelijke vrijheid. Een zedelijk leven heeft in zich altoos de mogelijkheid van of ten goede of ten kwade te kunnen gaan. 't Was bij Adam een balans, die op en neer kon gaan. Daaruit volgde, dat de mensch tegenover God een neutrale houding had kunnen aannemen, noch voor, noch tegen, en een eigen positie maintineeren. De groote beteekenis van de paradijsgeschiedenis is echter, dat dit van Gods zijde niet geduld wordt, maar de zaak door God onmiddellijk tot een beslissing wordt gebracht. God heeft Adam met opzet laten verzoeken. Hij duldt geen afwachtende houding van den mensch tegenover Hem. Onmiddellijk moest beslist, of de mensch een vriend of een vijand Gods wilde zijn. Dat nu kon alleen tot een beslissing worden gebracht door den mensch een bondgenootschap aan te bieden; waar die aanbieding plaats vond, was ook weer God de absoluut formeerende, en de mensch de volstrekt afhankelijke. Reeds toen was het verbond monopleuritisch. Geen gevolg van onderhandelingen met bedingen of tegen condities. Eenvoudig het verbod: niet eten van den boom. Nu heeft men wel eens gezegd, dat dit toch geen manier van verbondssluiting is. Maar dat is het wel. De vraag is eenvoudig: accepteert de mensch het verbond, ja of neen. Indien de mensch onmiddellijk naar den boom was toegelopen om te eten, dan had hij het verbond niet aanvaard. Maar nu wel. En vandaar dat de val niet maar zonde is, maar bondsbreuk, trouwbreuk, zonde in haar meest hatelijk karakter.

3°. In het Genadeverbond staat de zaak zóó, dat God den mensch in den oorlog heeft overwonnen. De mensch is een vijand Gods geworden. Maar na hem overwonnen te hebben sluit God een verbond met hem. Dus komt de mensch hier voor als iemand die, afhankelijk, machteloos tegen Hem over staande, door God van vijand tot vriend wordt gemaakt. Denk aan Pruisen en Oostenrijk. Het monopleuritisch karakter wordt hier dus nog versterkt.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Vandaar is het, dat, hoe ook beschouwd, er nooit een andere verhouding tusschen God en den mensch zijn kan, dan waarbij de verbondssluiting op geheel ongelijke manier plaats vindt. Alle beschikkingsrechten komen eenzijdig van God. Nergens is sprake van iets, dat bij een contract zou zijn te vergelijken. Altoos is het een verbond, dat we moeten acceptceeren gelijk het is.

Toch is de naam: *monopleuritis* verkeerd. Immers: *μονόπλευρον* wil zeggen: van één vleugel; met één zijde. Een verbond echter blijft altijd *δίπλευρον*. Toch hebben onze oude dogmatieken het monopleuritis genoemd, omdat ze het verbond te veel als een contract beschouwden. Bij het verbond echter is volstrekt geen eisch van gelijke partijen noodig. Niemand noemt ons verbond met Djokjo monopleuritis. De *zaak* is dus wel juist, maar het *woord* niet. Een verbond als zoodanig is nu eenmaal dipleuritis. Bij een huwelijksluiting is het slechts de vraag, of de ander met zekere voorwaarden, door den een gesteld, genoeg neemt. Zoo ja, dan is het verbond er. Bij het verbond nu, door den Heere God gesloten, komen alle bedingen van Zijn zij; doch dit ontleemt aan dit verbond in het minst niet het dipleuritis karakter. Er moet op aangedrongen, dit steeds in het oog te houden. Laat men toch het dipleuritis karakter van het verbond varen, dan gaat het ethisch karakter van de verbondssluiting te loor, en wordt het niets dan een opgelegde plicht. Daarmee echter is dan de eigenlijke bedoeling van het verbond weg: het vrije liefdeleven tusschen God en den mensch. De bekeering en de geloofswerkzaamheid in de bekeering is dan ook feitelijk niets anders dan een persoonlijk aanvaarden van het verbond Gods. Daarom moet dan ook op die bekeering steeds aangedrongen.

II. De nu volgende observatie raakt de kwestie van het *testament*. Juist in het testament komt de monopleuritis vorm van het verbond op het allersterkst aan het licht. Terwijl men bij een verbond nog denkt aan twee onderhandelende personen, is het bij het testament de daad van één mensch. Dit is zoo sterk, dat bij een testament vaak in 't geheel geen onderhandeling voorafgaat met de personen, wien het geldt. Het is volkomen unilateraal. De beschikking is geheel vrij. Zelfs wordt niet eens gevraagd, of men het goed vindt, dat men in het testament komt. Desniettemin vinden we in de II. Schrift het begrip van testament en verbond zóó geïdentificeerd, dat het verbond in het testament overloopt.

Uit Hebreë 9 zullen we aantoonen, dat daar volstrekt geen loslating van de verbondsgedaachte is, maar een vasthouden aan één en hetzelfde begrip.

In Hebreë 9 is sprake van het Oude Testament en het heiligdom onder het Israelitische verbond, blijkens vers 1. „Zoo had dan wel ook het eerste

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verbond rechten van den Godsdienst en het wereldlijk heiligdom". Nadat nu beschreven is wat in dat wereldlijk heiligdom plaats had, zegt vs. 11 en 12, dat „Christus, de Hoogepriester der toekomstige goederen, gekomen zijnde, door den meerderen en volmaakteren tabernakel, niet met handen gemaakt, dat is, niet van dit inmaaksel, noch door het bloed der bokken en kalveren, maar door Zijn eigen bloed, eenmaal ingegaan is in het heiligdom, een eeuwige verlossing teweeggebracht hebbende." Het Nieuwe Testament wordt dus niet los gemaakt van het Oude, maar analogisch ermee gelijk gesteld. Alleen ontvangt het een exponent, die in graad van betekenis hooger staat dan het Oude. Eische het Oude Testament het brengen van offers door bloedvergieting: Christus brengt Zijn offer niet met het bloed van stieren en bokken, maar met Zijn eigen bloed. En daarna komt nu in vs. 16 en 17. „Want waar een testament is, daar is het noodzaak, dat de dood des testamentmakers tusschenkome: want een testament is vast in de dooden, dewijl het nog geen kracht heeft, wanneer de testamentmaker leeft". In één verband dus en met sterke terugwijzing op het oude verbond en verwijzing naar de bloedvergieting, wordt nu uit de testamentaire gedachte dit erbij opgenomen, dat het testament *βεβαία* is, en dat wel door den dood. Intusschen dient er op gelet, dat niet Christus, maar God de testamentmaker is. Christus is de *μεσίτης*. De bedoeling is dus niet om het testament tot een testament van Jezus te maken. Maar waar een gewoon testament kracht krijgt door het sterven van den testamentmaker, krijgt het hier kracht door het sterven van den Middelaar. En nu volgt onmiddellijk vs. 18 vv. „Waarom ook het eerste niet zonder bloed is ingewijd. Want als al de geboden, naar de wet van Mozes, tot al het volk uitgesproken waren, nam hij het bloed der kalveren en bokken, met water, en purperen wol, en hysop, besprengende beide het boek zelf en al het volk, zeggende: Dit is het bloed des testaments, hetwelk God aan ulieden heeft geboden". Dus is er geen zweem van gedachte om de Oud-Testamentische verbondsidee te laten wegvallen. We hebben hier hetzelfde woord *διαθήκη*, en nogmaals wordt er op gewezen, dat de bloedstorting niet alleen het nieuwe maar ook het oude verbond heeft bezegeld. Die verbondsidee van het Oude Testament wordt hier dus in al haar kracht vastgehouden. Het woord „testament" wordt hier uitsluitend maar gebezigd om het *βεβαίον* maken duidelijker te doen zien. Onder het Oude Testament was dat afzonderlijk symbolisch aangeduid, cf. Leviticus 2 : 13. „En alle offerande uws spijsoffers zult gij met zout zouten, en het zout des verbonds van uwen God van uw spijsoffer niet laten afblijven; met al uw offerande zult gij zout offeren". Dat zout wordt hier opzettelijk genoemd: het zout des verbonds van uwen God, en representeerde symbolisch het *βεβαίον* zijn van het verbond. Elke gedachte was in het



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Oude Testament afzonderlijk door symbolen aangeduid. 't Zout nu komt hier voor als symbool van het permanent duurzame en blijvende. Dit kon niet in de bloedstorting tot uitdrukking komen, want die was reeds symbool. Immers, niet de zondaar zelf sterft, maar het dier. In het Nieuwe Testament echter sterft de Middelaar zelf met de zonde beladen. Hier is het bloedvergieten reëel. Hier ligt het *βέβαιον* zijn in het sterven zelf. En dat geeft Paulus reden om de testamentsgedachte in dit verbond op te nemen. Aanleiding daartoe vond hij uit wat in vs. 15 van de *κληρονομία* gezegd wordt. Daar treedt de idee van het erfrecht in. Nu vloeit daardoor ook de testamentsidee in.

De vraag is nu: In hoever ligt in het testament de verbonds-idee? Dat verstaat men niet, tenzij men let op de hooge beteekenis, die de *κληρονομία* in het Nieuwe Testament heeft. Daardoor krijgt de testamentaire idee een zeer rijke beteekenis. De *κληρονομία* is er maar niet zoo even onder geschoven, maar behoort geheel bij dat testamentaire karakter. Reeds zijdelings vinden we er melding van gemaakt in Gal. 4 : 1 vv. Daarin wordt ons het beeld geteekend van den Christen, zoolang hij nog op aarde is. Hij is wel eigenaar, maar nog niet in het volle bezit van de erfenis. In vs. 7 staat, dat hij is *κληρονόμος Θεοῦ*. Niet Christus is dus de testamentmaker, maar God. In Efeze 1 : 14 vinden we de gedachte van de *κληρονομία* niet meer overdrachtelijk alleen, maar ook eigenlijk. In reëlen zin wordt daar de *ἐπολύτρωσις* onze *κληρονομία* genoemd, terwijl dan in vs. 14 dezelfde gedachte nog breder wordt uitgewerkt. Titus 3 : 7 wijst er op, hoe de *κληρονομία* het einddoel is, waarnaar heel de genadewerking heenstreeft. Zoo vinden we het verder ook in 1 Petr. 1 : 4 en Col. 3 : 24. Van lieverlede krijgt dit begrip al meer vastigheid, totdat het eindelijk de vaste formule wordt voor de *ἐπίτις*. De goederen van het verbond worden de erfenis genoemd. De bondelingen heeten de *κληρονόμοι*. Natuurlijk zijn deze woorden aan de testamentsidee ontleend. Het is een rijkere ontwikkeling van de verbonds-idee om er de vastheid te meer van te doen uitkomen.

Nu stelle men zich de vraag: Geeft de *κληρονομία* eenvoudig genot of leidt ze ook tot verplichtingen? Trekt de *κληρονόμος* alleen geld, dan hebben we hier niet met een verbonds-idee te doen. Indien hij echter ook verplichtingen op zich neemt, dan wel, dan is het *δίπλευρον*.

In alle rechtsbedeeling dan heeft iemand, die tot erfgenaam gemaakt is, het recht van boedelweigering. Ook in ons burgerlijk recht. Men heeft het recht boedelbeschrijving te eischen: dat is, eerst na te gaan, of men voor- of nadeel bij de erfenis heeft. Dat begrip moet dus dadelijk goed vastgehouden. Een testamentaire beschikking kan dikwijls een zeer nadeelige beschikking zijn, door allerlei bezwarende bepalingen. Ook bij een testament heeft men dus

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

steeds de dipleuritische idee. Tegenover den testamentmaker staat de testametaanvaarder.

Gelijk nu in het paradijs God alleen de condities stelt, en het toch een verbond is, omdat de mensch die condities kan weigeren of aannemen, zoo ook is het bij het testament.

Doch er is meer. Dikwijls wordt bij een testament ook benoemd een executeur-testamentair. Niet in gewone gevallen, maar b.v. als iemand zelf een fabriek drijft met, zeg 1000 werklieden, en niet getrouwd is. Dan zou op het oogenblik, dat hij stierf, die fabriek geheel onbeheerd staan. In zoo'n geval benoemt men een executeur, iemand op wien de verplichting rust dadelijk bij het sterven het beheer van al de zaken over te nemen. Zoo ook in Israël. Stierf iemand, met bezittingen van land, lijfeigenen, enz. dan nam de tot *κληρονομος* benoemde de verplichtingen op zich om voor het beheer te zorgen, en in dat geslacht de oeconomie van den gestorvene te continueeren. In Engeland bestaat nu nog het recht van primogenituur. Dan is alleen de oudste zoon erfgenaam. Aanvaardt hij echter die erfenis, dan neemt hij tevens de verplichtingen op zich om de zaak voort te zetten en er alle overige familieleden uit te laten leven. Dat begrip is onder het individueele Romeinsche recht steeds meer afgenomen, maar in Israël was het recht organisch. Een zekere possessie werd beschouwd als een goed van de vaders. Bij het Leviraat-huwelijk was dit zelfs zóó sterk, dat de zwager gehouden was tot voortplanting van het geslacht. De continuïteit der geslachten leefde in Israël zeer sterk. Nemen we dit alles in aanmerking, dan gevoelen we, dat de testamentaire en de verbonds-idee elkaar volkomen dekken. Is er bij de verbonds-idee een meerdere, die eenzijdig de bedingen stelt, en een tweede, die ze aanneemt of weigert, en, indien hij ze accepteert, ook de verplichtingen op zich neemt: precies zoo is het bij het testament. Al de constitueerende bepalingen van het verbond zijn erbij aanwezig. En de overgang van het verbond op het testament dient slechts om er de gedachte aan het sterven van Christus in te weven. Het ziet uitsluitend op de vastheid, die het verbond kreeg door den dood van Christus. Het is „het nieuwe testament in Mijn bloed." De *καιη διαθήκη*, in tegenstelling met de *παλαια διαθήκη*, die ook door bloedstorting werd ingewijd, maar slechts symbolisch, niet reëel. Die bij het nieuwe testament sterft, vaart op ten hemel, en de bewelddadigen door het verbond blijven nog op aarde achter, om Zijn wil na Zijn sterven uit te werken.

III. De volgende observatie over deze paragraaf handelt van de *beloften*. Het is noodzakelijk deze afzonderlijk te bespreken, omdat zulk een bespreking ook practische beteekenis heeft, al wordt dit punt ook gemeenlijk in de dog-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

matiek niet behandeld. In de prediking en in de gemeente echter veel, vooral in zekere kringen in de gemeente. Bespreking is daarom zeer wenschelijk.

We beginnen daarbij met de opmerking, dat de verbonds-idee in het Nieuwe Testament veel minder voorkomt dan in het Oude. Toch zou het verkeerd zijn daaruit te concludeeren, dat die gedachte als zoodanig onder het Nieuwe Testament minder op den voorgrond treedt. Ze doet dit wel, vooreerst door de testamentaire idee, vervolgens door die van de *κλιρονομία*, maar ook door de *beloften*. In het Oude Testament is daarvan gansch geen sprake. In het Nieuwe Testament echter vinden we van de *ἐπαγγελία* voortdurend gewag gemaakt. Wel komt in het Oude Testament een homoniem begrip voor, n.l. *toezegging*. In twee psalmen: Ps. 77 : 9 en elfmaal in Ps. 119. Dat is de psalm, waar we dat begrip gedurig vinden. Ps. 77 : 9 luidt: **הָאֵפֶס לְנִצַּח הַסֵּדֶוּ** : **יָמַר אִמְרֵי לִדְרֹוּ וְדָר** : **יָמַר אִמְרֵי**. In het parallelisme wordt dus **אִמְרֵי** geplaatst als synoniem met **הַסֵּדֶוּ**. „Toezegging” wordt dus aangeduid door **אִמְרֵי**. Op zichzelf ligt in dit woord niets anders dan: spraak, het gesprokene. Met het oog op de toekomst is dat gesprokene echter belofte. De plaats is daarom opmerkelijk, omdat het omstaande wijst op het verbondskarakter: en uwen zade, waarover later. De vraag bedoelt: Is de toezegging niet meer permanent, maar temporeel? Bij Psalm 119 komt het woord voor in de verzen 38, 41, 50, 58, 76, 82, 116, 123, 154, 162, 170. Daar wordt telkens gebruikt **אִמְרֵי**, het gezegde. Het denkbeeld om hetgeen God van Zijn zij in het verbond geconditioneerd heeft als toekomstig op te vatten, komt dus wel voor in het Oude Testament, doch dan niet zoozeer het woord „belofte” als wel het door God bij de verbondsluiting gesprokene. In het Oude Testament komt nog een ander woord voor: **בְּטָרָה**, blijde boodschap. Dat staat zeer zeker ook weer in verband met de verbonds-idee. Maar 't is niet de toezegging, doch steeds de aankondiging van de vervulling der toezegging. Dat moet ook steeds in het oog worden gehouden bij *εὐαγγέλιον*. *Ἐπαγγελία* is van *εὐαγγέλιον* onderscheiden als **אִמְרֵי** van **בְּטָרָה**, als de aankondiging van wat God in de toekomst doen zal voor Zijn volk en de aankondiging van de vervulling der toezegging. Er is dus ook wel in het paradijs reeds evangelie, maar alleen voorzoover Adam en Eva zelf persoonlijk de vervulling der belofte ervoer. Voorzoover dat niet het geval was, was er geen *εὐαγγέλιον* maar *ἐπαγγελία*.

Komen we nu tot de zaak zelf, dan staan we voor de vraag: Waar komt het toch vandaan, dat in het Nieuwe Testament zoo telkens het karakter van belofte op den voorgrond treedt? We zouden zoo zeggen: in 't Oude Testament moest alles nog belofte zijn, maar in het Nieuwe niets dan evangelie. En 't is toch niet zoo. De oorzaak hiervan is niet moeilijk in te zien, zoo

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

slechts gelet wordt op het verband tusschen verbond en profetie. De profetie staat in rechtstreeksch verband met den raad Gods, כּוֹר. Nu heeft men eenerzijds de openbaring van dien raad Gods in het verledene, anderzijds de openbaring van dien raad Gods in de toekomst. Vandaar dat ook de נְבִיאִים רְאִיוֹנִים onder de profetische boeken worden gerekend, als dat stuk van den raad Gods, dat reeds in vervulling gegaan is. Met de andere profetische boeken geven ze te zamen den vollen raad Gods weer. Indirect is het verband tusschen verbond en profetie zeer nauw. Bij de verbondssluiting heeft God den wil van Zijn raad geopenbaard om Israël te zegenen; maar slechts in nuce, niet gedetailleerd. En voorzoover er in bijzonderheden aanwijzingen worden gegeven, zijn de details alleen van uitwendigen aard, als de verhouding tot Kanaän. Maar de eigenlijke inhoud wordt slechts weergegeven in deze ééne gedachte: „Ik zal u tot een God zijn, en gij zult Mij tot een volk zijn.” Dat is natuurlijk alles, daar ligt vanzelf alles in. Maar het maakt toch een groot verschil, of ik een bankbiljet van f 3000 heb, of 3000 zilveren guldens. Wie er geen begrip van heeft ziet de waarde van zoo'n biljet niet. Daarom, zoo is het ook voor ons, die de beteekenis ervan kennen, wel heel gemakkelijk om het gewicht van die ééne belofte te voelen; maar Abraham, Izak en Jacob, die deze gecondenseerde toezegging ontvingen, begrepen er wel hoe langer hoe meer van. doch 't was hun toch altijd een bankbiljet. Daarom behoort bij het verbond de profetie, die in details ontplooit wat in de אִמְרָה reeds in nuce inzat. Nu is in Ps. 77 en 119 van die אִמְרָה nog slechts sprake in haar embryonisch karakter. Maar daarna komt de profetie om in de כּוֹר ook te openbaren de bijzonderheden van al wat aan Gods volk zal toekomen, en de wijze, waarop ze gerealiseerd zouden worden.

In het Nieuwe Testament vinden we dus voor een deel ἐπαγγελίον, hetwelk ons toont dat het nu werkelijk gerealiseerd is, maar ook vinden we daar een terugwijzing naar de detailuitwerking, ons in de profetie gegeven. Ware terstond na Christus' opstanding de eindbeslissing ingetreden, dan zou er in het Nieuwe Testament geen plaats zijn voor de beloften. Maar nu is Christus ten hemel gevaren en doorleeft de kerk des Nieuwen Testaments op aarde nog een historie. Wat haar wedervaren zou in het rijk der heerlijkheid ligt alles nog in de toekomst. De nieuw-testamentische geloovigen staan dus voor het gerealiseerde deel van den raad Gods, τὸ ἐπαγγελίον, maar ook voor een nog te realiseeren deel, de ἐπαγγελίαι. Wanneer dan ook het Nieuwe Testament bezegeld wordt, hebben we daarbij twee deelen te onderscheiden: het gerealiseerde deel in Christus, en het nog toekomstige deel. Vandaar dat de ἐπίς het noodzakelijk corollarium is naast de πίστις en de ἔργα.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hoe kwamen de apostelen tot die onderscheiding? Door eigen psychische worsteling. De discipelen hadden deze onderscheiding eerst niet gemaakt. Bij hen was de voorstelling, dat Jezus het koninkrijk der heerlijkheid, gelijk dat in details was toegezegd, zou brengen. En al Jezus' worstelen met hen is geweest, om hun aan 't verstand te brengen, dat ze onderscheid moesten maken tusschen het gerealiseerde bij Zijn vleeschwording en het nog te realiseeren deel van den raad Gods in de parousie. Toen ze nu zelf deze worsteling hadden doorgemaakt, ontuchtterd waren geworden en tot het inzicht gekomen van deze onderscheiding, waren juist die apostelen de geschikte mannen om de kerk te leeren *εὐαγγέλιον* en *επαγγελία* uit elkander te houden. Daarom komen ze er ook zoo vaak op terug. Ze voeren er een nieuw woord, *επαγγελία*, voor in, als een afzonderlijk element in hun Christusprediking. Het opnemen van dat tweede element is er evenwel later weer geheel uitgegaan. Bijna uitsluitend werd *τὸ εὐαγγέλιον* de inhoud der prediking. De *επαγγελία* werd of verzwegen, of chiliastisch en daardoor verkeerd opgevat.

Het woord *επαγγελία* komt in het gewone Grieksch niet voor. Daar wordt gebruikt *ἐπάγγελμα*. Het kwam in gebruik voor de annuntiatio e decreto, de afkondiging van het door de consuls genomen besluit. Eerst daarna kreeg het de beteekenis van belofte. Het begrip van zekerheid en vastheid is er aan eigen. Voorts wordt het werkwoord niet in het activum maar in het medium gebruikt, b.v. Jac. 1 : 12. Dat is om wat in de vorige § gezegd is: het verbond is geen verdrag maar sluit altoos den heelen persoon mee in. God garandeert altoos met Zijn eigen persoon erbij.

In Lucas 24 : 49 lezen we: *καὶ ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς*. Dit is op het eerste hooren een zeer zonderlinge uitdrukking. Niet: ik beloof, maar: ik zend u de belofte. Evenzoo Hand. 1 : 4: *καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν ἀντοῖς ἀπὸ Ἱερουσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς, ἣν ἠκούσατέ μου*. Ook Hand. 2 : 33: *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ Θεοῦ ἕψωθίς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεε τούτο ὃ νῦν ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκόνετε*. Al deze uitdrukkingen van het zenden, het wachten op de belofte, klinken eenigszins vreemd. Men voelt: er zit iets achter. Het ziet dan ook bepaaldelijk op de uitstorting van den Heiligen Geest, naar Jeremia 31 : 31:

הנה ימים באים נאסיהוה וכרתי אתבית יִשְׂרָאֵל ואתבית יהודה ברית הרהיה: לא כברית  
 אִשֶׁר ברתי אתאבותם ביום ההוא כי כרם להוציאם מארץ מצרים אִשְׂרָהמה הפרו אתבריתי  
 ואנכי בעלתי כם נאסיהוה: כי זאת הברית אִשֶׁר אכרת אתבית יִשְׂרָאֵל אחרי הימים ההם  
 נאסיהוה נתרתי אתהוהתי בקרבכם ועל־לפם אכתבנה והייתי להם לאלהים והמה יהוה לי לעם:

Hier is dus sprake van een nieuwe verbondssoeconomie, die daarin zou

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

worden gerealiseerd, dat de Heilige Geest in het hart van het volk zou wonen. Daarop ziet Jezus, als Hij spreekt van de belofte des Vaders, die Hij zenden zal. De subjectieve realiseering van het nieuwe verbond zou op den Pinksterdag komen, gelijk de objectieve gekomen was bij de vleeschwording des woords. Deze *επαγγελία* was dus tien dagen later reeds *επαγγελίον* geworden. Maar dat was niet de eenige *επαγγελία*. In 2 Cor. 1 : 19 en 20 staat : *ὁ γὰρ τοῦ Θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν ἡμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθεὶς, δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο καὶ καὶ οὐ, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι Θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ καί, καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν, τῷ Θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν.* Wie dit buiten verband met het verbond leest, vindt hier groote woorden, waarvan hij niets begrijpt. Maar heel anders wordt dit, wanneer we hierin sprake zien van een *κήρυγμα*, dat eensdeels reeds gerealiseerd is en anderdeels nog moet worden gerealiseerd. Zijn dat dus de *επαγγελίαι* van het verbond, en moet de realiseering daarvan worden aangekondigd, dan is dit de groote gedachte, dat al die *επαγγελίαι* in hun veelheid worden samengevat. De nog toekomstige realiseering hangt af van denzelfden Christus, in Wien reeds een deel gerealiseerd is. Hij nu is niet ja en neen. Zoovele beloften als er zijn, zijn in Hem ja en amen. Ze liggen alle te zamen vast in Hem. En dat niet om ons zalig te maken, maar tot verheerlijking van God.

Hebr. 10 : 23, *κατέχομεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλήνῃ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελισάμενος.* In verband met de voorafgaande verzen wil dat zeggen: 't Eerste deel der beloften is in het bloed van Christus vervuld. Laat ons nu het tweede deel niet loslaten, maar zij het voor ons even onwankelbaar als het eerste, omdat *πιστός* is Hij, Die het ons beloofd heeft.

En dat nu met deze beloften zoo maar niet beloften op zichzelf, maar wel degelijk verbondsbeloften zijn bedoeld, blijkt uit Hebr. 8 : 6: *πρὸ δὲ διασπορωτέρως τέτυχε λειτουργίας, ὅση καὶ κρείττονος ἐστὶ διαθήκης μεσίτης, ἣτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νομοθετεῖται,* en uit Efeze 2, waar tot de heiligen, die te Efeze zijn, gezegd wordt, dat ze eertijds waren *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*. Hieruit spreekt duidelijk het foederaal karakter der *επαγγελία*.

Alleen één uitspraak van den apostel Paulus is er, die eenigen twijfel zou kunnen doen rijzen, n.l. Rom. 9 : 4, *οἵτινες εἰσὶν Ἰσραηλίται, ὧν ἡ νοθεσία καὶ ἡ δόξα, καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία, καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι.* Men zou kunnen zeggen, dat bij de genoemde privilegia onderscheiden worden de *επαγγελία* en de *διαθήκαι*, wijl ze gecoördineerd worden. Maar ook de *νομοθεσία* en de *λατρεία* worden onderscheiden, die toch in de *διαθήκαι* besloten lagen. We hebben hier dus volstrekt geen opsomming van gecoördineerde begrippen. Na de *διαθήκαι* worden eenvoudig genoemd de dingen, die den inhoud van het verbond vormen.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Al de aangehaalde plaatsen waren uit de brieven van Paulus. Is deze gedachte dan een uitsluitend Paulinische? Terloops zij opgemerkt, dat het op tentamens en examens soms aan het licht komt, hoe weinig men thuis is in het onderscheiden spraakgebruik der verschillende bijbelsche schrijvers. Een gemakkelijk middel om daar in te komen is het gebruik van een *theologia biblica*. Tegen het beginsel, dat aan zulke werken ten grondslag ligt, kanten wij ons natuurlijk. Maar dit neemt niet weg, dat het een element van belang is het onderscheiden spraakgebruik der verschillende schrijvers in het oog te houden.

De vraag is dus: Is de gedachte van *επαγγελίαι* uitsluitend Paulinisch? Dat kon zoo zijn, en dan ware met dit te erkennen aan de autoriteit der Heilige Schrift volstrekt niets te kort gedaan. Dan zou daaruit slechts blijken, dat Paulus het instrument is geweest, waardoor de Heilige Geest deze zijde der waarheid wilde openbaren. Maar het tegendeel blijkt uit 1 Joh. 2 : 25: „En dit is de belofte, die Hij ons beloofd heeft, n.l. het eeuwige leven”. 2 Petr. 1 : 4: „Door welke ons de grootste en dierbare beloften geschonken zijn”, en c. 3 : 4: „Waar is de belofte Zijner toekomst?”, vs. 9: „De Heere vertraagt de belofte niet”, en vs. 13: „Maar wij verwachten, naar Zijne belofte, nieuwe hemelen en een nieuwe aarde”. Dus ook bij andere schrijvers is van de *επαγγελίαι* sprake.

De hoofd-hoofdstukken echter, de *capita classica* voor de leer der beloften zijn Romeinen 4, Galaten 3 en Hebreë 11.

In Romeinen 4 geldt het de vraag, of Abraham zijn zaligheid verkregen heeft uit de wet, dus uit de norm van de werken, of uit het geloof en dus uit de norm van het genadeverbond. Antwoord (vs. 14, 15, 16): „Indien degenen, die uit de wet zijn, erfgenamen zijn, zoo is het geloof ijdel geworden, en de belofte is te niet gedaan. Want de wet werkt toorn; want waar geen wet is, daar is ook geen overtreding. Daarom is zij uit het geloof, opdat zij naar genade zij; ten einde de belofte vast zij al den zaden, niet alleen dat uit de wet is, maar ook dat uit het geloof Abrahams is, welke een vader is van ons allen”. De herinnering aan de belofte keert dan terug in vs. 20: „En hij heeft aan de belofte Gods niet getwijfeld door ongelooft”, en nogmaals in vs. 21 in den verbalen vorm: „Ten volle verzekerd zijnde, dat hetgeen beloofd was, Hij ook machtig was te doen”.

Gelijk betoog wordt geleverd in Galaten 3 : 14, 16, 17, 18, 21, 22 en 29.

Ook in Hebreë 11. Abraham, zoo lezen we daar (vs. 9), is een inwoner geweest in het land der belofte als in een vreemd land, en heeft in tabernakelen gewoond met Izak en Jacob, die medeërfgenamen waren derzelfde belofte, n.l. der belofte van den ingang in Kanaän. Als er dan ook in vs. 33 sprake is van het verkregen hebben der belofte, wordt bedoeld de belofte van

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het erfelijk bezit van Kanaän. Daarentegen in vs. 13 en 39, waar gezegd wordt, dat ze de belofte niet verkregen hebben, wordt gezinspeeld op den vollen rijkdom en geestelijken achtergrond der gedane belofte.

Het woord „belofte”, de *ἐπαγγελία*, wordt in deze hoofdstukken steeds gebruikt in antithese met het volbrengen van de wet als middel tot beërving van de eeuwige zaligheid. De tegenstelling is aldoor: zaligheid door de wet of door de belofte.

Nu keeren we terug tot ons uitgangspunt: het monopleuritisch karakter van het verbond. Dat karakter kan niet sterker uitkomen dan in de beloften. Belofte is een daad van vrijmachtig welbehagen. Van contra-praestatie is daarbij in het geheel geen sprake.

Dat nu belofte en verbond zoozeer geïdentificeerd worden, is daaruit te verklaren, dat die een verbond sluit of een belofte doet voor zijn persoonlijke eer aan het nakomen van zijn woord is gebonden. Alles ligt hier vast in het zelfrespect van God.

IV. Onze laatste observatie handelt over het permanente karakter van het verbond.

Zoowel bij het Werkverbond als bij het Genadeverbond hebben we te doen met verbond*shoofden*, wat weer onderstelt, dat er anderen zijn in wier naam zoo'n hoofd optreedt en die onder dat hoofd staan. Hoe komt het nu, dat in de Heilige Schrift het verbond altoos ook dit eigenaardig karakter draagt, dat het gesloten wordt met het geheele organisme, en als zoodanig met een hoofd, tot wien het dan heet: „en met uwen zade na u”? Zoo bij het Noachietisch verbond, volgens Gen. 9 : 9; bij het Abrahamietische, volgens Gen. 17 : 7, en verder Ex. 6 : 1—7, Deut. 4 : 31, 2 Sam. 7 : 12 en 16, Ps. 89 : 29 en 30 en Hand. 2 : 39. Overal vinden we diezelfde norma.

Bij menschen is daarvan wel een analogie. Zoo bij de Triple Alliantie tusschen Duitschland, Oostenrijk en Italië. De keizer van Duitschland is gehouden dat verbond na te komen, en al overleed nu ook de oude keizer, en al overlijdt ook straks de jonge, zijn zoon, zijn geslacht moet met heel het volk, zoolang de duur van het verbond is, er zich aan houden. Onder menschen echter wordt zulk een alliantie altoos gesloten met een bepaald doel en voor een beperkten tijd. Zoo'n verbond geldt alleen voor een bepaalde casuspositie. Het eigenaardig karakter echter van Gods verbond is, dat het het relatieve absoluut maakt en de verbondsbelofte uitstrekt tot al wie organisch verbonden zijn aan den persoon, met wien het verbond gesloten wordt. Het *יְרוּעָה* wijst op de progenituur der geslachten. Het kent geen temporeele



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

beperking. Het gaat door zoolang de organische werking van het motief doorgaat. Het duurt tot in eeuwigheid, d. w. z. het duurt zoolang de zaak loopt waarover gehandeld wordt. Vandaar dat in de Schrift alles, wat tot de parousie duurt, eeuwig genoemd wordt. Het verbond geldt zoolang God geslachten geeft.

Ook is hier het hoofd niet mechanisch, maar organisch. Bij de Triple Alliantie zijn het vorsten, overheden, die het verbond sluiten. Niet patriarchen. Maar bij het verbond, door God gesloten, is hoofd de man, dien God poneert in het organisme. Adam is hoofd van het Werkverbond als organisch aanvangspunt van het menselijke geslacht. Noach evenzoo van het uit den vloed behouden menschdom. Abraham als de vader van vele volkeren. En Christus als hoofd des lichaams, der ingelijfdcn in het Genadeverbond.

De oorzaak, waarom in het verbond dat eigenaardig karakter voorkomt, is hierin gelegen, dat een verbond insluit al wat tot den persoon behoort. Tot den persoon nu behoort heel zijn nakomelingschap. De kiem van zijn eigen nakomelingschap wordt door hem bij zijn geboorte reeds meegebracht. God ziet in Abraham ook wat *ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ* voortkomt.

Ten slotte zij er nog op gewezen, dat uit dit „en uwen zade” juist voortvloeit, dat iemand in 't verbond besloten wordt, zonder dat hij het zelf weet, en zonder dat er van zijn wil sprake kan zijn. Zonder dat hij er zelf iets van wist was de kleine Israeliet reeds in het verbond opgenomen en evenzoo is het ook bij den Christelijken doop. Vandaar zegt ons doopformulier dan ook zoo juist, dat de kleine kinderen zoowel als de volwassenen in het verbond Gods begrepen zijn. Heft dit nu het eigenaardig karakter van het verbond op of is het er de onafscheidelijke trek van? Wanneer we letten op den Driebond tusschen Duitschland, Oostenrijk en Italië, dan zien we, dat dit bondgenootschap slechts door drie menschen gesloten is. Wel heeft ook het volk er zijn toestemming toe gegeven, maar toch ging de geheele opmaking buiten het volk om. Het volk heeft alleen de middelen verschaft, die noodig waren om er uitvoering aan te geven. Trouwens, breekt er een oorlog uit, dan weten we allen, dat zij, die op een afgelegen dorpje wonende, heel niet meededen om dien oorlog te doen ontstaan, toch er zich voor moeten geven en hun leven ervoor wagen. Men is als jonge Duitscher geboren onder het verbond zonder er iets van te weten. Is dit nu bij een menscheijk verbond zoo, evenzoo is het bij het verbond, dat God sluit. Dat behoort juist tot het karakter van een *verbond*, in onderscheiding met een *contract*.

---

#### § 4. *De Foedere tamquam sublimi forma religionis.*

In de H. Schrift is niet alleen de verbonds-idee de identieke vorm voor wat wij „religie” noemen, zoo zelfs, dat de religieuze idee niet anders dan onder dezen vorm voorkomt, maar veel meer nog verheft eerst in den verbondsvorm de religieuze idee zich tot haar zuivere en volledige openbaring. Gelijk reeds Bullinger het uitsprak, moet de religie tot verbinding en gemeenschap leiden, en juist die verbinding komt in de religie zonder het verbond niet tot stand. Zonder de verbonds-idee valt of een der beide constitueerende termen uit de religie weg, en wordt pantheistisch hetzij God in het creatuur opgelost, hetzij de mensch in het goddelijke vernietigd, of wel, bij handhaving van beide termen deïstisch alle verbinding en alle gemeenschap weggenomen, en zoodoende het wezen der religie te niet gedaan. Zal daarentegen zoowel wat God als wat den mensch betreft elk der beide termen in zijn realiteit gehandhaafd worden, en nochtans ook de gemeenschap tusschen beide een ware en reële zijn, dan moet God Zich *salva maiestate Sua* met Zijn creatuur willen verbinden, en moet die verbinding een zoodanige zijn, dat de mensch niet enkel passief verbonden worde, maar als vrij en zelfstandig wezen, hetzij terstond reeds of ten slotte, ook zelf wil en zichzelf verbindt. Deze ware religieuze verbinding nu heeft zeer zeker 's menschen schepping naar den beelde Gods tot grondslag. Zonder dezen grondslag in onze natuur ware alle religieuze gemeenschap met God ondenkbaar. En tegelijk moet heel de schepping buiten den mensch weer ad *inaginem hominis praeformata* zijn, anders zou de religie, dualistisch, den mensch alleen van zijn pneumatische zijde kunnen insluiten, en 's menschen kosmisch leven buiten den religieuzen kring laten. Maar al ligt de grondslag voor de ware religie aldus in de schepping van den mensch, eenerzijds *relata ad Deum* en anderzijds *relata ad universon*, toch komt uit den grondslag niet vanzelf het gebouw. Religie eischt actieve gemeenschap evengoed als in passieven zin. Ze moet daarom het karakter van bewustheid dragen, en dit element der bewustheid moet aan beide zijden, zoowel bij God als bij den mensch, worden gevonden. De religieuze gemeenschap berust op het persoonsbegrip. Het onderstelt tweerlei ik, en eischt, dat deze twee zich op

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bewuste wijze tot innige gemeenschap verbinden. Alleen zóó kan de religie, die anders het zedelijk besef van vrijheid en verantwoordelijkheid onderdrukt, de zedelijkheid op haar eigen wortel doen bloeien. De band tusschen persoon en persoon rust in liefde en trouw, en niet op zichzelf in afhankelijkheid. Immers, de oneindige verhevenheid Gods gesteld tegenover de volstreckte afhankelijkheid van den mensch, zou alle vrije gemeenschap van persoon tot persoon afsnijden. Daarom sticht God die vrije gemeenschap door den mensch in verbondsverhouding tot Zich te plaatsen, en alzoo dien nietigen mensch als een ik tegenover Zich te erkennen, in welks liefde en trouw Hij Zich verlustigt. En eindelijk, waar van 's menschen zijde de religieuze verbinding slechts incidenteel en atomistisch zou zijn, en alzoo gestadig met afbreking zou bedreigd worden, is het God. Die door de verbondsrelatie aan de religie des menschen een duurzaam sociaal en onverbrekkelijk karakter verleent. Het verbond toch rust niet in wat de mensch wil, maar in hetgeen God in het verbond aan den mensch toezegt en als toezegging vastlegt, terwijl ditzelfde verbond tevens, door niet het individu, maar het geslacht te verbinden, één band om allen slaat, hetzij om het geheele menschelijke geslacht, hetzij om alle leden van het lichaam van Christus, en alzoo de liefde eenerzijds voor den naaste, en anderzijds voor de broederen, niet tegen de liefde voor God over stelt, maar uit de liefde voor God zelf doet voortkomen. De persoonsreligie is tevens menschheidsreligie. Het is de mensch in de menschheid, die door het verbond met God en menschen in religieuze verbinding treedt.

---

I. In deze § wordt nader ontwikkeld de hoofdgedachte in de vorige § uitgesproken. De verbonds-idee is niet iets, dat bij de religie bij komt, maar ze is daarmee identisch. Het is *de* religieuze idee. Ook werd reeds aangetoond, dat in de Heilige Schrift voor „religie” geen naam is. Dat nu de verbonds-idee de religieuze idee is, werd door de Reformatoren reeds van het begin der Reformatie af uitgesproken. Bullinger schrijft in zijn *Compendium religionis Christianae* (Zürich, 1569) pag. 26 verso:

„Quicumque ergo haec observant (scil. foederis conditiones), hi fideles Dei „servi et foederati sunt ac vera religione utuntur. Religio enim non tam a „relegendo quam a ligando dicta videtur. Deo vero obligamur et foedere „iungimur gratuita eius benignitate per fidem; quam ob rem idem sunt foedus „Dei et religio vera. Religiosi autem sunt omnes hi, qui Deo foederati Huius „verbo nituntur”.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dit getuigenis is daarom zoo merkwaardig, omdat men hetgeen erin gezegd wordt tegenwoordig beschouwt als een groote nieuwigheid. Er blijkt uit, hoe er in de oorspronkelijke Reformatie een opwelling van rijke, diepe gedachten was, waardoor de verst strekkende ideeën werden uitgesproken.

Die gedachte van Bullinger moet echter nader worden uitgewerkt. Het is maar niet genoeg te zeggen: de verbondsidee is een gedachte der Schrift, maar ook moet duidelijk worden de uitnemendheid daarvan boven alle andere concepties, omdat de religieuze idee eerst daardoor haar volle, ideale betekenis erlangt. Het moet ons helder worden, dat overal, waar de mensch zelf over de religieuze idee is gaan nadenken, hij mis is gegaan, en dat eerst waar God zelf gesproken heeft de religieuze gedachte is doorgebroken en ons stemt tot dankbaarheid jegens God. Zoo zien we tevens, hoe ver de kerk is afgedoold, dat ze, waar God zelf die religieuze idee als verbondsidee gegeven had, er niet meer van gerept heeft, en ze als een curiositeit van het verleden is gaan beschouwen, verbonden aan Coccejus' naam. Het geestelijk leven in de kerk komt niet door methodistische meetings. Die wekken slechts opwinding. Maar 't algemeene diapason van het leven moet weer zóó hoog worden, dat men zich aan de verbondsidee vastklemt. Gaat dat weg, dan komt er eerst nog een stadium, waarin men over formeele spitsvondigheden de kerk doodpreekt door mechanische scholastiek, totdat men er toe komt voor de goddelijke de menschelijke opvatting van de religieuze idee in de plaats te schuiven. Al die theologen, die dwepen met Schleiermacher, hebben voor de verbondsidee oog noch hart, kennen haar niet anders dan uit de zoogenaamde foederaaltheologie, en loopen hoog weg met Schleiermachers groote vondst van een religie, die bestaat in schlechthinige Abhängigkeit.

Waar komt het bij de religieuze idee op aan? Op den band, die tusschen God en den mensch bestaat. Maar daarmee is niet genoeg gezegd. Die band moet in de *eerste* plaats zijn een bewuste band; ten *tweede*, een zelfgewilde; ten *derde*, zoodanig dat hij gepleegd wordt, d. w. z. op zulk een wijze, dat die verhouding tegenover God in actie wordt gezet; en ten *vierde* vice versa, een band van God naar den mensch en van den mensch naar God. Eerst waar die betrekking tusschen God en mensch bestaat, dat God Zich aan den mensch en de mensch zich aan God gebonden weet, bewust, beiderzijds zelfgewild, niet opgedrongen, ook niet pro memorie op het boek, maar actief in het leven uitgaande. daar eerst heeft men religie. Dus niet in de verhouding van Creator en creatura. Die betrekking bestaat tusschen God en mensch zeer zeker ook, maar dat is geen religieuze verhouding; die verhouding bestaat ook tusschen God en het dier. Ook niet in de verhouding van heer tot knecht. Dat toch geldt ook van de starren des hemels; zij alle zijn Zijne

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

knechten. Die verhouding put dus de religieuze idee volstrekt niet uit. De Heilige Schrift gebruikt dan ook voor de religieuze idee heel andere beelden; n.l. de verhouding van vader en kind, van moeder en zuigeling, van koning en volk. Die beelden komen altoos weer neer op de vier zoo straks aangegeven kenmerken. Maar eerst in de verbondsgedachte wordt die idee met haar volle eigenschappen uitgesproken. Bij het beeld van vader en kind toch ontbreekt het zelfgewilde. Het is een oorspronkelijk physische verhouding. Om nu de verhouding zelfgewild te maken is noodig de verbonds-idee. Bij die idee is nota necessaria het denkbeeld van *bond*, van verhouding. Het ligt in de zaak zelve in. Ook werkt in de verbonds-idee geen physische dwang, gelijk ons bloed werkt in onze aderen. Neen, de bewustheid ligt er in. De verbonds-idee wijst op een bewust sluiten. Evenzoo staat het met het zelfgewilde tusschen bondgenooten. Evenzoo ook met het plegen, het actief maken van de verhouding. Zoodra een van beiden wordt aangevallen treedt de ander in actie. Hier dus, waar we te doen hebben met een vijand als Satan, die nooit rust, is er een voortdurende activiteit. Eindelijk is ook alleen bij bondgenooten de vice-versa-idee. Zij werken op elkander.

Zoo ligt in de verbonds-idee de volle complex der eigenschappen, die te zamen de religieuze idee componeeren. Ze zitten er alle met noodzakelijkheid in.

Dat nu drukt de Schrift uit met de woorden: „Ik zal u tot een God zijn, en gij zult Mij tot een volk zijn”, d. w. z. eenerzijds: alles, wat ge van een God verlangen kunt, zal Ik voor u zijn; en anderzijds: gij, als volk, schenkt Mij, als uw Koning, de volkomen overgave, subordinatie en toewijding.

Daarentegen werkt in de Heidenwereld zeer zeker een religieuze idee krachtens het semen religionis. (We erkennen, dat er bij alle Heidenen godsdienstig besef is; alleen maar: 't is afgodendienst). Het gevaar van de religieuze idee, als ze aan zichzelf blijft overgelaten, is de pantheistische idee. Deze komt niet uit de lucht vallen, maar moet noodzakelijkerwijze uit het semen religionis voortkomen, wanneer dat buiten de Goddelijke Openbaring blijft. Het Pantheisme moet in de religieuze combinatie van God en mensch God of den mensch vernietigen. Dat geschiedt daardoor, dat ons worden op God wordt overgebracht. Alle menschelijk leven is een altoos wordend proces. Ons eigen leven en alles om ons heen leert, dat er op den weg, dien wij betreden, geen voetstap is, die beklijft. En volgens die natuurlijke ervaring kunnen we ons ook van God geen andere voorstelling maken. Waar God Zich niet in Zijn eeuwig *zijn* aan ons openbaart als *Ik zal zijn*, *Die Ik zijn zal*. brengen we ook op God het *worden* over. Maar wat *wordt*, is niet. Dus dan *is* God ook niet. Daar dat worden steeds ons worden vergezelt, gaat dat ook zóóver door als het onze, en is er geen opklimmen meer tot het zijn van God. God is

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vernietigd en ondergegaan in de natuur. Dan komt het gouden kalf, de aanbidding van den stier, of van zon, maan en sterren. Of ook, en dat geschiedt even dikwijls en even natuurlijk, zoo er in beide een worden gesteld wordt, kan men ook den nadruk leggen op het altoos worden van den mensch, en dan krijgt men het Buddhisme en wordt de hoogste religie gezocht in het ophouden van het bestaan: de Nirwana. Dus of een loochenen van God, en dan alleen de natuur overblijvend, of omgekeerd. In de religieuze tegenstelling tusschen God en mensch *moet* een van beiden tot rust komen. Daarom leert dan ook de historie, dat alle pantheïstische Godsidee op vernietiging van de religie uitloopt. God wordt iets onpersoonlijks: het ideaal, het heilige, een idee, niets. Men krijgt of pessimisme of ascetisme.

Dat pantheïsme sluipt in, waar men met de religieuze idee ernst maakt. Maar nu heeft men ook een ander soort menschen. Zoo zijn b.v. de Japannezen weinig godsdienstig. De Indiers en zelfs de Chineezen veel meer. Zoo is er ook weer verschil in Europa. Ook loopen er in hetzelfde volk nog weer verschillende aderen. Men heeft geslachten, waarin de religieuze idee nauwelijks leeft, en waar alles maar aankomt op het: zaken doen. Dat leidt tot Deïsme. 't Semen religionis bij ontstentenis der Openbaring leidt onder diepere zielen tot pantheïsme, onder oppervlakkige tot deïsme. Bij het deïsme laat men God en mensch beiden staan, maar men vernietigt den band tusschen die twee. De deïst zegt: God laat alles loopen en aan den mensch over. Hij is veel te hoog om er zich mee te bemoeien, of gij een jas aantrekt, kinderen krijgt enz. Hij heeft als een reeder het schip uitgestuurd, zegt tot den kapitein „Goeie reis”, en nu mag hij nog eens in de krant kijken om te zien of het schip ook gepraaid is, maar overigens laat hij het reilen en zeilen. De band tusschen God en mensch is hier ten eenenmale weg.

Nog een enkel woord over het polytheïsme. Het polytheïsme breekt den eenen God in meerdere goden; en wel zóó, dat er eenerzijds een locale, anderzijds een kwalitatieve breking ontstaat.

De locale breking is meestal eerst nationaal. Elke natie heeft haar goden. Daarna wordt diezelfde idee ook toegepast op enkele streken en steden. Die tweede soort locale breking vindt men niet bij de oostersche monarchiën, die een zeer nauw aaneengesloten eenheid vormen, maar wel in de Grieksche wereld, met haar tal van kleine republiekjes. De zelfstandigheid der staten was voor het besef van den Griek niet voltooid, tenzij elk staatje ook zijn eigen god had.

In de tweede plaats vinden we de kwalitatieve breking, naar de kwaliteit, die aan de goden werd toegeschreven. Een god, die de kwaliteit der wijsheid heeft, gelijk Minerva; een andere, die het maatschappelijk leven regelt gelijk

## College dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Mercurius; een andere, in wien de krijgs-idee op den voorgrond treedt, gelijk Mars. Zoo worden de verschillende eigenschappen van Gods Wezen losgemaakt, en als afzonderlijke wezens gehypostatiseerd. God wordt gebroken. Waar nu breking plaats grijpt, moet ook onderscheiding zijn. Dat wekt de behoefte aan een onderscheidend kenmerk, waardoor de beelden ontstaan. Waar geen breking van God is, is ook geen behoefte aan een beeld. Alleen bij de behoefte aan verbijzondering van God is een kenteeken noodig. Dat breken van God echter neemt uit den aard der zaak het eenheidsleven uit God weg. Een gevierendeeld mensch is zonder leven. Vandaar dat de Schrift spreekt van *stomme* afgoden. Zoo teekent ze o. m. Psalm 115: „Zij hebben een mond, maar spreken niet; zij hebben oogen, maar zien niet; ooren hebben zij, maar hooren niet; zij hebben een neus, maar zij rieken niet; hunne handen hebben zij, maar tasten niet; hunne voeten, maar gaan niet; zij geven geen geluid door hunne keel”. Dat is het rechtstreeksche gevolg der breking. Dan is er geen religie meer mogelijk. Met een lijk is geen gemeenschap meer.

II. In onze tweede observatie komen we weer terug op Schleiermacher. Reeds wezen we er op, hoe de theologen, die de verbonds-idee niet meer begrepen, noodzakelijkerwijze een andere religieuze idee moesten fatsoeneeren. En die gaf Schleiermacher aan in zijn: Religion ist schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Over die formule ging allerwegen één applaus op. Wel, wel! wat was dat mooi. En allen namen het over. We dienen echter in 't oog te houden, dat op deze wijze Religion gemaakt wordt tot Gefühl, d. w. z. tot een subjectieve gewaarwording. Een gewaarwording nu als zoodanig kan nooit religie zijn. Religie moet ook een *gepleegde* verhouding wezen. Hier echter is ze bloot subjectief. Dat gevoel kan ook inbeelding wezen. Ge hebt daarbij niet twee factoren, maar slechts één. Hier blijft zelfs onbeslist, of er een God is. Bij Schleiermacher kwam het tot die formule tengevolge van de theorie van Kant, dat we wel de phaenomena, maar niet de noumena waarnemen. Omtrent de laatste missen we elken waarborg. Nu behoort het Abhängigkeitsgefühl tot de phaenomenologie, niet tot de realiteit. Het is dus volkomen onbruikbaar als religievorm. De religie zou, zoo opgevat, niets zijn dan een gisting van de subjectieve gewaarwording in het gemoedsleven. Vandaar dat dit standpunt niet enkel door Ethische en Roomsche, maar ook door moderne theologen kan worden goedgekeurd. Onze kritiek is dan ook in overeenstemming met de feiten. Schleiermacher weet niets positiefs van God. Alles is slechts reflex, projectie van onze eigen gewaarwordingen.

Vast staat derhalve: 1°. dat Schleiermacher bij 't phaenomenon bleef staan; 2°. dat Godloochenaars zich op Schleiermacher beroepen; 3°. dat zijn Glaubens-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

lehere geen religie is. We hebben dus volle recht om te zeggen, dat bij Schleiermacher de kern der religieuze idee ontbreekt.

Maar er is meer. Denken we een oogenblik niet aan Kant, nemen we de formule op zichzelf: religie is het zich volkomen van God afhankelijk voelen, is het leven, dat in ons tevoorschijn moet worden geroepen, tengevolge onzer afhankelijkheid van God. Kan dat? Maar de absolute afhankelijkheid van God stelt een oneindig groot tegenover een oneindig klein. Ze is een macht, zóó groot, dat ze alle perken van ons denken overtreft. Stel ik, mensch, mij dus tegenover God, dan ben ik, bij Hem vergeleken, niets, ja minder dan niets. Geeft dat nu religie? Zal dat oneindig kleine creatuur tegen dien oneindig hoogen God durven opzien om met Hem in gemeenschap te treden? Neen, dat gevoel werkt vernietigend, verlamvend. Het wekt een absolute lijdelijkheid, zooals we die in de mystiek-doopersche kringen vinden. De mensch wordt verpletterd door de gedachte, dat er tegen God toch geen werken is. Er komt geen innige gemeenschapsoefening maar een standpunt van vreeze voor God. En nu moet zeer zeker ook vreeze Gods het hart vervullen; maar blijft het daarbij, dan kan er geen wederzijdsche betrekking van gemeenschap geboren worden.

De Heilige Schrift wijst er op, dat er een gansch ander element moet optreden om wezenlijke religie mogelijk te maken. 1 Joh. 4 : 16 vv. *Και ἡμεῖς ἐγνωκάμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει, καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ. Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρῴσιαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμέν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει. ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.* Hier vinden we dus de erkenning, dat er φόβος in den mensch is. Daarmee begint alle religie. Maar daarbij kan het niet blijven. Er openbaart zich in God de ons tot Zich trekkende ἀγάπη, en als gevolg daarvan een ἀγάπη ook in ons hart. Het slechthinige Abhängigkeitsgefühl echter geeft niets dan φόβος en verplettert zoo. Het maakt uitsluitend passief en doodt de actie. Maar die almachtige God wendt ook Zijn ἀγάπη naar ons toe en geeft ons nu die παρῴσια, waardoor we vrijmoedig alles durven zeggen wat we op ons hart hebben. Het gevoel van volkomen afhankelijkheid maakt ons zwijgend, legt ons de hand op den mond. Maar de liefde geeft vrijmoedigheid, intimiteit en gevoel van gemeenschap. In sommige kringen heeft dit geleid tot het aanspreken van God in het gebed met *je* in plaats van met *u*. Op zichzelf is dat niet iets vreemds maar iets goeds. Het is een gebrek in onze taal, dat wij zeggen *gij* en *u*. Alle andere talen dudijnen. En ook in onze taal is het zoo geweest. Het was dan ook zoo in het Gothisch. Maar ongelukkigerwijze zijn we bij het begin der Reformatie dat *du* door de Synode van Dordt kwijt



### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geraakt, doordat er bij de mannen der Staten-Vertaling geen beter taalkennis was. In dat dudijnen nu komt juist de *παῤῥησία* uit. We vinden diezelfde gedachte ook in Efeze 2 : 18. *δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα*. Christus als de Middelaar des verbonds heft de *φόβος* op en introduceert ons bij God. In hfdst. 3 : 12 hebben we de twee woorden *παῤῥησία* en *προσαγωγή* in één zin bij elkander. *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παῤῥησίαν καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ*. We vinden het ook nog in 2 Cor. 3 : 12: *Ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα, πολλὴ παῤῥησία χορεύμεθα*. Die woorden moet men theologisch verstaan en dan ook in de prediking wezenlijk voelbaar maken. Er ligt in, dat God van Zijn zij den onmetelijken afstand overbrugt en zegt: Ik wil met u een verbond aangaan, Ik hef u op tot Mijn bondgenoot. En dat juist is de religieuze idee.

Men heeft de religieuze idee ook wel willen afleiden uit de schepping des menschen naar Gods beeld. Op zichzelf valt die natuurlijk niet te ontkennen. En ook is het geschapen zijn naar den beelde Gods zeer zeker bij de religieuze idee onmisbaar, gelijk evenzeer het afhankelijkheidsgevoel. Maar dat leidt op zichzelf nog niet tot waarachtige religie, omdat tusschen het origineel en het contereitsel altoos die afstand blijft bestaan, dat het eerste actief, het laatste passief is. In het geschapen zijn naar Gods beeld zit geen actie. Het is slechts een fysiek feit. Het constateert slechts onze volkomen afhankelijkheid van God. Het portret is alleen dan goed, wanneer het geheel het origineel weergeeft en zelf niets geeft. Uit de gedachte van de schepping naar Gods beeld kan dus op zichzelf de religie niet opgehaald worden. Religie komt er eerst, als God, naar Wiens beeld we geschapen zijn, doet gelijk een koning, die zijn onderdanen tot zich roept en intimiteit met hen opent. De religie kan nooit uit den mensch zelf opkomen. In zooverre is de mensch geheel passief. Eerst dan komt er actie, als die hooge God ons roept en de relatie van volstreckte afhankelijkheid verandert in die van volstreckte gemeenschap. Dat kan een creatuur niet doen zonder Gods majesteit te schenden. Alleen de Schepper kan het. En dat juist is nu de idee van het verbond. God biedt zich als bondgenoot aan en roept den mensch om als bondgenoot tot Hem te komen. De verhouding, die tot geen religie leidt, breekt God om er voor in de plaats te brengen eene, die dat wel doet. Hij doodt de middelpuntvliedende, en geeft de middelpuntzoekende kracht. Er komt *ἀγάπη*, die weer *ἀγάπη* inboezemt. En als die volmaakt is, is alle *φόβος* verdwenen en werkelijk een verhouding geboren, die tot God doet spreken: Abba, Vader.

III. Onze derde observatie strekt om te doen uitkomen, dat in de religieuze idee ook met de ethische idee moet worden gerekend. Ze zal eerst dan goed

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zijn, indien ze met de ethische in overeenstemming blijkt te zijn. Neem ik de religie als zuiver Abhängigkeitsgefühl dan blijft ze ook zuiver passief. Dan is er wel valsch-mystieke gisting maar geen actie. Zelfs bij dogmatisch ontwikkelden wordt dan het passief zijn tot systeem gemaakt. De ethische idee echter is juist actie. Dat strijdt dus. De ontwikkeling van den mensch moet in harmonie zijn met de zedelijke wereldorde.

't Is een algemeen gezegde tegenwoordig, dat de religie passief is. Maar dat deugt niet. Dat is valsche religie. Religie is juist actief. Daar waar het religieuze gevoel op zichzelf wordt genomen kan dat zeer sterk zijn. De fervor van de religieuze idee maakt dan de andere, de ethische passies in den mensch aan den gang en strekt juist daardoor om den mensch onzedelijk te maken. Excessen als bij Jan van Leiden enz. zijn geen toevalligheid maar liggen in den aard der zaak. In ons gemoed liggen de verschillende gewaarwordingen naast elkander als bundels geëlectriseerde zenuwen. Wanneer nu een daarvan in beroering gebracht wordt komen ook de andere in trilling. De electriseering deelt zich aan de andere mee. Zoo zijn er voorbeelden van weduwen, die op den dag der begrafenis van hun man met een anderen man ontucht pleegden. Dat nu is niets vreemds. Als eenmaal 't gevoel van smart den hartstocht heeft gaande gemaakt, komt er intimiteit met anderen, en het onbeheerschte smartgevoel wekt het gevoel van wellust op. Zoo is het nu ook bij de religieuze opwekking. Is het religieuze gevoel onbeheerscht, dan geeft het groote intimiteit. En vandaar komen dan die mystieke gewaarwordingen, die leiden tot de grootste schandalen. Dat was niet alleen vroeger zoo, maar in Gelderland en Utrecht vindt men zulke dingen nog, juist bij zoogenaamd heel vromen. De geestelijke gemeenschap leidt dan ook tot lichamelijke gemeenschap, waardoor telkens buiten den echt kinderen worden verwekt.

Hieruit zien we dus, hoe de religieuze idee op die manier de ethische ondermijnt. Het zedelijk besef verslapt.

Van den anderen kant is er tusschen de ethische en de religieuze idee ook een glad omgekeerde verhouding. Die treedt te voorschijn als de ethische idee sterker spreekt dan de religieuze. Er zijn toch menschen, voor geestelijke dingen volkomen ongevoelig, maar op het punt van eerlijkheid trouw als een rots. Dan wordt de religieuze idee enkel genomen als middel om de ethische idee te bewerken. Men zegt dan: Ik zelf heb de religieuze idee niet noodig; ik heb genoeg aan de autonome zedelijkheid; maar bij lager standen moet de ethische idee een kruk hebben in de religie. Dat geldt dan ook in het staatkundige. De overheid moet dan de religie bevorderen niet ter wille van Gods eer, maar om het volk in den band te houden. Op hooger standpunt, voor de hoogere klasse is die religie overbodig.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zoo ontbreekt dus zoowel in het eerste als in het tweede geval de harmonie tusschen de religieuze en de ethische idee. Men krijgt of een eenzijdig gecultiveerde religie, die de zedelijkheid ondermijnt, of een eenzijdig gecultiveerd ethisch leven, dat de religie ondermijnt.

Doch nu is het juist de verbondsidee, die de harmonie tusschen deze beide waarborgt en vastlegt. Aan het hoofd der tien geboden staat: „Ik ben de Heere uw God”. Dat is de religieuze idee bundesmässig. En slechts als conditie volgt dan de wet als norm voor het ethische leven. Het religieuze en het ethische leven liggen beide in het verbond besloten. 't Feit van bondgenootschap representeert de religieuze idee, en dat van conditie de ethische idee. In het woord *bondgenoot* reeds liggen beide in. *Bond* wijst op een verbond, een verbinding; *genoot* op de praestatie, waartoe men zich verbindt.

Het woord, waarin dan ook de religieuze en ethische idee samenvloeien is *trouw*. Trouw is tegelijkertijd de uiting voor de hoogste religieuze en de hoogste ethische idee. 't Is opmerkelijk, dat zelfs bij de verst afgedoodden het begrip „trouw” nog de meeste kleur heeft. Niets wordt zoo afschuwelijk geacht als trouwbreuk en verraad. Dat gaat zelfs door tot op zekere hoogte in het spel. Ook in kringen waar men overigens onzedelijk leeft is *valsch* spelen toch altijd nog veracht. In 't spel zit bondgenootschap. We zijn aangelegd op de verbondsidee. Trouw gaat boven liefde, omdat ze liefde insluit.

IV. Thans bezien we de religieuze idee van een geheel andere zijde. Er is één ding, dat bij ons aan de religieuze idee zeer in den weg staat, en dat is het *momenteele*. Er is geen continuïteit in ons leven. 't Ééne oogenblik zijn we gansch anders dan het andere. Dat nu gaat rechtstreeks tegen de religieuze idee in. Bij God is geen verandering noch schaduw van omkeering. Bij Hem is de trouw niet alleen intensief maar ook extensief. Bij den mensch echter is het incidenteele, atomistische leven. Bij ons is het zoo gesteld, dat we het ééne oogenblik bereid zullen zijn om zelfs den brandstapel te beklimmen; terwijl we het andere oogenblik in dardelheid geheel van den Heere afzwerfen. De *perseverantia sanctorum* behandelt juist deze quaestie. Dat leerstuk zegt ons: er is een middel om dat momenteele te boven te komen. Alleen de Gereformeerde kerk kent dit leerstuk, maar ook de Gereformeerde kerk alleen kent de verbondsidee.

Als we nu in het verbond eenerzijds hebben Jehova, Ik zal zijn Die Ik zijn zal, *semper idem*, en anderzijds een aan verandering en wisseling onderhevig creatuur, dan hebben we dus in het verbond met twee geheel ongelijke machten te doen. Daarom kan de religie nooit tot volle ontwikkeling komen bij den mensch, zooals hij nu is. Er moet voor de constante gemeenschaps-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

oefening tusschen God en mensch, — want dat is de religie — iets zijn, waardoor die losheid gebonden wordt. Dat is juist het verschil tusschen Adam in het paradijs, die labilis was, en den wedergeborene, die perseverans is. 't Wedergeboren leven bezit in kiem perseverantia. Dat is het onderpand des Geestes. Die idee echter komt in de religie alleen door de verbondsgedachte. Zij sluit om den persoon een band en vereenigt de verspreide elementen van den mensch tot één geheel. Nu zou dat niets helpen, wanneer God en mensch even sterk stonden in het verbond. Maar het verbond draagt een monopleuritisch karakter. God legt een band om ons. Dat geeft duurzaamheid, bestendigheid en eenheid van conceptie. In dat verband komt de mensch weliswaar onwetend in, maar met het ontwaken van het bewustzijn groeien we er steeds meer in, omdat we er op aangelegd zijn om in de banden van het verbond te leven.

Ten slotte wijst onze paragraaf er nog op, dat de religie niet geïsoleerde maar communistische religie is. Het is niet zóó, dat hier A religieus is, en daar B religieus, maar eerst dan staat het goed, wanneer ze door de eenheid van religie verbonden saam de religieuze gemeenschap der heiligen vormen. De religie vindt niet in haar isolement haar kracht. Ook Schleiermacher heeft dit erkend, en de religieuze idee in de religieuze Gemeinschaft ontwikkeld. Er is ook physische gemeenschap in het menscheijk leven, waardoor er band bestaat tusschen mensch en mensch, de gemeenschap der geslachten en van de leden uit één gezin. Maar nu gaat de religieuze idee in onzen zondigen toestand tegen die physische gemeenschap in. Zoo zelfs, dat het gebod uitgaat: „Zoo iemand tot Mij komt en niet haat zijn vader en moeder en vrouw en kinderen en broeders en zusters, ja ook zelfs zijn eigen leven, die kan Mijn discipel niet zijn” (Luk. 14 : 26). De verbondsidee echter legt tusschen die uiteenloopende physische en geestelijke gemeenschap een band door het  $\text{לְךָ וּלְרֵעֶךָ}$ . „Ik zal Mijn verbond oprichten tusschen Mij en tusschen u, en tusschen uw zaad na u in hunne geslachten, tot een eeuwig verbond, om u te zijn tot een God en uw zaad na u” (Gen. 17 : 7). En dienovereenkomstig spreekt het Doopformulier dan ook telkens van „ons en onze kinderen.” Maar diezelfde verbondsidee is er niet aan gebonden, maar door God er in gestrengeld op zulk een wijze, dat de ongeestelijke elementen worden uitgeworpen. Jezus begint met de menschen te nemen in hun physischen samenhang. Zoo ontstaat het  $\text{\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\eta\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma}$ . Op zichzelf gelaten zou de physische idee de religieuze overwoekeren, als God er niet de hand aan hield. Maar door het monopleuritisch verbondskarakter zuivert God telkens de ongeestelijke elementen uit. In de twee geboden: God liefhebben en den

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

naaste ligt de samenbinding van onze verhouding tot God met die tot den mensch. Dat ligt daaraan, dat ik niet alleen bondgenoot van God ben maar met anderen saam, en als zoodanig ben ik met die anderen verbonden buiten mijn keuze om. God zoekt de bondgenooten uit, en dan zijn het twee soorten: de naasten; en in enger zin: de huisgenooten des geloofs.

Zoo hebben we nu van alle zijden de religieuze idee gezien, en ontdekt, dat ze buiten de verbonds-idee om niet tot volle ontwikkeling kan komen. Daarentegen komt de volle ontplooiing, als God Zijnerzijds tot den mensch in verbondsbetrekking komt te staan. Zoo nu leert het de Schrift. En zoo alleen wordt de religie een kracht in het leven. Calvijn heeft het religieuze leven krachtig gemaakt, terwijl de moderneren op religieus en ethisch gebied altoos aan 't sukkelen blijven.

---

§ 5. *De Foedere in oeconomia divina sive de pacto salutis (pacis).*

Komt de verbonds-idee ten opzichte van den mensch en onder menschen slechts ectypisch voor en vindt ze haar archetypisch origineel in de *oeconomia divina*, dan kan ze haar diepsten grond niet vinden in het *pactum salutis*, dat zijn motief heeft in den val. Dan toch zou ze niet in de *oeconomia divina* als zoodanig thuis behooren, maar er slechts incidenteel inkomen, de grondverhouding der drie personen in het Goddelijk Wezen wijzigen. Tevens rijst dan de bedenking, dat de derde persoon buiten dit verbond blijft, en dat de personen in het Eeuwige Wezen zóó tegenover elkander worden gesteld, dat men gevaar loopt in tritheïsme te vervallen. Hieraan is dan alleen te ontkomen, indien men de *oeconomia divina* van de drie personen als *natura sua* foederaal opvat. Dit strookt dan met het vroeger behandelde verschil tusschen de persoonlijkheid van den mensch onder menschen en de persoonlijkheid als drieëinig in God. Er wordt dan beleden, dat in de ééne persoonlijkheid van het Goddelijke Wezen een driepersoonlijke onderscheiding bestaat, die in het foederale haar eenheid en onverbrekkelijken band bezit. God zelf is dan niet alleen van elk verbond maar van de verbonds-idee als zoodanig de levende en eeuwige grondslag, en de wezenseenheid vindt dan in de verbondseenheid haar *bewuste* uitdrukking. Vader, Zoon en Heilige Geest staan dan tegenover al wat niet God is of tegen God optreedt in die eenheid van trouwe, dat de een niet anders wil dan de ander, en de geheele macht van het Goddelijke Wezen zich met de hoogste bewustheid als foederale eenheid tegen het ongoddelijke keert.

En is op die wijze de grondslag van de verbonds-idee in de belijdenis der Drieëenheid zelve gevonden, dan is als hieruit afgeleid die nadere foederale verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, die bepaald wordt door het optreden van het ongoddelijke in engelen- en menschenwereld, niet enkel naar de idee der mogelijkheid, maar naar de idee der realiteit. Gaan we toch van de belijdenis der Triniteit op de belijdenis van het deereetum over, dan staat de realiteit der zonde vast, en moet de foederale eenheid in God zich richten op de volkomen overwinning dier zonde, opdat God triomfeere. Dit nu leidt tot de constitutio

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Mediatoris, niet als dwangbevel, maar als foederale actie, en alzoo komt het pactum salutis op. Foederaal willen Vader, Zoon en Heilige Geest samen en elk voor Zich den triomf over de zonden, d. i. de overwinning van wat zich als niet-God tegen God over stelt. De grond, dat Ze dit willen, ligt in de oorspronkelijke foederale bestaanswijze van het Goddelijke Wezen; en hetgeen onderscheidenlijk tot dien einde door den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest ten dezen staat verricht te worden, blijft zijn foederale eenheid vinden in het opus exeuns, dat aan de drie personen gemeen is. Wat nu onderscheidenlijk door Vader, Zoon en Heiligen Geest op Zich wordt genomen, rust niet op willekeurige verdeling, maar op het onderscheid, dat tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest in het Goddelijk Wezen zelf bestaat en dat niet alleen in de herschepping maar evenzoo reeds in de schepping uitkwam. Dientengevolge kan het pactum salutis nooit alleen de twee, maar moet het altoos de drie personen insluiten. En ook, overmits het decretum geen twee mogelijkheden: met of zonder zonde, maar slechts één te komen realiteit, die met zonde, kent, treedt dit pactum niet eerst na den val in, maar gaat tot in de eeuwigheid terug en vormt het uitgangspunt voor geheel het decretum salutis. En gaat het pactum salutis alzoo tot achter den val en tot in het decretum terug, dan volgt hieruit eo ipso, dat de uitvoering ervan begon terstond na den val, en dat een opschorting hiervan tot op de ure der vleeschwording ondenkbaar is.

Met het oog op de Heilige Schrift is het dus niet de vraag of deze verbondsrelatie in het Goddelijk Wezen zoowel quod ad Trinitatem als quod ad salutem ons in volledige terminologie geopenbaard zijn, maar alleen of de verhouding van Vader, Zoon en Heiligen Geest en op zichzelf en quod ad opus salutis aldus in de Schrift voorkomen, dat ze alleen in de verbonds-idee door volle en zuivere uitdrukking tot haar recht komen. Nader, wat het pactum salutis betreft, of we terstond na den val deze foederale samenwerking van Vader, Zoon en Heiligen Geest ontwaren, alsook of, waar de Zoon vleesch wordt eerst in de idee en straks in de realiteit, Zijn verhouding daarbij tot den Vader en den Heiligen Geest ook dien bijzonderen vorm aanneemt, die van het ectypisch verbond forma humana onafscheidelijk is.

---

Deze paragraaf is een poging om de heele quaestie van het pactum salutis, die nog altijd zoo hangt en nog nooit helder is geworden, zóó te construeeren, dat men de *ἀνάγκη* ervan inziet.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bij de toelichting kan niet de volgorde der paragraaf genomen worden, van de idee tot de feiten, maar moet analytisch van de feiten naar de idee voortgeschreden.

In Jesaja 42 : 1 vinden we sprake van een עֶבֶר, en deze עֶבֶר, die daar de כְּהֵן is, wordt voorgesteld als een, bij wien niet langer aan een gewoon menschelijk persoon te denken valt. Van hem toch worden dingen gezegd, die bij geen gewoon koning van Israel thuis hooren: de heele wereld, de eilanden, vragen naar zijn leer. Dat is in strijd met het karakter van een aardsch profeet of koning. Neen, hier is blijkbaar de Messias aangeduid. Hij nu is God, en wordt hier nochtans als עֶבֶר betiteld, een verhouding, die niet uit het God-zijn als zoodanig kan voortvloeien. Dat toch kan onmogelijk de oorspronkelijke verhouding zijn. Ze zijn wezensgelijk. Wie het anders zegt is Ariaansch.

In 1 Petri 1 : 20 is sprake van *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, dus van vóór de schepping. Desnietteenstaande komt de Christus hier voor onder het beeld van een lam, dat zijn bloed moet vergieten. Hij is daartoe dus gezalfd vóór de schepping. Nu is zalving altoos een teeken van dienstbaarheid, n.l. onder God, al brengt ze heerschappij over de menschen aan. Die zalving is het teeken van den Messias; en Hij was gezalfd *πρὸ καταβολῆς κόσμου*. Reeds vóór de schepping der wereld was alzoo de zonde aan God bekend. Gods kennis is niet waarnemend en praevisa, maar uit het decreet, uit Zijn wezen, en dus is de plaats van Gezalfd door Christus reeds van eeuwigheid af ingenomen in de oeconomia divina.

In Johannes 10 : 36 komt de Christus voor als *ὁρὸς πατὴρ ἠγάπησεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*. Nu is *ἀγάξω* iemand een teeken geven, dat hij opgeschreven is ten doode, dat hij ter offerande is bestemd. Dat gaat vooraf aan de *ἀποστολὴ εἰς τὸν κόσμον*. En duidelijk blijkt uit het verband, dat deze tot offerande verordeneerde Gods Zoon is. Het kleeft dus aan het Zoonschap.

In Spreuken 8 : 23 vinden we hetzelfde. Hier valt de nadruk op de zalving. Nu wordt een zoon door zijn vader niet gezalfd. Zalving is het teeken van indienststelling. Toch staat hier, dat ze plaats heeft gehad van eeuwigheid af, van den aanvang, van de oudheden der aarde aan.

1. Uitgangspunt voor deze paragraaf is de constitutio Mediatoris. De bewijspplaatsen ervoor zijn geciteerd. Maar 't komt hier niet zoozeer aan op het citeeren van teksten als wel op het vatten wat erin zit. 't Zit daarin, dat er gesproken wordt van achter de schepping. Van een zalving en dus in dienst treden van den Zoon, wat nooit kan gelden van den goddelijken persoon als zoodanig. De subordinatie, waarvan hier gesproken wordt, kan niet liggen in het Goddelijke Woord zelf, maar moet haar grond en oorzaak hebben in een



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

overeenkomst. Dat is het uitgangspunt voor het heele pactum salutis. Uit het wezensbestaan van Vader, Zoon en Heiligen Geest vloeit enkel gelijkheid voort. Hier blijkt nochtans subordinatie te zijn. Dat nu kan bij twee gelijkstaande personen alleen door vrijwillige overeenkomst. Heeft men te doen met menschen, die de Drieëenheid Gods loochenen, dan bevindt men, hoe ze zich juist op deze plaatsen beroepen om de ongelijkheid aan te toonen. Tegenover dezulken nu moeten we ons kunnen verantwoorden. En dat kunnen we dan alleen, wanneer we in het Goddelijke Wezen een foederale overeenkomst stellen.

Dat Zacharia 6 : 13 voor deze subordinate betrekking van den Zoon tot den Vader geen bewijsplaats is, werd reeds besproken.

Verder heeft men zich beroepen op Gal. 3 : 17. *Τοῦτο δὲ λέγω, διαθήκην προκεκρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς Χριστόν ὃ μετὰ ἔτη τετρακόσια καὶ τριάκοντα γεγονώς νόμος οὐκ ἀκρωσθ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν.* Nu redeneerde men aldus: Hier is sprake van een verbond, dat van tevoren kracht had; blijkens 't verband: vóór de wetgeving van Sinai. Dat is door God vastgemaakt *εἰς Χριστόν*, vier honderd en dertig jaar vóór de wet gegeven was. Dus is bedoeld het verbond met Abraham. Aan Abraham is het verbond gegeven met *ἐπαγγελία*, aan Israel met *νόμος*. Maar nu heeft men dat woord *προκεκρωμένην* misbruikt om er het pactum salutis uit af te leiden. Daarvan staat hier echter geen woord. Er staat niet *ὄν Χριστῷ* maar *εἰς Χριστόν*. 't Verbond met Abraham doelde op Christus.

Evenmin baat een beroep op Psalm 16 : 1 en 2 v.v. „Bewaar mij, o God! want ik betrouw op U. o Mijne ziel! gij hebt tot den Heere gezegd: Gij zijt de Heere, mijne goedheid raakt niet tot U; maar tot de heiligen, die op de aarde zijn, en de heerlijken, in dewelke al mijn lust is.” Uit vergelijking van het slot van dezen psalm met Hand. 2 : 31 concludeerende, dat hier de Christus spreekt, verklaarde men dit dan zoo, dat de Messias tot den Vader zeide: Gij zijt de Heere; maar 't profijt van mijn werk komt den heiligen op aarde ten goede. Bij de vroegere wijze, waarop het Messiaansch karakter van een psalm verstaan werd, was deze plaats ook moeilijk anders op te vatten. Men had toen echter geen genoegzame kennis van de lyriek. Daarbij heeft men in 't oog te houden, dat wat de zanger zegt slechts voor een deel van hem zelf geldt, maar volkomen van den Messias. In Hem bereikt de psalm zijn *ἔπος ἐξέως*. Zoo ook hier. Wat hier staat is slechts in betrekkelijken zin van David waar, en past ten volle alleen op Christus. Maar daaruit volgt nog niet, dat dan ook de vorm van inkleeding Messiaansch is. Voor het pactum salutis valt uit deze plaats dan ook niets af te leiden. Zelf voelde men dit dan ook wel. Dat men zich op zulk een plaats beriep, vloeide voort uit een legale opvatting der Schrift. Vond men maar een tekst, dan wrong men dien net zoo lang, tot men er uit had gehaald, wat men er in zocht. Men had behoefte aan teksten.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Veel beter is de andere methode. Men stelt voorop, dat duidelijk in de Heilige Schrift een pactum tusschen Vader en Zoon geleerd wordt, op grond van Lucas 22 : 29. *καὶ ὡς διατίθειμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου, βασιλείαν.* Bij ons is het werkwoord vertaald door: Ik *verordineer*. Maar in 't Grieksch wordt hetzelfde werkwoord gebruikt, waarvan *διαθήκη*, is afgeleid. Het foederaal karakter komt hier dus duidelijk uit. *δια-* wijst altijd op een handeling tusschen twee. Jezus zelf vergelijkt de positie, waarin Zijn discipelen tot Hem staan, met die, waarin Hij tot den Vader staat. 't Is een verordineering, waarbij men zichzelf bindt. Jezus heeft zich verbonden hun het koninkrijk te geven, gelijk de Vader zich verbonden heeft het Hem te geven.

In Johannes 20 : 17<sup>b</sup> zegt Jezus: *Ἀναβάνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.* Hier hebben we weer een zinspeling op de formule, die steeds bij de verbondssluiting gebezigd wordt. Jezus verbindt zich hier in eenheid met de discipelen, als zijnde in het bezit van de vervulde belofte van het Genadeverbond.

Ook het „uw God, o God!” uit Ps. 45 : 8 is bewijssplaats.

Hebr. 7 : 22 vergelijkt de twee priesterorden, die van Aaron en die van Jezus: *κατὰ τοσοῦτον κατίκτερος διαθήκης γέγονεν ἔγγρος ἡμοῦς.* De priesterorde van Jezus ligt in de eedzwering. *ἔγγρος* komt hier voor in den zin van *ἱερός*, en wordt hier gebruikt met zinspeling op het testament.

Job 17 : 3, Jesaja 38 : 14 en Psalm 119 : 122, waar ook sprake is van een borg, hebben volstrekt niets met Christus uitstaande.

Als er in Job 17 : 3 staat: „Stel mij een borg bij U”, dan gaat het daar over de almacht Gods, en bidt Job God, dat Hij hem met Zijn almacht toch niet overweldige. 't Is klankentheologie, als men dat met Christus in verband brengt. Dat geldt ook van Jesaja 38 : 14 en Psalm 119 : 122.

II. Wat nu de verhouding van het pactum betreft, men heeft er voorts op gewezen, dat de Vader van den Zoon volkomen onderwerping en gehoorzaamheid bedingt, blijkens Joh. 10 : 18: *Ὁδὲις αἶψα ἀντίρ ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθειμι ἀντίρ ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἔξουσίαν ἔχω θεῖρα ἀντίρ, καὶ ἔξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν ἀντίρ. ταύτην τὴν ἐντολήν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου,* en 12 : 49: *ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα· ἀλλ' ὁ πῦμας με πατήρ, αὐτὸς μοι ἐντολήν ἔδωκε, τί εἶπω καὶ τί λαλήσω.* Waar nu een *ἐντολή* is, moet er één zijn, die 't gebod geeft, en een ander, die het opvolgt. Het is de stipulatie van de oboedientia.

In Jesaja 53 : 10 staat van den Christus: „Als zijn ziel zich tot een schuldoffer gesteld zal hebben, zoo zal hij zaad zien.” 't Leven en de glorie worden voor Jezus dus afhankelijk gesteld van Zijn schuldofferande. Maar van den anderen kant verpand de Vader Hem dan ook de heerschappij: vs. 11 en 12:

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

„Om den arbeid zijner ziel zal hij het zien en verzadigd worden; door zijn kennis zal Mijn knecht, de rechtvaardige, velen rechtvaardig maken, want hij zal hun ongerechtigheden dragen. Daarom zal Ik hem een deel geven van velen, en hij zal de machtigen als een roof deelen; omdat hij zijn ziel uitgestort heeft in den dood, en met de overtreders is geteld geweest, en hij veler zonden gedragen heeft, en voor de overtreders gebeden heeft.”

't Zelfde lezen we in Ps. 2 : 8: „Eisch van Mij en Ik zal de Heidenen geven tot Uw erfdeel, en de einden der aarde tot Uwe bezitting.”

Zoo ook Jesaja 49 : 6—9: „Verder zeide Hij: Het is te gering, dat gij Mij een knecht zoudt zijn om op te richten de stammen van Jacob, en om weder te brengen de bewaarden in Israel. Ik heb u ook gegeven tot een licht der Heidenen, om Mijn heil te zijn tot aan het einde der aarde. Alzoo zegt de Heere, de Verlosser van Israel, zijn Heilige, tot de verachte ziel, tot dien, aan welken het volk een gruwel heeft, tot den knecht dergenen, die heerschen: Koningen zullen het zien en opstaan, ook vorsten, en zij zullen zich voor u buigen, om des Heeren wil, Die getrouw is, om den Heilige Israels, Die u verkoren heeft. Alzoo zegt de Heere: In den tijd des welbehagens heb Ik u verhoord, en ten dage des heils heb Ik u geholpen; en Ik zal u bewaren, en Ik zal u geven tot een verbond des volks, om het aardrijk op te richten, om de verwoeste erfenissen te doen beërven; om te zeggen tot de gebondenen: Gaat uit; tot hen, die in duisternis zijn: komt te voorschijn; zij zullen op de wegen weiden, en op alle hooge plaatsen zal hun weide wezen.”

Eenzoo vinden we in Psalm 40 : 7—10 een betuiging, die kan opgevat als een adstipulatio filii: „Gij hebt geen lust gehad aan slachtoffer en spijsoffer; Gij hebt mij de ooren doorboord: brandoffer en zondoffer hebt Gij niet geëischt. Toen zeide ik: Zie, ik kom; in de rol des boeks is van mij geschreven. Ik heb lust, o mijn God! om Uw welbehagen te doen; en Uw wet is in het midden mijns ingewands. Ik boodschap de gerechtigheid in de groote gemeente; zie, mijn lippen bedwing ik niet; Heere! Gij weet het.” Nu bleef David zondaar, en dus het volbrengen van den wil Gods bij hem relatief. Absoluut gelden deze woorden eerst van den Messias.

III. In de Schrift blijkt ook, dat Jezus gepraesteerd heeft hetgeen waartoe Hij zich had verbonden. Dat komt vooral in het Johanesevangelie uit.

Joh. 4 : 34: *Ἀκούτε ἀκούετε ὁ Ἰησοῦς, Ἐμὸν βρῶμα ἐστίν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου, καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.* Hier is niet sprake van het gehoorzamen der zedelijke wereldorde, maar van een *zending*, dus van een doen van wat in die zending Hem was opgedragen. Dat blijkt uit hfdst. 15 : 10: *Ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσῃτε, μένετε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ πατρὸς μου τηρήσκα,*

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

*καὶ μένω αὐτῶν ἐν τῇ ἀγάπῃ.* De *ἐντολαὶ μου* zijn de apostolische *ἐντολαὶ*. Christus heeft *ἐντολαὶ* van Zijn Vader ontvangen voor Zijn zending, gelijk de apostelen van Hem voor de hunne. Blijft gij nu, zoo zegt Jezus, in Mijn *ἀγάπῃ*, gelijk Ik blijf in de *ἀγάπῃ* mijns Vaders. Daarbij moeten we de *ἀγάπῃ* foederaal opvatten, als die innige intimiteit, die bestaat tusschen bondgenooten. De *ἐντολαὶ* moeten dus niet banaal, gelijk Rome doet, van de zedelijke wereldorde verstaan worden. Jezus wil zeggen: Gelijk Ik voor de *missio messianica* alles over heb, hebt gij zoo alles over voor de *missio apostolica*.

Jezus was Zich bewust die *missio* volbracht te hebben, gelijk blijkt uit hetgeen Hij tot Pilatus zeide (Joh. 18 : 37): *ἐγὼ εἰς τοῦτο γενένημαι, καὶ εἰς τοῦτο ἠλθὼν εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ.*

En daarom eischt Hij nu ook het bedongene van den Vader op (Joh. 17 : 4, 5): *Ἐγὼ σε ἐδύξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον ἐτελείωσα ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω καὶ τὴν δόξαν σου με σὺ, πᾶτερ, παρὰ πάντων, τῇ δόξῃ ἣ ἔχον πρὸ τῶν τῶν κόσμον εἶναι παρὰ σοῦ.*

Vers 11: *Καὶ οὐκ ἔτι εἶμι ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ οὗτοι ἐν τῷ κόσμῳ εἶσι, καὶ ἐγὼ πρὸς σε ἔρχομαι. πᾶτερ ἔργε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, οὓς δέδωκάς μοι. ἵνα ὅσιν ἐν, καθὼς ἡμεῖς.* Hem was ook toegezegd, dat Hij zaad zou zien. Hier bidt Hij om de vervulling van die toezegging.

Zoo ook vs. 17: *Ἀγαπᾶτον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου, ὃ λόγος ὃ ὧς ἀλήθειά ἐστι. En in vs. 24: Πᾶτερ, οὓς δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅσιν εἶμι ἐγὼ. καὶ οὗτοι ὅσα μετ' ἐμοῦ ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν, ἣν ἔδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸς κατεβολῆς κόσμου.*

Metterdaad kunnen we dus het feit constateeren, dat in de Schrift, ofschoon nergens vermeld wordt, dat Christus een verbond heeft gesloten, de verhouding ons zóó geteekend wordt, dat aan den tweeden persoon een *vocatio messianica* is opgelegd. Zeer beslist spreekt de Christus uit, dat Hij *ἐντολαὶ* ontvangen heeft, dat Hij die volbracht heeft, en nu bidt Hij ook om hetgeen op die volbrenging door den Vader Hem is toegezegd.

IV. Intusschen moet er op gewezen, dat dit alles op de *executio*, niet op de *constitutio* ziet. Toch eischt het *pactum* eerst een *constitutio*, zal er van een *executio* sprake kunnen zijn. In de Schrift echter wordt nooit anders gesproken dan over de *executio*. We worden niet teruggesleid tot in de eeuwigheid om te zien, op welke wijze dat *pactum* tot stand is gekomen. Wel zien we den gouden draad nit de eeuwigheid komen en zich door het *opus salutis* strengelen, maar hoe die draad zich daar in de eeuwigheid heeft ontwikkeld, wordt ons niet meegedeeld.

Hier nu heeft de dogmatiek juist haar plaats. Haar roeping is niet om eenvoudig te copieeren wat in de Schrift staat uitgedrukt, maar juist om daaruit de logische gevolgtrekkingen te maken; een stelling, die de Gerefor-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

meerden altoos tegenover de Wederdoopers met kracht hebben gehandhaafd. Als God iets openbaart ligt er ook alles in wat er logisch uit volgt. De logica is Zijn goddelijke wet. Taak der dogmatiek is het daarom, uit het ons geopenbaarde de lijnen door te trekken.

Nu komt het er op aan, aanstonds een gevolgtrekking te maken, die bij de beschouwing van het pactum van groot belang is. Tegen alle gewone verwachting in vinden we de executio n.l. reeds vóór de vleeschwording. Men zou verwacht hebben, dat het opus messianicum van den Christus pas zijn aanvang zou hebben genomen *na* de vleeschwording. De natura humana, de *mensch* Jezus Christus zou men meenen dat noodzakelijk is voor de uitvoering der Messiaansche taak. Zoo hebben dan ook bijna alle richtingen der Christelijke Kerk het opgevat. Alleen de Gereformeerde kerk is tegen deze voorstelling opgekomen. Echter, de Coccejanen hebben de zaak verward. Op de vraag, of reeds in het Oude Testament de executio pacti salutis door den Messias plaats heeft gegrepen, antwoordden de Coccejanen ontkennend. Daartegen echter protesteert de Gereformeerde belijdenis. Op de vraag van den Heidelberger: „Wat gelooft gij van de heilige, algemeene, Christelijke kerk?” luidt het antwoord: „Dat de Zone Gods uit het gansche menschelijke geslacht zich een gemeente, tot het eeuwige leven uitverkoren, door Zijn Geest en Woord, in eenigheid des waren geloofs, van het begin der wereld tot aan het einde, vergadert, beschermt en onderhoudt.” 't Opus messianicum dagteekent dus reeds van den aanvang der wereld af. Tusschen Oud en Nieuw Testament is in dat opzicht geen onderscheid.

Onze vaders hebben zich hiervoor beroepen op onderscheidene Schriftuurplaatsen.

1 Petri 1 : 10 en 11: *Περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρμήνευσαν προφηταὶ οἱ περὶ τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος προφητεύσαντες, ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδίηλον τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ, προμαρτυροῦμενον τὸ εἰς Χριστὸν παθήματα, καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας.*

Ook op Deut. 18 : 15: „Een profeet, uit het midden van u. uit uw broederen, als mij, zal u de HEERE, uw God, verwekken: naar hem zult gij hooren.”

Ook op 1 Petri 3 : 19. *ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φθισκῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασι ποτε, ὅτε ἄραξ ἐξεδέχεται ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε, κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τριτέστιν ὀκτώ, ἦνθα διεσώθησαν δι' ἑδάτος.* Dus in dienzelfden geest is de Christus uitgegaan om het Evangelie te prediken aan de ongehoorzamen, en dat wel instrumenteel door Noach.

Ook op 1 Cor. 10 : 4 en 9. Daar wordt gehandeld over het volk van Israel tijdens de woestijnreis en gezegd: *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολοιθοῦσας πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός.* En vs. 9: *μηδὲ ἐκπειράζομεν τὸν Χριστόν, καθὼς καὶ τινες αὐτῶν ἐπειράσαν, καὶ ἐπὶ τῶν ὕψων ἀπόλοντο.*

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ook op Joh. 8 : 56. Christus zegt daar: Ἀβραάμ ὁ πατήρ ἐμὸν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν καὶ εἶδε καὶ ἐζέσθη. Er is dus reeds in het Oude Testament Christusverschijning geweest.

Ook op Ex. 3 : 2: „En de Engel des HEEREN verscheen hem in een vuurvlam uit het midden van een braambosch; en hij zag, en ziet, de braambosch brandde in het vuur, en de braambosch werd niet verteerd”.

Ook op Jesaia 63 : 8 en 9: „Want Hij zeide: Zij zijn immers mijn volk, kinderen, die niet liegen zullen? Alzoo is Hij hun geworden tot een Heiland. In al hun benauwdheid was Hij benauwd, en de Engel Zijns aangezichts heeft hen behouden; door Zijn liefde en door Zijn genade heeft Hij hen verlost; en Hij nam hen op, en Hij droeg hen al de dagen van ouds”.

Eindelijk wezen onze vaders er op, dat Christus in de Schrift steeds voorkomt als zijnde Middelaar van eeuwigheid.

Zoo in Jesaia 42 : 1: „Ziet, Mijn knecht, dien Ik ondersteun, Mijn uitverkorene, in denwelken Mijn ziel een welbehagen heeft! Ik heb Mijn Geest op hem gegeven; hij zal het recht den Heidenen voortbrengen”.

In 1 Petri 1 : 20: „Dewelke wel voorgekend is geweest vóór de grondlegging der wereld, maar geopenbaard is in deze laatste tijden om uwentwil.”

In Openb. 13 : 8: „En allen, die op de aarde wonen, zullen het (beest) aanbidden, welker namen niet zijn geschreven in het boek des levens, des Lams, dat geslacht is, van de grondlegging der wereld”.

In Matth. 12 : 18. waar als vervuld wordt aangehaald hetgeen gesproken was door Jesaia: „Ziet, Mijn knecht, welken Ik verkoren heb, Mijn beminde, in welken Mijn ziel een welbehagen heeft; Ik zal Mijn Geest op hem leggen, en hij zal het oordeel den Heidenen verkondigen.”

De stellige leer van het Oude Testament is dus, dat er reeds missionaire werking van Messias onder het oude verbond plaats grijpt, en dat die ons toekomt uit de eeuwigheid.

In vroeger tijd is wel gevraagd, of er bij dat verbond ook sacramenten waren. Ja, zei men, evengoed als bij Israel de besnijdenis en het pascha, bij Noach de regenboog, in het Nieuwe Testament doop en avondmaal, en bij het Werkverbond de boom des levens en de boom der kennis des goeds en des kwaads. Indien men echter deze stelling zou willen volhouden, dan moesten het ook afzonderlijke sacramenten zijn, die tot in de eeuwigheid teruggingen. Men mag zelfs niet eens de sacramenten van het oude verbond onder het nieuwe nemen. En waar Christus deze sacramenten ook als zoodanig geëerd heeft, deed Hij dat, omdat Hij stond onder het Israelitisch verbond.

Overigens is deze geheele vraag een volkomen oisieve kwestie, die er eerst

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

door de Coccejanen is ingebracht, toen men de foederale idee technisch ging opvatten.

V. Thans staan we voor de vraag: Indien er nu metterdaad reeds van eeuwigheid af een constitutio Mediatoris was, hoe kan dat dan geschied zijn, zonder in tritheïsme te vervallen? Als dat pactum van eeuwigheid af bestaat, is de gelijkheid dan niet een fictie, en kan men dan nog wel spreken van wezenseenheid tusschen Vader en Zoon? Komen we er dan niet ongemerkt toe, dat we, zonder het te willen, toch de Drieëenheid Gods prijsgeven?

Om dit probleem op te lossen is er maar één weg, deze n.l., dat we, handhavende de wezensgelijkheid tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, de subordinate betrekking van den Messias verklaren uit volstreckte vrijwilligheid. De oorzaak van het pactum ligt dan niet langer in een ongelijkheid, maar in schikking, in overeenkomst, in vrijwillige afspraak.

Doch al geeft dit aan den eenen kant een verklaring, toch zijn we hiermee de moeilijkheid nog niet geheel te boven. Want nu blijft deze nieuwe verhouding toch nog een incidenteele. Het optreden der zonde en de noodzakelijkheid der verlossing is dan oorzaak geweest van de veranderde verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest. Ware de zonde uitgebleven, dan zou er, op dat standpunt, dus geen sprake zijn geweest van een foederale verhouding in het Goddelijk Wezen.

Om dat te boven te komen moet men nog verder gaan en tot het inzicht komen, dat de foederale betrekking tusschen Vader en Zoon een absolute is, een van eeuwigheid met het Goddelijke Wezen zelf gegeven betrekking. Zoo valt vanzelf al het incidenteele weg.

En dan heeft men nog te letten op den Heiligen Geest; iets wat tot dusver bij het pactum pacis altoos verzuimd is. Die verwaarloozing echter voegt ons niet. Alle drie de personen in het Goddelijke Wezen staan even hoog. En eerst dan is men, waar men wezen moet, als men belijdt, dat de verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, nog afgezien van het verlossingswerk, op zichzelf een foederale verhouding, een *oeconomia per se foederata* is.

VI. De groote beteekenis van het pactum salutis staat dus nu voor ons vast. Intusschen hebben we geopponeerd tegen het gevoelen, alsof het pactum salutis door bepaalde uitspraken der Schrift te bewijzen ware. Doch als het nu toch een stuk der geopenbaarde waarheid is, dan rijst de vraag, welken grond we er dan nochtans voor hebben. Daarom is er in het slot van onze paragraaf op gewezen, dat dit samenhangt met den aard en de natuur der Heilige Schrift. Deze is niet een syllabus van geopenbaarde mysteriën voor

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

onze weetgierigheid, maar een openbaring ad vitam, zooals ze tot den gevallen mensch moest komen. Ze openbaart ons slechts den buitenkant. Gelijk we in het menschelijk gelaat wel het oog en de uitdrukking zien, maar niet de innerlijke structuur der gezichtszenuwen, zoo laat de Heilige Schrift ons wel het aangezicht des Heeren zien, maar niet de innerlijke verborgenheden van Zijn Wezen. Ze toont ons alleen de medisch-applicatieve zij, die de zondaar noodig heeft. Daarom is het zoo erroneus in de Schrift dogmatiek te willen zoeken. En nog dwazer een zoogenaamd „Bijbelsche” dogmatiek te willen saamstellen uit enkel Schriftuurlijke gegevens. Op de dogmatiek rust de taak ons te zeggen, hoe dat oog innerlijk geconstrueerd is.

Welke vraag heeft de dogmatiek zich dan te stellen, om toch het pactum salutis te belijden?

1°. of, waar ons in de Heilige Schrift van Godswege werkingen geopenbaard worden, die ons het onderscheidenlijk belijden van Vader, Zoon en Heiligen Geest opleggen, de verhouding tusschen deze drie in de verbondsidee al dan niet haar zuiverste uitdrukking vindt?

2°. of, waar we in de Heilige Schrift van het paradijs af genadewerkingen uit de ontfermingen Gods zien uitgaan naar ons gevallen geslacht, die werkingen uitsluitend van den Vader, uitsluitend van den Zoon, of uitsluitend van den Heiligen Geest zijn, en dus los naast elkander loopen, of te wel of die werkingen al te gader een eenheid vertoonen, en of die eenheid, waar men er karakter in vindt, al dan niet het foederale karakter draagt?

3°. of, waar we zien, dat het Eeuwige Woord, de tweede persoon in de Heilige Drieëenheid, eerst later in de realiteit van de incarnatie ingaat, maar ons reeds van den oorsprong der openbaring af getoond wordt als naar de idee in de Middelaarsgestalte ingegaan, of die aldus in Mediatorem constitutus Filius Dei metterdaad zoodanige verschijningsvormingen aanneemt, als noodzakelijk zijn voor de natura humana, in casu als עֶבֶר יְיָ?

Aan die drie vereischten nu voldoet de Schrift, gelijk we gezien hebben.

Dit nu zoo zijnde, hebben we het volste recht om in het innergöttliche Leben de idee van het foedus, het pactum in te brengen, en ook om, wat betreft het opus salutis, dat als opus exeuns een opus tribus personis communis is, het gemeenschappelijke in dat opus ook te verklaren uit de foederale verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest; maar met deze correctie, dat we het pactum salutis niet als oudtijds bepalen tot een incidenteele handeling tusschen Vader en Zoon, maar beschouwen als onveranderlijk bestaande tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, en dat wel zóó onveranderlijk als het besluit van den val.



§ 6. *De Foedere operum sive naturae.*

Is de verbonds-idee een archetypische, die in de oeconomia zelve van het Drieëenig Wezen gegrond ligt, dan *moet* deze zelfde idee ook ectypisch tot de imago Dei behooren, waarin het wezen van de menschheid en dus ook van den enkelen mensch bestaat. Moge nu al in het Genadeverbond na den val die idee eerder en klaarder tot het menschelijk *bewustzijn* zijn doorgedrongen, *essentieel* kan ze nooit in 's menschen natuur ontbroken hebben, of ook uit de relatiën, waarin de mensch tot andere menschen of tot God staat, afwezig zijn geweest. Trouw, de grondrelatie van de verbonds-idee, is en blijft zoo vóór als na den val deswegen de grondslag van alle menschelijke samenleving en van alle religie. Hierin nu rust ook de belijdenis van dien vorm van het verbond tusschen God en de menschheid, waaraan men den naam van Natuurverbond of verbond der werken heeft gegeven. Of Hosea 6 : 7 al dan niet uitdrukkelijk van een verbond, dat Adam aanging, gelijk goede exegese eischt te erkennen, gewag maakt, is een geheel bijkomstige quaestie. Ook al kwam het כְּאָדָם daar niet voor, de zaak zou even vast staan. Ze volgt ten eerste rechtstreeks uit de schepping van den mensch naar Gods beeld; ten tweede uit het Genadeverbond, overmits aan de reddende genade geen den mensch vreemde *αχ'αις* kan worden ondergeschoven; gelijk Romeinen 5 uitwijst kon alleen aan zondaren, die als menschen niet zonder de verbondsrelatie denkbaar waren, ook de genade als verbondsrelatie toekomen; en ze volgt ten derde uit het Israelitisch verbond, waarin de relatie van het foedus operum klaarlijk ligt uitgesproken, die alzoo niet kon voorkomen, indien de norma: Wie deze dingen doet zal leven, niet essentieel waar in zichzelf was.

Op deze drie gronden staat het vast, dat Adam niet anders dan in verbondsrelatie kan geschapen zijn zoo tot God als tot Eva en tot heel zijn nakomelingschap, d. i. tot de geheele menschheid. Deze verbondsrelatie van Adam tot God ontstond dan ook niet eerst door het proefgebod, maar dankt aan het proefgebod alleen deze twee dingen: ten eerste, dat ze erdoor tot Adams bewustzijn gebracht werd, en in de tweede plaats, dat ze in één concreet punt geconcentreerd werd. Reeds

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vóór het proefgebod ontving Adam en de *vocatio ad imperium*, en het mandatum om het paradijs en daarmee heel den kosmos voor God tegen Satan te bewaren, terwijl evenmin betwist kan worden, dat hij reeds vóór het proefgebod de dusgenaamde zedewet en den drang tot haar volbrenging ingeschapen in zijn oorspronkelijke gerechtigheid bezat.

Toch was deze verbondsrelatie, waarin hij krachtens zijn schepping tot God stond, uit niets anders af te leiden dan uit Gods vrijmachtig welbehagen, niet uit een *lex aeterna*, die God verplichtte. Op zichzelf sloot wetsvolbrenging, nader te verstaan als volharding in de verbondstrouw, geen recht op hooger stand of hooger levensconditie in. Dat dit nochtans alzoo door God besteld werd in de *promissio vitae aeternae*, was Zijn ongehoudene genade, en drukt zoo de relatie uit, waarin God Zich vrijmachtig en vrijwillig tegenover den mensch plaatste, als de wet. die Hij even vrijmachtig als norma voor 's menschen zedelijk leven gesteld had.

Van een physico-psychische sterking, die de mensch door het eten van den boom des levens kon verkregen hebben, is dan ook geen sprake. Physische spijziging kan alleen het bestand van het lichaam sterken, niet het geestelijke leven. Geestelijk kon zulks alleen per symbolum of als **אורה** werken; ook al gaat het niet aan, dezer symbolische actie het karakter van sacramenteele actie toe te kennen. Hoogstens ware te zeggen, dat dit symbolische hier en bij het Noachietisch verbond analogen dienst verricht met den dienst, dien het sacrament vervult in het Genadeverbond.

Zonder de termen van het Werkverbond notarieel te kunnen formuleeren, staat alzoo niettemin vast:

1°. dat het een verbond is tusschen God als God en den mensch als mensch;

2°. dat het onder den eersten mensch geheel de menschheid verbondsgewijs insluit;

3°. dat het onder de menschheid tevens insluit heel de natuur, of wil men den kosmos, waarover de heerschappij den mensch was toegekend;

4°. dat het een verbond was tegen Satan, opdat Satan niet door den mensch de wereld aan God, en niet door de wereld den mensch aan zijn door God hem verpande bestemming zou onttrekken;

5°. dat deze hooge bestemming van den mensch bestond in het uit eigen aandrift en door eigen daad te boven komen van het niet-gefixeerd-zijn zijner natuur, den overgang uit het *posse non peccare et mori* in het *non posse peccare et mori*;

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

6°. dat loon niet ex congruo of ex condigno, maar uit de verbondsbeloften den mensch zou toekomen, en door de verbondstrouw zijnerzijds zou worden aanvaard;

7°. dat de schending van deze verbondstrouw van 's menschen zijde, en niet op zich zelf het niet-opvolgen der wet, 's menschen wegzinking in vloek en verdoemenis na zich moest sleepen;

8°. dat juist deswege heel de verbondsrelatie zonder verwijl door een concreet incidenteel gebod, berekend op 's menschen toenmaligen toestand, de vraag van trouw en ontrouw, of wil men: van geloof en ongeloof, tot beslissing moest brengen;

en 9°. dat Adams beslissing in malam partem, op grond van zijn dubbele verbondsrelatie, eenerzijds tot God en anderzijds tot zijn nakomelingen, noodwendig den grondslag voor alle ware religie moest wegbreken, en tegelijk aan geheel de menschheid de levensenergie tot normale ontwikkeling onttrekken moest.

Tengevolge van den val is de waarheid en noodzakelijkheid van dit verbond geenszins vernietigd, maar is de verbondsrelatie overgegaan in een gewijzigden vorm, ten gevolge waarvan het ééne zelfde doel, n.l. de overzetting van den mensch uit zijn ongefixeerde in zijn gefixeerde natuur, die nu niet meer kon opkomen uit 's menschen eigen aandrift en daad, alsnu te weeg werd gebracht door een metaphysische daad van Gods zij, centraal in de incarnatie, individueel door de palingenesie; altoos zóó echter, dat de zedelijke wereldorde van het Werkverbond staan bleef, de gebondenheid aan de zedewet als norma vitae stand hield, en deswege centraal in Christus niet alleen de oboedientia passiva maar ook de oboedientia activa geëischt werd.

---

I. Een tijdlang heeft het geschenen, alsof het foedus niets anders dan een soort Gereformeerde liefhebberij was. Te meer nu men het door Engelschen invloed op de wijze van een contract is gaan opvatten en op zoo philisterhafte manier in de puntjes uitwerkte, dat het vrome hart er zich wel van moest afkeeren. Zóó uitwendig was het geworden. Zoodra het zoover gekomen was, interesseerde het de theologen ook niet meer en lieten dezen het met evenveel sans gêne schieten. In mijn studententijd werd er nooit met een woord over gesproken. Slechts in enkele kleine kringen, waar de oude schrijvers nog geliefd waren, wist de man er iets van, maar vrouw en kinderen niet. Een zaak van religie was het dus toen niet meer, maar een soort theologastiek. In Utrecht gekomen, hoorde ik ervan, en ben toen de bronnen

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gaan onderzoeken en zoo er weer in thuis geraakt. Langzamerhand is de verbondsleer nu, Gode zij dank! weer opgekomen als een levende kracht. Men hoort er weer van in gebed en predikatie. En niet alleen de mannen, ook de vrouwen en kinderen houden er zich nu weer mee bezig. Juist daarom echter is het dan nu ook van het hoogste belang om de valsche mechaniek op zij te zetten en in te zien den vasten grond, waarop de verbondsleer rust. Daarvoor nu is noodig, dat we, gelijk bij alles wat op de gratia particularis betrekking heeft, eraan denken, hoe we steeds te doen hebben met den menschelijken persoon als instrument. De menschelijke natuur wordt gebruikt, zooals die bestaat. Dat te hebben voorbijgezien is de groote fout geweest. Toch hebben de oude theologen, Junius b.v., steeds gewezen op de gegeven factoren in de menschelijke natuur bij de schepping, om te zien, hoe die door God gebezigd zijn.

Om het Werkverbond niet maar als iets mechanisch, maar als een noodzakelijken vorm voor het leven te verstaan, moet men vragen: Wat is er in de menschelijke natuur, waaruit de realiteit van het Werkverbond voortvloeit? Dat deden de Engelschen niet. Zij namen den mensch als *voorbeeld*, en zetten daardoor den boel op zijn kop. Onder de menschen het verbond vindende, vroegen zij zich af, of er nu bij God niet zoo iets zou zijn, dat daar ook wel op leek. Ze zochten dus bij den mensch het origineel, en bij God het afdruksel. Doch in de menschelijke natuur zelve moet de noodzakelijkheid van een verbond worden aangetoond. En om den mensch te verstaan moet ik in den mensch altoos blijven zien de imago Dei. Dus om den mensch te kennen moeten we van hem opklimmen tot het origineel van de imago. In God zelf hebben we de verbondsrelatie te zoeken. Die in Hem vindende, zien we dan ook in, hoe de verbondsrelatie van den mensch tot God noodzakelijk was van het oogenblik af, dat hij den eersten kik gaf, en tot in de eeuwigheid toe zal moeten blijven bestaan. Dan staat de verbondsleer vast en harmonieert het Werkverbond met deze ééne gedachte. Hiertoe nu zijn we gekomen door de vorige uiteenzetting, die ons toonde, dat het verbond is een over en weer zich niet door willekeur maar met noodzakelijkheid saamgebonden weten om met heel zijn existentie, niet voor een tijd, maar van den aanvang tot den einde, voor elkander in te staan tegen alle macht, die zich tegen een van beiden opmaakt. Daardoor wordt het duidelijk, dat de volheid van het verbond eerst daar gevonden wordt, waar de personen niet elk naast elkaar staan, maar één wezen uitmaken. In de Drieënhed ligt de volle absolute realiseering van de verbonds-idee. Niet alleen het pactum salutis maar de Goddelijke oeconomia als zoodanig geeft de verbondsrelatie in haar meest absoluten vorm; waaruit dan, als gezien, volgt, dat, waar Vader, Zoon en Heilige Geest zich tot het verlossingswerk opmaken, die gezamenlijke werkzaamheid geen andere moda-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

liteit bezit dan die van een verbond tusschen deze drie Personen, en zoo blijkt tevens hoe verkeerd men doet met zich het pactum salutis zonder den Heiligen Geest te denken.

Nu is het bij het „Laat ons menschen maken naar ons beeld en onze gelijkenis” slechts de vraag, of er in dien te scheppen mensch ook ethische relatiën zouden zijn. Zoo ja, dan moeten dat verbondsrelatiën zijn, als ze absoluut ideaal waar zullen wezen. Dientengevolge kan noch de relatie tot God noch die tot de medemenschen een andere dan een foederale zijn. Van den mensch tot God heet die foederale relatie „religie”; van den mensch tot zijn medemenschen „ethisch leven”.

Natuurlijk behoort bij alle verbondsrelatie een ethisch cement, iets waardoor de twee deelen aan elkaar kleven. Wat is dan dat ethische cement? Dat wordt in 't Hebreeuwsch uitgedrukt door אֱמוּנָה, dikwijls vertaald door *geloof*, maar toch meer door *trouw*. Het Grieksche woord ervoor, πίστις, is van denzelfden wortel als πιστός. Trouw is het eigenlijke wezen van de saamklevende kracht in het verbond. Het bestaat in niets anders. Alleen door ontrouw wordt het verbond verbroken. Vandaar dat de zonde van Israel in den regel door de Schrift wordt genoemd: כִּזְיוֹן, en voorkomt onder het speciale begrip van hoererij, d. i. breking van huwelijkstrouw. Het begrip van trouw is het grondcement van saamkleving. En daarom is de absolute trouw die, waarmee Vader, Zoon en Heilige Geest in de oeconomia divina aan elkander kleven. Uit het Wezen Gods gaat diezelfde verbondstrouw in alle verbondsrelatie der menschen door. De אֱמוּנָה is de grondslag van alle relatie tusschen God en mensch, en evenzoo de onderlinge trouw van alle samenleving onder menschen. God is archetypisch de Getrouwe. Hij bewijst Zijn volk הַבָּר וְהַאֱמוּנָה. Die twee zijn in Hem gecombineerd. Uit Hem keert zich de trouw tot ons en uit ons wederkeerig tot Hem. Ze omvat heel de wezensverhouding. En πίστις is niets anders dan de trouw in intellectueelen vorm.

Ook onder de menschen zou die relatie van trouw steeds dat hooge karakter hebben gehouden, ware er de zonde niet tusschen gekomen. Waarom is er een huwelijkscontract noodig? Enkel om der zonde wil. Buiten zonde zou het huwelijk vastliggen in de verbondsrelatie. Koop-, huurcontracten enz. zouden zonder zonde ondenkbaar zijn. Nu de ontwikkeling der menschheid zondig is geweest, is de verbondsrelatie in haar absoluten vorm zoo goed als weg. Bijna niets kan daarop alleen meer rusten. En daarom is thans voor het verbond in de plaats gekomen de zwakkere vorm van een verdragsrelatie: het contract. Daardoor hebben we thans in het menschelijk leven tweeërlei sfeer: de eene

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wordt beheerscht door het contract, de andere door de trouw of het onderling vertrouwen. De eene kristalliseert wat anders verbroken zou worden; de andere laat het leven in zijn oorspronkelijke relaties staan. Geheel zonder vertrouwen kan men nergens. Met een dienstbode maakt men wel afspraak, maar ze moet trouw dienen; zij moet 't opnemen voor haar volk en haar volk moet voor haar zorgen. Zoo gaat het ook in de verhouding tusschen volk en overheid. De Inhuldiging is een zich over en weer verbinden tot trouw. De verplichtingen daaruit voortvloeiende zijn niet in artikelen uit te spinnen. Zonder besef van eerlijkheid en goede trouw valt alles ruineus uit elkaar.

Intusschen dient hier één opmerking te worden bijgevoegd. Al wordt men van meetaf bij zijn bestaan in zekere relatie gezet, daarom heeft men er nog volstrekt niet 't bewustzijn van. Toen God den eersten mensch schiep, schiep Hij hem ook dadelijk in verbondsrelatie, maar daarom leefde de wetenschap daarvan nog niet in Adams bewustzijn. Echter is wel van stonden aan in het menschelijk leven een verbondsrelatie ingebracht, die een analogon geeft voor de *oeconomia divina*. De wezenseenheid van Vader, Zoon en Heiligen Geest vindt n.l. haar parallel in de relatie van het huisgezin, zoowel van vader moeder en kind als van de kinderen onderling. Ook de verhouding van de moeder tot het kind aan de borst is een verbondsrelatie. Eerst zijn ze een tijdlang één wezen, om later een tweeheid te vormen. Zoo ligt de verbondsrelatie in den wortel zelf van het menschelijk leven. Die relatie hebben dus ook Adam en Eva met hun kinderen gekend. Maar eerst langzamerhand hebben ze daarvan voor hun bewustzijn een klaar begrip gekregen. Wanneer God aan Adam gevraagd had: „Adam, staat ge nu in een werkverbond?” dan zou Adam daar geen woord van begrepen hebben. Toch is het juist dit, dat voorbijgezien wordt door al degenen, die reeds in Genesis 1 naar allerlei verbondstermen zoeken. Daarom raken in de war allen, die zeggen, dat er voor een verbond verbondssluiting noodig is. Onder mogendheden treedt dit mechanische begrip op den voorgrond, maar moeder en kind sluiten geen verbond. Man en vrouw wel, maar broers en zusters niet. Wie het organische begrip der verbondsrelatie niet inziet, begrijpt niet, dat het verbond uit het leven zelf opkomt. Wie er dan met Genesis niet komt, gaat zoeken in Hosea. Nog dwazer wordt het, als men gaat zoeken zelfs naar offers en ceremoniën. Doch al deze moeilijkheden vallen weg, zoodra we de tegenstelling doorzien tusschen archetype en ectype, en in plaats van het mechanische het organische verbond voor oogen houden. Het mechanische verbond wordt uit het bewustzijn in het leven toegepast, het organische komt op uit het leven en gaat eerst later uit die realiteit in het bewustzijn over.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In dit verband is het heel opmerkelijk, dat we bij den onzondigen paradijs-toestand van een verbondsrelatie geen woord in Genesis lezen. Maar zoodra komen we niet aan het Genadeverbond toe, of, zoowel bij de gratia communis als bij de gratia particularis, treedt het begrippsmässig en in bewusten vorm op. Dat komt daarvandaan, dat het Genadeverbond niet organisch maar mechanisch is. Uit het nu gebroken leven kon het niet meer opkomen. Het komt nu mechanisch, gelijk elk medicijn, in het kranke lichaam. Maar het Werkverbond was in de schepping gegeven. lag in de natuur des menschen, en derhalve zien we daar juist van dat mechanische niets. Toch heeft dit het inzicht der theologen zoolang verduisterd. Zelfs bij Calvijn treedt het verbond pas op in het Genadeverbond; een leemte, die door Dr. W. van den Bergh, schrijver van het proefschrift „Calvijn over het Genadeverbond”, dan ook erkend wordt. Dat enkel zien op het mechanische is oorzaak geweest, waarom bij Roomschen, Lutherschen en Doopsgezinden de verbonds-idee geen post kon vatten. 't Is het specifieke karakter van de Gereformeerde Theologie, de verbondsgedachte tot in den wortel te hebben gegrepen, en tegenover de „bijbelsche” de scholastieke dogmatiek in cere te hebben hersteld. Ze is niet blijven staan bij de uitdrukking der Schrift, maar doorgedrongen tot wat dioramatisch en bij logische consequentie daarin opgesloten lag. In het Scheppingsverhaal is met geen letter van een verbond sprake. Zelfs de val wordt ons medegedeeld zonder dat er van het verbond met een enkel woord ook maar wordt gerept. Maar als de mensch valt, valt hij in de meest abstracte en centrale breuke der verbondsrelatie. Adam had ook op andere wijze kunnen vallen, b.v. door aan Eva een moord te begaan. Dat zou een gewoon mensch veel erger hebben gevonden. Men vindt het verschrikkelijk, dat het enkele eten van dien boom zoo zwaar wordt gestraft. Maar daarin zat het niet. Het eigenlijke karakter der zonde lag daarin. dat de mensch, in verbond staande met God om den hof te bewaken. nu, als het er op aankomt, of hij God of Satan zal gelooven. trouwelooslijk met zijn God handelt en zijn bondgenoot verraadt. De zaak als zaak, de verbondsrelatie, wordt daar dus wel terdege gevonden. 't Gold niet de vraag of Adam de zedewet kon volbrengen; dat deed hij vanzelf, want ze stond in zijn hart geschreven; maar trouw of ontrouw, dat was de spil. waarop heel de toekomst van de menschheid gezet werd. Ook van het huwelijk is in het paradijsverhaal met geen woord sprake, maar de realiteit ervan was van het eerste moment af aanwezig. Zoo heeft zich in het leven der menschen het begrip van een verbond uit hun eigen behoeften eerst van lieverlee ontwikkeld. Eerst langzamerhand komt het verbondsbegrip op. en daarmee houdt ook gelijken tred de begrippsmässige openbaring van het verbond. Daarom moet steeds uit dat laatste tot het eerste teruggegaan. Dan hebben we voor

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de zekerheid en vastheid van het Werkverbond niets verloren. Integendeel, vaster dan ooit ligt het nu in de schepping des menschen naar Gods beeld. Ten tweede wordt het nu ook verklaarbaar, waarom we in de Schrift eerst de zaak vinden en dan pas het begrip. En ten derde ligt nu de verbondsrelatie in ons eigen hart vast en in alle levensrelatiën, zij het al op zwakkere wijze en daarom niet in den vorm van het verbond maar van het verdrag. Zoo behoeven we dan ook niet in Hosea 6 : 7 ons steunpunt te zoeken. Want al is ook de vertaling: *als Adam* de eenig goede, en: *als een mensch* zeer dwaas, toch volgt uit die vertaling: *als Adam* op zichzelf nog niet, dat Adam het verbond heeft verbroken. 't Kan ook elliptisch beteekenen: Zij hebben het verbond verbroken gelijk Adam op zijn manier gebroken heeft met zijn God. Dus niet uit dezen tekst maar van elders halen we het Werkverbond. En eenmaal daartoe gekomen, dan ja is Hosea 6 : 7 een steunende plaats.

II. Hoe staan we bij deze quaestie tegenover de Schrift? Die vraag knoopt zich vast aan Romeinen 5. Op Gereformeerd terrein bestaan allerlei geschriften over *Adam en Christus*, of *de twee verbondshoofden*, enz. Heel natuurlijk houdt men zich liefst aan dien vorm, omdat men daarbij blijft op schriftuurlijk terrein. Immers in Romeinen 5 vinden we een redebeleid, dat op 't eerste hooren een vreemden indruk maakt. Dieper indringen echter heeft geleerd, dat 't heil in Christus daar vergeleken wordt met en steunt op de erkenning van dezelfde relatie bij Adam vóór den val. Het heil vloeit den uitverkorenen toe krachtens een organisch verband, dat zij met Christus hebben. Niet een mechanisch verband, maar een levensverband. Dat op den voorgrond gesteld zijnde, wordt nu daarmee vergeleken de overgang van de zonde uit Adam op zijn geslacht. Ook dat verband is organisch, zoodat het onheilige in hem op al zijn kinderen overgaat. Er zijn alzoo twee verbindingen:

1°. de verbinding van Christus met Zijn uitverkorenen;

2°. de verbinding van Adam met het geheele menschelijke geslacht.

Beide deze relatiën nu zijn niet gekuutseld, maar liggen in de levensrelatie zelf gegrond. Uit Adam komt al het verkeerde, uit Christus al het goede toe aan hen, die tot hen in deze relatie staan.

Die relatie is de verbondsrelatie. Adam stond tot het menschelijke geslacht in verbondsrelatie. Openbaart toch de Heilige Schrift duidelijk allerwegen, dat de relatie van Christus tot de Zijnen in het Genadeverbond positief en concreet een verbondsrelatie is, en leert Romeinen 5 ons, dat de relatie van Adam tot het menschelijk geslacht dezelfde is, dan volgt hiernit logisch en consequent, dat dus ook de verhouding, waarin Adam tot zijn nakomelingen stond, een verbondsrelatie is geweest. Zoo hebben reeds onze vaders de existentie onzer verbondsrelatie tot Adam logisch uit Romeinen 5 afgeleid.



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Om nu Romeinen 5 goed te verstaan is het noodig, dat we eerst Romeinen 6 even inzien. Daar wordt het organisch verband tusschen Christus en Zijn uitverkorenen in vs. 4 en 5 aldus omschreven: *συνετέφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον ἵνα ὡσπερ ἠγγέθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.* Nu komt het hier aan op die uitdrukking *σύμφυτοι*. In een plant is de relatie tusschen wortel en en stengel een organische; dientengevolge een levensrelatie. Dus zien we hier, dat de relatie van Christus tot Zijn uitverkorenen een organische relatie is, een relatie van *τὸ σύμφυτον εἶναι*. En uit vs. 4 blijkt, dat die relatie lotgemeenschap met zich brengt. Wat daar toch staat wil zeggen: Christus heeft door Zijn dood en opstanding de verhoogde nieuwe natuur verworven, en uit Hem vloeit daardoor nu ook ons het nieuwe leven toe. In de verzen 8 en 9 wordt dat nu nog eens geresumeerd en op het leven zelf overgebracht. *Εἰ δὲ ἀπεθάρομεν ὅνν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ σὺζήσομεν αὐτῷ. εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγεθῆεις ἐκ νεκρῶν, ὃν ἐτι ἀποθνήσκειν θάνατος αὐτοῦ ὃν ἐτι κριεῖν.* Gelijk uit één wortel in alle stengels en ranken het levenssap opdringt, zoo zijn wij, ingelijfd in Christus, zeker en gewis, dat ons het leven uit Hem toevloeit. De dusgenaamde unio mystica is dus een organische unio en waarborgt ons rechtstreeksche lotgemeenschap.

Zonder dit eerste deel van Rom. 6 is Rom. 5 niet te verstaan. De indeeling moest dan ook zóó zijn, dat bij hfdst. 5 vers 12 een nieuw hoofdstuk begon, dat doorliep tot het 15<sup>o</sup> vers van hfdst. 6.

Komen we nu tot Romeinen 5. Uit vs. 12 nemen we eerst de woorden: *Μὲν τοῦτο ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε.* En nu vers 13: *ἄξι γὰρ νόμον ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ ἁμαρτία δὲ ὅν ἐλλογεῖται, μὴ ὄντος νόμου.* Die eenigszins raadselachtige woorden uit vs. 13 strekken tot recht verstand van het geheele hoofdstuk. Om ze te vatten moeten ze in verband worden gezet met vs. 20. *Νόμος δὲ παρεῖσθη, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.*

Wat wil dat nu zeggen: „Tot de wet was de zonde in de wereld”? Om dit te verstaan is noodig, dat we het proefgebod parallel stellen met de wet van Sinai. Aan Adam was de zedewet ingeschapen. Die heeft hij niet verbroken. Dat zou het geval zijn geweest, wanneer hij Eva b.v. had verwond. Neen, de oorsprong der zonde ligt buiten de zedewet, in het proefgebod. Dat proefgebod werd den mensch van buiten af opgelegd. Het was een extrinsecus ad hominem perveniens mandatum. Dus, terwijl de zedewet in zijn eigen leven opkwam, kwam het proefgebod van buiten af. Terwijl hij de zedewet als rationeel begreep, was dat met het proefgebod niet het geval. 't Was een puur arbitrium divinum, pure goddelijke willekeur; niet voortvloeiend uit de natuur van het zedelijk leven, maar enkel en alleen uit Gods wil.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarmee loopt nu parallel de wetgeving op Sinai. Ook dat was een *νόμος* extrinsecus ad hominem perveniens. Die wet wordt niet ontlokt aan het innerlijke leven des harten, maar wordt uitwendig op steenen tafelen gegeven.

Waar nu tusschen het proefgebod en Sinai geen gebod ligt, dat extrinsecus tot den mensch kwam, kon er in dien tusschentijd ook niet gezondigd worden tegen een uitwendig opgelegd gebod. Terwijl dat er logisch uit volgt, leert de ervaring nochtans, dat in dien tusschentijd de zonde toch geheerscht heeft en door de zonde de dood. Hoe is dat nu mogelijk? Ziedaar het probleem, waar Paulus ons voor plaatst. Er is dood. Alleen de zonde is de oorzaak daarvan. En een wet, waartegen gezondigd kon worden, was er niet. Waarom is de dood niet bij Adam opgehouden, maar steeds doorgegaan? Immers: *ἑμάρτια οὐκ ἔλλογείται, μὴ ὄντος νόμου*. En toch: *νόμος* (van Sinai) *παρεσιήλθεν*, is van terzij ingekomen, niet opdat daardoor de zonde weer ontstond, maar om het zondebesef te wekken. *ἵνα πληρώσῃ τὸ παράπτωμα*.

Vs. 12 gaat uit van het feit, dat de dood, bij Adam begonnen, sedert alle menschen ten grave had doen dalen. Waarom is dat nu? Omdat ze allen persoonlijk hoofd voor hoofd gezondigd hadden, of omdat ze allen organisch met Adam saanhingen? Pelagiaansch persoonlijk of door verbondsrelatie?

Zoo staat de quaestie. En nu gaat hij voort: *ἔχει γὰρ νόμον ἑμάρτια ἢν ἔν κόσμῳ ἑμάρτια δὲ οὐκ ἔλλογείται, μὴ ὄντος νόμου*. Persoonlijk kan de schuld niet zijn: want ze hebben voor geen gebod gestaan. God had hun geen uitwendig mandaat gegeven. Indien de toerekening persoonlijk ware geweest, dan had de dood bij Adam moeten ophouden en weer beginnen bij Sinai. Dus de oorzaak ligt in hun inzijn in, in hun vastzitten aan, in hun verbondsrelatie met Adam. En nu verstaan we ook vs. 14: *ὅλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἐπὶ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἑμάρτιασεντες ἐπὶ τῷ ἁμαρτωλίῳ τῆς παραβύσεως Ἀδὰμ*, d. w. z. op de manier zooals Adam gezondigd had, n.l. door overtreding van een uitwendig gebod. En nu laat hij van dien Adam deze woorden volgen: *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*. D. w. z. diezelfde verbondsrelatie, waarin Adam op al zijn nakomelingen den dood heeft overgebracht, staat niet op zichzelf, maar is *τύπος* van de verbondsrelatie, waarin Christus tot Zijn uitverkorenen staat en waardoor hun het heil toevloeit. *τύπος* nu is het indruksel, waarmee men kan *τύπτειν*, slaan; b.v. *geldslaan*, gelijk ook onze Grondwet nog van muntslag spreekt. Men heeft dus eerst de *matrijs*, waarin het beeld staat; en giet men haar vol, dan krijgt men den *patrijs*. We leeren hier dus in de tweede plaats, dat de wijze, waarop het in het Genadeverbond toegaat, door God niet zoo maar verzonnen is, maar beheerscht wordt, gelijk de patrijs door de matrijs, door de verbondsrelatie bij onze schepping in Adam ingelegd. Het geheele Genade-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verbond is berekend op menschen, loopt naar de lijnen van den mensch, gelijk hij oorspronkelijk door God geschapen is. En diezelfde God werkt dus in het Genadeverbond in aansluiting aan wat Hij zelf in de menschelijke natuur eenmaal ingeschapen heeft. Nu bepaalt niet het gouden tientje hoe de matrijs zijn moet, maar de patrijs wordt gemaakt naar de matrijs. Zoo nu is ook Adam niet geslagen naar den muntslag van Christus, maar omgekeerd Christus naar den muntslag van Adam. Adam is τύπος voor Christus. Christus moet hetzelfde doen wat Adam gedaan heeft, doch nu niet ten doode maar ten leven. In die twee gedachten ligt de heele pericoop van de parallel tusschen schuld en genade.

De pericoop vanaf vs. 16 is intusschen een niet minder moeilijke. Er staan volzinnen in om een mensch wanhopig te maken. Men denkt de parallel nu te hebben, maar nu staat er, dat men er daarmee niet is. Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χρέος. (vs. 15). Voorgewone menschen is dit hoofdstuk dan ook bijkans niet te verstaan. Om ons op 't spoor te laten brengen moeten we weer vooruit naar vs. 20. Νόμος δὲ παρεσιήθη, ἵνα πλειονάσῃ τὸ παράπτωμα. οὐδὲ ἐπλέονσεν ἡ ἁμαρτία, ἵπερπερισσεύσεν ἡ χάρις. Hier hebben we de pointe. Het ἵπερπερισσεύειν staat tegenover het πλειονάζειν. Dat dit de tegenstelling is, waarover het gaat, blijkt ook uit vs. 15. Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χρέος. εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπέρισσεν. Er is dus een parallel tusschen den overgang van den dood uit Adam en den overgang van het leven uit Christus. Maar met dit verschil, dat, terwijl het bij de zonde tot een *volheid* komt, het bij de genade een *overloed* wordt. Volgens vers 20 is die overvloeiing er ingekomen door den νόμος van Sinai. Die wet van Sinai is in het proces in komen dringen. Op zichzelf behoorde die wet van Sinai niet in dat gewone proces. Daar behoorde de νόμος niet. Die staat in het proefgebod van het paradijs. En uit de overtreding van dat proefgebod vloeit heel het proces van den ondergang voort. Maar nu komt door het Genadeverbond de wet van Sinai daar mechanisch tusschen in, en geeft daardoor aan het παράπτωμα een ander karakter, n.l. dit, dat het 't hereditaire παράπτωμα tot een individueel παράπτωμα maakt. In het gewone proces was maar ἓν νόμος en maar ἓν παράπτωμα. Daarna komen de μὴ ἁμαρτίσartes, die slechts de hereditaire nawerking der zonde in zich omdragen. Er is wel voortzetting van het kwaad, maar geen individueel opnieuw zich tegen God stellen. Doch nu komt op Sinai de νόμος weer, zoodat wie daartegen ingaat zondigt op Adams manier. Het boosaardig, opzettelijk karakter der zonde komt eerst nu weer aan het licht. De zonde, die eerst enkel een hereditair karakter

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

droeg, was niet vol. Ze werd eerst echt vol tegenover dien νόμος. Nu toont ze haar echt gemeen karakter.

Eerst daar nu kon de χάρις tot overvloeïenden rijkdom komen.

Het is dezelfde gedachte, die de apostel in hfdst. 7 : 8 op zijn eigen ervaring toepast, als hij zegt: ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατεργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν. χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. De ἁμαρτία νεκρά is een hereditaire slavernij. Maar nu de νόμος weer komt, nu is er een *da capo* van het paradijs, nu zondigt de mensch weer met opgeheven hand.

Datzelfde heeft Jezus gezegd met het oog op Zichzelf. Joh. 15 : 22. εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον. νῦν δὲ πρόβατον οὐκ ἔχοντα περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν. Door Christus' verschijning is de zonde nog eens sterk geaccentueerd, en in haar brutaal, God-tergend karakter uitgekomen.

Rom. 4 : 15 : οὐ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις, als er geen wet is, is er geen overtreding, slaat natuurlijk ook niet op de zedewet, maar op de wet van Sinai.

Gal. 3 : 19. Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετίθη, leert eveneens dat de wet er tusschen is geschoven om de παράβασις openbaar te laten worden.

We hebben hier dus te doen met een gedachte, die gedurig in de Schrift op den voorgrond treedt. De wet van Sinai is tusschen beide gekomen om de zonde als παράπτωμα te doen uitkomen, en dat moest, zou de χάρις ten volle uitstroomen. Stel de Christus ware in Athene, in Rome of in Egypte verschenen. Wat zou er dan gebeurd zijn? Noch de Romeinen, noch de Grieken zouden Hem gedood hebben. Integendeel, zij zouden Jezus interessant hebben hebben gevonden. Het Pantheon maakt geen bedenking tegen nieuwe goden. Daar zou Jezus dus slechts gestaan hebben voor de hereditaire werking der zonde. Daar zou het tot geen crisis zijn gekomen. De zonde miste daar het karakter van παράβασις. Maar nu komt Jezus in Israel. En daar kunnen ze Hem niet zetten en hangen ze Hem aan het kruis. In dat kruis wordt in de πλεόρασις van de zonde openbaar en de overvloed der genade. Nergens is zoo gezondigd als in de kruisiging. Dat was het meest God-tergende παράπτωμα. En juist daar is het groote περισσείειν van de χάρις uit voortgekomen.

Keeren we nu terug tot Rom. 5 : 15. Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα. οὗτο καὶ τὸ χάρισμα. εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε. De beteekenis van dit περισσείειν gevoelt men terstond, zoo men er slechts op let, dat Christus niet alleen den dood te niet gedaan en den mensch in zijn vroegeren staat hersteld heeft, maar zelfs tot een hooger standpunt heeft opgevoerd, dan waarop hij vóór den val stond. De eerste Adam heeft niets anders gedaan dan het inherente leven in zijn geslacht gedood. De

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

parallel zou dus geweest zijn, als Christus dat leven eenvoudig weer had teruggebracht. Maar dat doet Hij niet alleen: Hij verleent aan dat leven ook eene hoogere potenz. En dat is het *περισσεύειν*.

Vers 16: *καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δόχημα τὸ μὲν γὰρ κριμα ἐξ ἐνὸς εἰς κατέκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτώματων εἰς δικαιομα.* Door de wet op Sinai zijn er *πολλὰ παραπτώματα* gekomen. De ééne zonde van het paradijs is tot individueele *vele* geworden. En nu bestaat de *χάρις* daarin, dat ze *al* die *παραπτώματα* te niet doet. Dus niet enkel die ééne van Adam, maar vele.

Vers 17. *εἰ γὰρ τῆ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ἢ θάνατος ἐβασιλεύσει διὰ τοῦ ἐνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες, ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Hier wordt ons dus het *βασιλεύειν* der uitverkorenen geleerd. Ze keeren niet terug in een status *labilis*, maar ze komen in een status *invariabilis*, waarin de dood geen macht meer over hen heeft.

Vers 18. *Ἄρα οὖν ὡς δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἄνθρώπους εἰς κατέκριμα οὕτω καὶ δι' ἐνὸς δικαιοματος εἰς πάντας ἄνθρώπους εἰς δικαιοσιν ζωῆς.* Hier is het verschil verdwenen. De parallel loopt nu zuiver. Eenerzijds het ééne *πράπτωμα*, dat voor allen tot verdoemenis is, en anderzijds het ééne *δικαίωμα* voor allen tot behoudenis.

In vers 19 wordt dan met andere woorden nogmaals dezelfde gedachte uitgewerkt: *ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνός ἄνθρωπον ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνός δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.*

Het *ἀλλ' οὐχ* uit vers 15 heeft dus alleen betrekking op de verzen 15, 16 en 17. Het *ἄρα οὖν* uit vers 18 neemt de parallel weer zuiver op.

Het resultaat, waartoe we geraakten, is dus dit. Vast staat volgens de Heilige Schrift, dat de betrekking van Jezus tot de Zijnen een *verbonds*betrekking is. Blijkens Rom. 5 loopt deze verbondsbetrekking tusschen Christus en de Zijnen parallel met de betrekking tusschen Adam en de zijnen. Ergo is ook de verhouding tusschen Adam en zijn nakomelingen een *verbonds*betrekking.

We krijgen derhalve voor de existentie van het Werkverbond drieërlei grond: 1<sup>o</sup>. in de Schepping van den mensch naar Gods beeld, waardoor het foederale leven der Drieëenheid op den mensch wordt overgebracht;

2<sup>o</sup>. in Romeinen 5, volgens 't welk de verbondsrelatie tusschen Christus en de Zijnen uitvloeisel is van de verbondsrelatie tusschen Adam en de zijnen;

en 3<sup>o</sup>. voegen we hier nu nog aan toe, dat die foederale relatie geen ander karakter kan dragen, dan van een *foedus operum*.

Het verbond van Adam is een *Werk*verbond geweest. Dat kan niet afgeleid uit de schepping naar het *imago Dei* maar uit de wet van Sinai. Die wet van Sinai behoort tot het Genadeverbond, maar is gegeven in den vorm van

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het: die deze dingen doet zal leven. Dat nu zou in het Genadeverbond ondenkbaar zijn geweest, indien die relatie niet een fundamenteele waarheid in de schepping en volgens het Raadsbesluit had. Want de wet is niet uit het Genadeverbond, maar wordt er hypothetice ingedragen, in de onderstelling, dat de mensch zelf in zijn schepping de realiteit daarvan bezit. Dat kan geen fictie zijn; maar waar God de hypothese stelt, daar moet ze bestaan hebben als de voor het menscheijk leven oorspronkelijke wet. De wet van Sinai kan dan alleen rationeel wezen, als de zedewet den mensch eenmaal is ingeplant geweest. Die regel heerscht in onzondigen toestand.

Staat het dus op de drie genoemde gronden vast, dat we in het paradijs ook met een verbond, en wel bepaaldelijk met een *Werk*verbond te doen hebben, dan hebben we ook volkomen recht, alsnu het in Genesis ons verhaalde bij dat licht te gaan bezien, en te zeggen, dat de Heilige Geest, in Hosea van een verbond sprekende, daar wel degelijk de bedoeling had om op Adams verbondsrelatie te zinspelen.

Nog dit. Men moet niet zeggen: Adam, toen hij zondigde, trok al zijn nakomelingen met zich in zijn val, zooals een koning zijn volk met zich insluit in zijn daden; maar, gelijk in de paragraaf staat, die foederale relatie bestaat niet alleen tusschen God en Adam, maar ook tusschen menschen onderling. 't Gevaar om de erfzonde uit het Traducianisme te willen verklaren, ontkomt men alleen door ook de betrekking tusschen Adam en de menschen als een verbondsbetrekking te verstaan. Als de imago Dei foederaal van aanleg is, is ook de relatie der menschen onderling foederaal; staat de een voor den ander foederaal in. Derhalve komen de menschen door Adam niet eerst in relatie van zonde en daarna pas van schuld, maar omgekeerd, eerst gekomen in de relatie van schuld hebben ze als gevolg daarvan ook zondesmet. Men zou kunnen zeggen: hier kruisen zich twee lijnen in Adam: eenerzijds de relatie met God, die involveert en zich spreidt in de relatie van Vader, Zoon en Heiligen Geest, en anderzijds de relatie van Adam in de toekomst, die zich spreidt tot alle kinderen der menschen. Aan den eenen kant staat God Drie-eenig in heiligen wezensbond saam vereenigd; aan den anderen kant de menschheid in bond van solidariteit. Het Werkverbond nu, in de schepping tusschen die twee gesloten, werkt door, eenerzijds daarin, dat het den mensch toekomstige heil product is van de drie Personen te zamen, anderzijds daarin, dat al wat uit Adam voortkomt met de volste consequentie ook van kracht is voor allen, die uit hem geboren worden.

III. We komen nu tot het *proefgebol*. Wat was in het Werkverbond eigenlijk de wet, van welker volbrenging de zaligheid afhing? Gemeenlijk wordt geant-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

woord, dat dit dezelfde wet was, als op Sinai werd gegeven, maar met dit verschil, dat deze zedewet den mensch toen inwendig was ingeschapen. Slaat men echter de Schrift op, dan zal men moeten toestemmen, dat daarvan in het paradijsverhaal met geen enkel woord sprake is. Het eenige, dat in verwijderden zin er op wijst, is Gen. 3 : 5 : „God weet, dat ten dage als gij daarvan eet, zoo zullen uw oogen geopend worden, en gij zult als God wezen, kennende het goed en het kwaad”, d. w. z. het onderscheid kennende tusschen goed en kwaad. Bij de gewone, de lijdelijke opvatting echter dezer woorden zou er juist in liggen, dat ze geen zedewet hadden. Wij echter verstaan deze woorden als geen lijdelijke, maar actieve kennis bedoelende: zelf keurende en bepalende wat goed en kwaad is. Dat laat volkomen toe de erkentenis van een ingeschapen zedewet. Maar er volgt ook niets uit voor die zedewet. Het strijdt er niet tegen, maar het zegt er ook niets voor.

Wel echter is er in het paradijs sprake van iets gansch anders. We maken n.l. kennis met velerlei *ordinantiën*: weest vruchtbaar en vermenigvuldigt; hebt heerschappij over de natuur; en betreffende het voedsel: wat de mensch wèl en wat hij niet mocht eten. Dat zijn geboden, die we als zoodanig aan den mensch zien gegeven. Maar van een zedewet is geen sprake. Dit feit correspondeert geheel met 's menschen oorspronkelijke gerechtigheid. De zedewet, gelijk ze op Sinai is gegeven, zou voor Adam in het paradijs geen ratio hebben gehad. Wat had voor Adam en Eva het zevende gebod beteekend? Er was geen tweede man of vrouw. 't Begrip van echtbreuk kon daarom bij hen niet opkomen zelfs. 't Stelen ook niet. 't Valsch getuigenis geven ook niet. 't Begeeren ook niet. Het eenige, waarvan men zeggen kan, dat het voor Adam op dat oogenblik zin zou hebben gehad, zou zijn het gebod, door Kain overtreden: Gij zult niet doodslaan. De eerste overtreding van de zedewet begint dan ook op dit punt. De ontwikkeling van het zedelijk leven was in het paradijs ondenkbaar. Was dan de zedewet Adam en Eva niet ingeschapen? Wel natuurlijk. Maar dat wil zeggen: Er was in hen een beginsel des zedelijken levens, dat, wanneer de mensch zich vermenigvuldigde, leiden zou tot de geformuleerde consequentie van Sinai. Hier was de kiem van den boom, waarvan we op Sinai de takken aanschouwen. Daarentegen is juist wel aangegeven, wat op het standpunt van toen beteekenis had en verstaanbaar was voor den mensch. Hij stond tegenover de natuur, tegen wat levend op hem afkwam. De dierenwereld was actief. Ze was hem het meest concurrent; niet de plantenwereld. Die dieren immers aten ook waar hij van at. Dadelijk kwam hier dus de kwestie: Wie van beiden is nu baas? Daarom wordt den mensch dan ook niet gezegd, dat hij baas is over de planten, maar wordt hem de geconcentreerde heerschappij over de dieren aangewezen. Gen. 1 : 28 „Weest

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vruchtbaar en vermenigvuldigt, en vervult de aarde, en onderwerpt haar, en hebt heerschappij over de visschen der zee en over het gevogelte des hemels en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt". Daarin ligt tevens, dat de mensch over de natuur als zoodanig heerschappij kreeg. 't „Vervult de aarde en onderwerpt haar" staat er echter bij, omdat de aarde hier genomen wordt in haar samenhang en beteekenis voor den geheelen kosmos. De ziel van Adam beheerschte Adams lichaam. Hoe het met zijn lichaam ging was maatgevend voor het paradijs. Het paradijs beheerschte de aarde weer en de aarde den kosmos. Zoo was er één geconcateneerd levensverband tusschen de ziel van Adam en den ganschen kosmos. En Adams taak was het nu om krachtens dat psychisch-physisch verband heel dien kosmos vóór God en tegen Satan te verdedigen. Het proefgebod staat dan ook niet buiten samenhang met de oorspronkelijke ordinantiën, maar grijpt daar onmiddellijk in. De vraag is: Zult gij Adam, de souvereiniteit inhaerent in u zelf hebben of onder God? Heb heerschappij, heb souvereiniteit zegt God. Die souvereiniteit echter heeft hij ontvangen. Dus niet aan hem staat bij deze afgeleide souvereiniteit de beschikking over de natuur. En als teeken nu daarvan moest er één puntje zijn, waarop Adam wist: daar mag ik niet aankomen; dat is van God. De toekomst van hemel en aarde werd gezet op de spil van dit eene vraagstuk: Zal Adam inhaerente of afgeleide souvereiniteit hebben? De standpaal nu in het paradijs, waarop stond: „*Gods Souvereiniteit*" was de boom der kennis des goeds en des kwaads. Daar zat alles in. Als de mensch Gods souvereiniteit erkent, dan verblijft Hem al de eere, dan wordt Gods souvereiniteit ongeschonden bewaard. Anders niet. Stond die mensch daar alleen? Neen, op het oogenblik van zijn schepping dringt reeds op den mensch aan de macht uit de gevallen engelenwereld, die deze wereld aan God ontrukken wil. Daarom, als bondgenoot van zijn God moest Adam in onvergankelijke trouw dien kosmos תִּבְרָה tegen beider gemeenschappelijken vijand. Nu komt het bij dien eenen boom er op aan om dat eene punt in 's menschen hart te breken. En juist dat éne puntje grijpt Satan aan en maakt het tot instrument van verzoeking. Hij zegt: Gij behoeft niet langer onder God te staan om van Hem te vernemen wat goed en kwaad is, maar kunt het zelf bepalen. Juist dus de kwestie der souvereiniteit. 't Is dus verkeerd, wanneer men het Werkverbond beschouwt als een verbond met betrekking tot, ter wille van de zedewet gesloten; en dat daar dan bovendien nog een proefgebod bijkomt. Neen, boven de wet staat de Wetgever, en Diens autoriteit moet erkend. Het doet er veel minder toe, of alle geboden overtreden worden, dan of de autoriteit zelf geschonden wordt. Daarom wordt in alle landswetten elke overtreding tegen den koning dubbel zoo zwaar gestraft. Is het nu zoo'n groot verschil, of men majesteitschennis pleegt in een blad, dan



### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

of men inbreekt of steelt? Moest de koning niet boven majesteitschennis verheven zijn? Neen, en daarom wordt in ons Wetboek van Strafrecht in het eerste hoofdstuk een aparte categorie daarvoor gesteld. Zoo nu ook is het bij het proefgebod. Met dat proefgebod wordt, eer men aan de gewone zedewet toekomt, in een aparte categorie de vraag behandeld: wie zal wetgever zijn? De schending van 't proefgebod was majesteitschennis. Satan zei: mensch, het geven van de wet zal aan u staan.

Waarom kan men nu weten of iemand de majesteit van den wetgever eerbiedigt? Aan groote overtredingen, b.v. moord, wanneer de eigen aandrift in den mensch zegt: dat mag niet? Neen, maar als ik er niets van begrijp en bij me zelf zeg: „wat steekt daar nu in?“, als 't puur willekeurig is, dan juist komt de prikkel om de autoriteit van den wetgever op zij te zetten, en daaraan juist wordt de ware onderdaan gekend. Dat nu is ook het karakter van het proefgebod in het paradijs. Adam wordt niet opgelegd om tien dagen te vasten; neen, van allen boom des hofs mag hij vrijelijk eten. Aan zijn behoeften wordt volkomen voldaan. Slechts 't gebruik van één boom wordt hem ontzegd; daarvan zal hij afblijven. Dat was volkomen in overeenstemming met den toestand. Over heel de natuur heeft Adam heerschappij gekregen. Maar, zegt God, blijf nu van dien eenen boom af om Mijnentwil. De quaestie van het buigen voor Gods souvereiniteit wordt daarmee als op de punt van een naald gezet. Geen simpeler verzoeking was denkbaar. Maar des te zwaarder was dan ook bij overtreding de schuld. Juist wanneer het een zwaarder beproeving was geweest, zou 't ook begrijpelijker zijn geweest, dat hij viel. Nu echter heeft niets meegelopen om Adam te doen vallen; geen honger of begeerte of wat ook. De val is niets anders geweest dan een toegeven aan Satan. God wil soeverein zijn. Neen, zegt Satan tot den mensch, zelf kunt ge soeverein zijn. En op dat punt is de mensch bezweken. Dat proefgebod brengt de kwestie dus juist waar ze wezen moet, n.l. om de geheele houding van de zedelijke orde tot Adams bewustzijn te brengen. Neem de zedewet buiten den wetgever, en de volbrenging ervan kost den zondeloze niets geen opoffering of moeite. De strijd begint eerst, als we komen in verlokkelijke verzoeking, waarbij de gehoorzaamheid geen vanzelfsheid meer is, maar moeilijk valt. In de oorspronkelijke gerechtigheid staande was het houden der zedewet voor Adam een vanzelfsheid. 't Was zijn natuur. Hij kon Eva geen kwaad doen, zoomin als de dieren. Hij bezat er geen aandrift toe. Maar wel was het mogelijk al die draden van de zedelijke ordinaantien saam te knopen in dat eene: het souvereine recht van God om te gebieden tot over het zedelijk leven van den mensch. Als Adam tot bewustzijn daarvan zou komen, moest hij dit allesbeheerschende moment der zedelijke wereldorde kennen: eigen

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

zin of Gods zin. Voor die keuze waakte vol en klaar heel de positie, waarin hij voor God stond, in zijn bewustzijn op. De zedewet wordt opgevouwen, en de gansche strijd op het punt niet van de zedewet maar van den zedewetgever beslist.

Een huisvader heeft de wet Gods te handhaven. Doch in zekeren zin gaat dit passief. De actieve zijde komt echter aan het licht door de bepalingen, die vader maakt aangaande het opstaan, het sluiten van de deur, kortom door de huisorde.

Dezelfde onderscheiding hebben we nu ook hier in het paradijs. Ook daar vinden we: 1<sup>o</sup>. de zedewet, die God gegeven had; en 2<sup>o</sup>. de bepaling van wat Hem voor de huisorde van den hof goed dunkt, door Hem, als huisvader, als eigenaar van den hof, actief gegeven. Dat men om vijf uur en niet om half zes zal eten, is geen gebod, dat voortvloeit uit de zedewet. Evenmin is het gebod over het niet eten van den boom uit de zedewet af te leiden. Alle boomen waren even goed. De boom der kennis des goeds en des kwaads was geen gifboom. Die huisorde was nu eenmaal als een — *sit venia verbo* — willekeurige bepaling door den Heere gegeven. We hebben hier dus een combinatie van de zedewet en van arbitrair daaraan toegevoegde bepalingen. In de kerk gaat dat ook zoo. Daar gelden de bepalingen, die Gods Woord voor het kerkelijk leven gegeven heeft. Maar als nu de kerk bepaalt, dat die of die Classe gesplitst zal worden, dan is zij zelve wetgeefster. Zoo maakt ook de overheid bepalingen op doodslag, doch die neemt ze passief over als bepalingen door God gegeven. Maar voor het betalen der belastingen treedt zij actief door het maken van eigen bepalingen op. Er is dus onderscheid. Er zijn bepalingen iure divino en suo marte. Welke soort van bepalingen is nu gemakkelijker op te volgen? Natuurlijk de bepalingen der zedewet; want die staat in de harten geschreven. Aan de bepaling, dat het niet stelen mag, gehoorzaamt een kind zonder eraan te denken. Maar veel moeilijker is het te gehoorzamen aan de bepaling van om vijf uur eten. Dan is het de speciale autoriteit van den vader in de huisorde, die voor oogen moet staan; anders doet men het niet. Even lastig zijn de douanen op de grenzen. Ze maken iemand kregel. Maar bij die bepalingen heeft men weer het hoofd te buigen voor de autoriteit. Dit op God overgebracht vinden we ook in 't paradijs die tweeërlei soort bepalingen. En dan is het volkomen begrijpelijk, dat Adam volstrekt geen moeite had om aan de zedewet te gehoorzamen; maar wel om de door God geheel arbitrair gestelde bepalingen te eerbiedigen. Daarin echter moest het juist uitkomen, of Adam voor de autoriteit van God als zoodanig boog. Niet de wet, maar de wetgever moest hoofdzaak zijn.

Is nu het een los van het ander? Bij een huisvader. ja. Hij heeft geen macht

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

op zedelijk gebied. En hetzelfde geldt voor staat en kerk. Maar bij God is dat niet zoo. Het is dezelfde God, Die de zedewet en de huisorde geeft. Dit is echter het verschil, dat het menschelijk hart niets zei ten opzichte van dien boom, en daarbij slechts aan een van buiten opgelegde wet gehoorzaamde. Daarom ook is er in het paradijsverhaal niets te lezen van de zedewet, en wordt geheel de beslissing geconcentreerd op het uitwendig arbitrair gebod, waaruit alleen een absoluut buigen voor den Heere kon blijken. De formule van het Werkverbond: „Die deze dingen doet. zal leven” staat in het paradijsverhaal slechts ab inverso, nl.: „Ten dage als gij daarvan eet zult gij den dood sterven”. Dat raakt alleen het proefgebod.

IV. Een korte observatie over de vraag: Rustte de zedewet op het beneplacitum Dei of op de natuur des menschen. en rustte de regel: Wie ze volbrengt zal leven, op het beneplacitum of op de natuur der zaak?

Voor 't belang dezer kwestie verwijzen we naar het college Ethiek over de tien geboden. De tien geboden staan niet noodzakelijk vast. 't Rusten op den vijfden of op den zevenden dag vloeit niet voort uit een eeuwig vaststaande bepaling. Het huwen met één of met twee vrouwen wordt bepaald door een vrije wilsbeschikking Gods. God kon het ook anders bepaald hebben. Er is dus onderscheid tusschen wetten uit de natuur en wetten uit het beneplacitum. Wel heeft men gepoogd dat goed te maken door achter God een lex aeterna te stellen, maar dat mag niet. De wet is er alleen, omdat God het zoo bepaald heeft. Dus blijkt, dat de zedewet zelve niet voortvloeit uit den aard der dingen maar e beneplacito Dei. Toch mag men nooit vergeten, dat God, Die den mensch zóó schiep, hem aldus schiep krachtens Zijn besluit, dat hij juist paste bij die zedelijke wereldorde. Die twee correspondeerden op elkaar. En daaruit volgde juist, dat de mensch nooit strijd tusschen die twee kon ondervinden. Dat ligt in het ingeschreven zijn der zedewet in het hart. In de oorspronkelijke gerechtigheid was er dus geen strijd. Wat voor ons het leven is naar de inspraak van ons geweten, dat was voor Adam het leven naar zijn natuur. En om nu het bewustzijn in hem te wekken. dat het God was die hem beheerschte, moest hij door het proefgebod Gods autoriteit leeren eerbiedigen.

In de tweede plaats: Aan het volbrengen der zedewet wordt het eeuwige leven verbonden. Maar op zichzelf volgt de belofte des eeuwigen levens daar volstrekt niet uit. In Luc. 17: 10 toch lezen we: *οὐτω καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσῃτε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε Ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, ὅτι ὁ ὠφείλουεν ποιῆσαι πεποιθήκαμεν.* Wanneer ge alles doet, wat u bevolen is, volgt daaruit volstrekt niet, dat ge nu aanspraak hebt op loon. 't Verband tusschen de wetsvolbrenging en het eeuwige leven als loon volgt dan ook evenmin als de zedewet uit

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de natuur der zaak, maar evenzeer e beneplacito Dei. Ook dit echter is weer geen willekeur, maar de menschelijke natuur is door God aangelegd op den band tussehen wetsvolbrenging en loon. Vandaar dat voor ons besef het denkbeeld van: iets verdienen, niet vreemd is maar eigen. Krachtens onze natuur verlangen we van iemand dat, wanneer we iets voor hem doen. Loon op wetsvolbrenging is daarom natuurlijk. Dat ligt niet in een *lex aeterna* achter God, maar is door God alzoo besteld. Het leven in gehoorzaamheid aan God moet tengevolge hebben, dat het ons heiligt en zedelijke vastheid geeft. In 't eerst is het nog moeilijk. Ten slotte gaat het vanzelf. 't Omgekeerde heeft plaats bij de zonde. Men wordt ten slotte slaaf der zonde. Zoo wordt hier de heiliging hoe langer zoo gemakkelijker. De volkomen zekerheid in het zedelijke leven is het opheffen van allen strijd met de zedelijke wereldorde. Het eeuwige leven, het *non posse peccare* is het ophouden van de verzoeking. En van den anderen kant is het ook een regel onzer natuur, dat de uitwendige staat aan den inwendigen moet beantwoorden. Dat een nobel mensch lijdt, hindert ons, evenals dat een goddelooze triomfeert. Daarentegen genieten we in het geluk der rechtvaardigen en het zinken der goddeloozen. Zoo behoort ook voor ons besef bij den Christus het leven der heerlijkheid en is de Man van smarte een strijdige gestalte. Als daarom de mensch door wetsvolbrenging op een hoogen trap van heiliging gekomen is, zal daaraan ook een hoogere uitwendige staat moeten beantwoorden. Waar het eeuwige leven de *invariabilitas* omvat moet 't ook een hooge staat van heerlijkheid zijn. Dat kan voor onze natuur niet vreemd klinken. Doch dat vloeit niet vanzelf uit een *lex aeterna* voort, maar uit het *beneplacitum Dei*. De bepaling van het Werkverbond is een verbondsbepaling, die als conditie van het verbond gesteld wordt.

V. De volgende observatie handelt over den *arbor vitae*.

Behalve van een kennisboom is er in het paradijsverhaal ook sprake van een boom des levens: n.l. in Gen. 2 : 9 en 3 : 22. Nu is de moeilijkheid deze, dat men dien boom des levens heeft genoemd het sacrament van het *foedus operum*. Nu vinden we in de twee genoemde hoofdstukken nergens een verbod, dat de mensch van dien boom niet zou mogen eten. Men mag dus aannemen, dat ze er van gegeten hebben. Maar hoe is dat dan te rijmen met de woorden van den Heere God: „Ziet, de mensch is geworden als onzer een, kennende het goed en het kwaad! Nu dan, dat hij zijn hand niet uitsteke en neme ook van den boom des levens en ete, en leve in eeuwigheid”?

De kennisboom maakt den indruk van te zijn geweest de prachtigste van heel den hof. Hij trok het oog tot zich en boeide. Zoo iets toch geeft vs. 6 van cap. 3 te denken: „En de vrouw zag, dat die boom goed was tot spijze,

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en dat hij een lust was voor de oogen, ja een boom, die begeerlijk was om verstandig te maken." Des te meer kracht had daarom dan juist het proefgebod. Ze hebben er het oog van afgewend, totdat Satan er de aandacht op vestigde. De boom des levens daarentegen was gansch iets anders. 't Was niet een psychisch-physische plant, gelijk wel beweerd wordt, alsof men, daarvan etend, zieleleven zou ontvangen hebben. Dat is puur manicheïsme, en ligt op de theosophische lijn, die het stoffelijke en geestelijke dooreenmengt. De voorstelling was dan, dat die boom heiliger maakte. Dat is echter alleen bestaanbaar bij een stoffelijk stellen van de zonde. Het dualisme tusschen geest en stof dient te worden volgehouden, anders verzinkt men in pantheïsme.

Over den arbor vitae wordt ook nog in Spreuken en Openbaring gesproken. In Spreuken viermaal.

In Spr. 3 : 18 staat van de wijsheid: „Zij is een boom des levens dengenen, die ze aangrijpen, en elk een, die ze vasthoudt, wordt welgelukzalig." Doelt „welgelukzalig" hier nu op het beërven van het eeuwige leven? Neen, het slaat op het leven op aarde. Het Spreukenboek behandelt het terrein van de gratia communis. Zoo wordt op het slot van de vrouw gezegd, dat ze een akker koopt, etc. Alleen het materieele, niet het geestelijke staat op den voorgrond. Ook vers 13 toont dit: „Welgelukzalig is de mensch, die wijsheid vindt, en de mensch, die verstandigheid voortbrengt." In dien zin nu genomen is de wijsheid een boom des levens, met terugslag op vs. 16: „Langheid der dagen is in haar rechterhand, in haar linkerhand rijkdom en eer." Nu kan men dit ook mystiek verdiepen door het toe te passen op Spr. 8, waar Christus als de persoonlijke Wijsheid optreedt. Maar ook al doet men dat, dan is de betekenis van den boom des levens toch geen andere, dan dat ze voor dit leven vrucht en zegen draagt.

Spreuken 11 : 30: „De vrucht des rechtvaardigen is een boom des levens; en wie zielen vangt, is wijs." Ook hier is de boom des levens niet beeld van de eeuwige wijsheid, maar van het leven hier op aarde. Dat blijkt bovendien uit vs. 31: „Ziet, den rechtvaardige wordt vergolden *op de aarde.*"

Spreuken 13 : 12: „De uitgestelde hoop krenkt het hart; maar de begeerte, die komt, is een boom des levens." De boom des levens is hier dus de stemming, waarin het hart zich bevindt, dat, na lang gewacht te hebben, zijn doel bereikt. Hier is sprake van het moreel van den kranke. Het effect van den boom des levens is het tegendeel van krenken. De boom des levens doet de krenking te niet.

Spreuken 15 : 4: „De medicijn der tong is een boom des levens, maar de verkeerdheid in dezelve is een breuk in den geest." Het kenmerkende nu van een medicijn is, dat een mensch er van opleeft.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In het Spreukenboek wordt de boom des levens dus niet anders dan symbolisch gebezigd van wat voorspoed geeft en de stemming van het gemoed opheft.

De teksten over den arbor vitae uit het boek der Openbaring zijn deze:

Openb. 2 : 7: „Die ooren heeft, die hoore wat de Geest tot de gemeenten zegt. Die overwint, Ik zal hem geven te eten van den boom des levens, die in het midden van het paradijs Gods is.” Hier is dus sprake niet van iets, dat tot dit leven behoort, maar van na dit leven. Niet van iets geestelijks, maar van iets zichtbaars in het rijk der heerlijkheid.

Openb. 22 : 1 en 2: „En hij toonde mij een zuivere rivier van het water des levens, klaar als kristal, voortkomende uit den troon Gods en des Lams. In het midden van haar straat en op de eene en de andere zijde der rivier was de boom des levens, voortbrengende twaalf vruchten, van maand tot maand gevende zijn vrucht; en de bladeren des booms waren tot genezing der Heidenen.” Hier wordt het rijk der heerlijkheid geteekend; en nu is er niet één boom des levens, maar wordt met dien naam aangeduid heel het plantsoen in het rijk der heerlijkheid, dat hier in beelden, aan onze aardse huishouding ontleend, beschreven wordt. De dieren zijn hier cherubim; de planten een boom des levens. De exceptie van het paradijs is hier regel geworden.

Openb. 22 : 14: „Zalig zijn zij, die Zijn geboden doen, opdat hun macht zij aan den boom des levens, en zij door de poorten mogen ingaan in de stad”.

Vatten we nu deze verschillende Schriftgegevens saam, dan vinden we nergens aanleiding om aan den boom des levens in Manicheïschen zin een geestelijke werking toe te kennen, maar wel een werking op het lichaam, die het gevoel van geluk te weeg brengt.

Een analogon hiervan vinden we in den wijnstok. „Geef wijn dengenen, die bitterlijk bedroefd van ziel zijn”, zegt de Schrift (Spr. 31 : 6). Met het lichaam genoten, werkt de wijn ook op de stemming, die erdoor geëleveerd wordt. Terwijl nu de wijn dit incidenteel doet, dus temporeire verheffing van den geest geeft, biedt de boom des levens een vrucht, ook door het lichaam genoten en op de gemoedsstemming werkend, maar een duurzame verheffing van den geest aanbrenghend. In het rijk der heerlijkheid is nooit meer inzinking van het leven. Ook in het paradijs had de boom des levens de bedoeling om door zijn vrucht zoodanig op den geest des menschen in te werken, dat hij hem tegen de krenking in het leven een antidotum gaf.

Nu zegt Genesis 3 ons, dat, toen de mensch in zonde gevallen was, het eten van den boom des levens een gevaarlijk precedent voor hem zou zijn geworden. In normalen toestand werkte het verheffend. Maar gelijk moordenaars zich eerst bedincken om zich te sterken bij hun moord, zoo zou Adam nu in het

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eten van den boom des levens een geestelijken borrel gehad hebben om hem te sterken in zijn overmoed en opzet tegen God.

Hebben we nu in den boom des levens een Sacrament te zien? De mechanische verbondstheologie deed het, naar analogie van Doop en Avondmaal en het Noachietisch verbond. Velen van onze dogmatici deden het ook. Om deze quaestie uit te maken moeten we vragen: Wat is een Sacrament? Onze Catechismus antwoordt: „Een heilig, zichtbaar waarteeken en zegel, van God ingezet, opdat Hij ons door het gebruik daarvan de belofte des Evangelies des te beter te verstaan geve.” Maar dan is de boom des levens zoomin als de regenboog een Sacrament. Nu kan men den boom des levens wel een Sacrament noemen, maar dan in heel algemeenen zin als een teeken met mystieke beduidenis. Doch dat geeft slechts aanleiding tot verwarring. Beter is het zich te houden aan de beteekenis, die de Catechismus van het woord Sacrament geeft. Sommigen beschouwen ook den boom der kennis des goeds en des kwaads als een Sacrament om zodoende het getal *twee* te krijgen.

Laat men het woord loopen en vraagt men: „Was de boom des levens een teeken?”, dan was het antwoord: „Ja zeker.” 't Meest algemeene in het **אור** is, dat God tot 's menschen ziel komt niet slechts door 't gat van het oor, maar ook van het oog. n.l. in woord en teeken. En ongetwijfeld is nu ook hier de bedoeling om een complexe werking te geven voor oor en oog.

VI. Greep hier incidenteele acte van verbondssluiting plaats? De verbondssluiting onder het oude verbond geschiedde nooit eenvoudig met een: Ik zal dit doen, en gij dat, maar onder plechtige vormen, door offeranden en het doorgaan door de stukken van het vleesch. Als de Heere met Abraham een verbond sluit, ziet deze Hem in een lichtgestalte door de twee stukken doorgaan. Van dergelijke ceremoniën evenwel is hier geen sprake. Nergens is een moment van verbondssluiting. Vroeger hebben de dogmatici dat niet royaal willen erkennen. Stel echter, dat er verbondssluiting hadde plaats gegrepen, dan zou daarvan in het omstandig paradijsverhaal, waarin zelfs de Pison etc. worden genoemd, zeker melding zijn gemaakt. Men heeft dus geen recht te zeggen, dat ze toch wel zal hebben plaats gegrepen, maar veeleer alle recht om te zeggen van neen.

Kan er dan een verbond zijn zonder verbondssluiting? Vroeger meende men van niet, en heeft het er daarom juist ingebracht. Maar het antwoord moet zijn: zeker wel. Tusschen God en mensch is geen andere dan een verbondsrelatie bestaanbaar. Doch een verbondsrelatie is denkbaar organisch of mechanisch. Organisch is ze als ze vanzelf werkt: mechanisch als ze door sluiting ontstaat. Dit onderscheid vinden we ook in 't leven. Tusschen man en vrouw

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

moet er mechanische huwelijksluiting zijn; tusschen ouders en kinderen is een organisch verbond. Nooit is er een moment, waarop ouders hun kinderen tot verbondssluiting oproepen. Dat groeit vanzelf uit het leven. Dit nu geldt ook hier. 't Werkverbond is er vanzelf. 't Genadeverbond moet erin gebracht worden. Daarom wordt bij het Genadeverbond het beeld van het huwelijk gebruikt. „Ik ben uw man”. Bij 't Werkverbond verneemt men niets daarvan. Van 't oogenblik der schepping af is de verbondsrelatie er.

Hoe komen we dan aan den naam *Werkverbond*, wat, terloops zij het gezegd, geen mooie benaming is? Het verbond was oorspronkelijk niets anders dan een religieus verbond, op beding van *πίστις* en *πιστός*. Als zoodanig draagt het dus niet den titel van Werkverbond. Maar door het proefgebod is er iets incidenteels ingekomen. Was dat niet gegeven geworden, maar had God Adam en Eva laten voortleven en zoo een maatschappij doen ontstaan, dan zou de val eerst langzamerhand zijn gekomen; zooals een klein kind, dat snoept, wel een kleur krijgt, maar geen bewust opzet heeft om God te tergen. Eerst later zou de bewuste en publieke vijandschap zijn ingetreden. Maar dien weg heeft God niet gevolgd. Hij heeft de beslissing terstond aan den aanvang gesteld, toen Adam nog stond in zijn volle gave kracht. Nu kon de beslissing principieele beteekenis hebben. Daarom moest de beslissing vallen op het proefgebod der souvereiniteit. Die val zou dan ook juist de diepste zijn. En in die beslissing was de ratio operum gegeven: Onderwerp u daaraan, en ge zult eeuwig leven hebben. Had Adam stand gehouden, dan was hij dadelijk onwankelbaar geweest. Onmiddellijk na het doorstaan der verzoeking zou hij tot het non posse peccare zijn gekomen. Vandaar de naam van foedus operum, waarbij operum dus in 't geheel niet op de werken der zedewet, maar op het doen van het proefgebod ziet.

Het verschil tusschen een mechanisch en een organisch verbond wordt ook nog op andere wijze toegelicht. Als twee goede vrienden samen een handeling doen, maken ze daarbij geen contract. De afspraak rust dan op de algemeene trouw tusschen die beiden. Waar nu God met Adam en Adam met God in verbondsrelatie treedt, droeg ook de bepaling in het proefgebod vanzelf een verbondskarakter. Elke nadere afspraak tusschen God en mensch wordt vanzelf geënt op het bestaande verbond. In Israel werd dit feit symbolisch aangeduid door het sprenkelen met zout. Het verbond met Israel heette een zoutverbond, als blijkt uit Numeri 18:19: „Alle hefofferen der heilige dingen, die de kinderen Israels den HEERE zullen offeren, heb Ik aan u gegeven, en aan uwe zonen, en aan uwe dochteren met u, tot een eeuwig inzetting; het zal een eeuwig zoutverbond zijn, voor het aangezicht des HEEREN, voor u en voor uw zaad met u”. Het zoutverbond heeft de beteekenis van onverbrekkelijk verbond. Zoo



## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

komt het dan ook voor in 2 Kron. 13 : 5: „Staat het u niet toe te weten, dat de HEERE, de God Israels, het koninkrijk over Israel aan David gegeven heeft, tot in eeuwigheid, hem en zijn zonen, met een zoutverbond?” Vergelijk hierbij Psalm 89, waar de vastheid van het verbond vergeleken wordt bij de vastheid van zon en maan. Dat zoutverbond behoorde alleen thuis bij de daad van verbondssluiting. Nu nog, als men in het Oosten, in de streek achter Syrië, bij de Beduinen komt en in hun tenten gaat zitten, geven ze u als teeken van gastvrijheid zout. en dat gegeten hebbende is men goede vrienden. Dat zoutpotje is daarom een heilig stuk voor hen. Het wordt overgeleverd van vader op zoon. Maar wat vinden we nu in Lev. 2 : 13? „En alle offeranden uws spijsoffers zult gij met zout zouten, en het zout des verbonds van uwen God van uw spijsoffer niet laten afblijven: met al uwe offerande zult gij zout offeren”. Hier wordt dus gezegd, dat bij het spijsoffer zout moet. Waarom alleen daarbij? Omdat het zoutverbond vanzelf in het Oosten gesloten wordt, door aan tafel met iemand te gaan zitten, en uit zijn zoutvaatje te nemen. 't Spijsoffer wil zeggen, dat men met God van één tafel eet, de mensch door zijn mond en God door verbranding. 't Spijsoffer werd van koeken gemaakt. die men op tafel had. Nadat nu dit gebod eerst voor het spijsoffer gegeven is, wordt het nu aan het slot van vers 13 over alle offers uitgestrekt. Evenzoo in Ezech. 43 : 24: „Gij zult ze (ram en rund) offeren voor het aangezicht des HEEREN: en de priesteren zullen zout daarop werpen, en zullen ze offeren tot brandoffer den HEERE”, en 47 : 11: „Doch hare modderige plaatsen en hare moerassen zullen niet gezond worden, zij zijn tot zout overgegeven.” Het zout heeft als de Christus en als het Evangelie een dubbel karakter, ten leven en ten verderve, ter opstanding en ten val, reuke des levens ten leven en reuke des doods ten doode. In dien zin moet ook Mark. 9 : 49 verstaan worden: „Een ieder zal met vuur gezouten worden, en iedere offerande zal met zout gezouten worden”. In Leviticus en Ezechiël nu vinden we de twee ordiantien voor den tempeldienst. De 8 laatste hoofdstukken van Ezechiël geven een dioramatisch perspectief van de toekomst van Gods volk. Ezechiël profeteerde terwijl Jeruzalem nog stond en Zedekia nog regeerde. Hij werd evenwel door God verwekt om den Joden in Babel Gods oordeel aan te kondigen. Maar na afluop daarvan wordt nu aan Ezechiël getoond, hoe God ten slotte toch met Zijn volk triomfeeren zal. Er komt een geheel nieuwe tempel, landverdeeling en eeredienst. Bij den ouden eeredienst stond de hoogepriester aan 't hoofd; maar dan de vorst. Dat duidt op Christus, den priesterkoning, naar de ordening van Melchizedek. Ezechiël is dus een pendant van Leviticus. Het eene is symbool, het andere realiteit. Nu wordt in beide deze bepaling omtrent het zout gegeven, waarmee alle offerande moest worden gesprengd. 't Zout.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

behoorde eigenlijk maar alleen thuis bij het *sluiten* van 't verbond. Was dat eenmaal gesloten, dan kwam, zou men zeggen, het zout niet meer te pas. Maar nu was voor elken offeraar elke offerande een personeele verbondssluiting. Door zijn offerande entte hij een persoonlijk verbond op het bestaande Israelitische gemeenschappelijke verbond. Maar daarom is daarbij nooit van verbondssluiting sprake. Dat particuliere verbond rustte op het generale. Dit bevestigt dus, dat er in het paradijs geen verbondssluiting noodig was. Wyl het Werkverbond een verbondsafpraak was, die vanzelf geënt werd op de algemeene verbondsrelatie, waarin Adam krachtens zijn schepping reeds stond.

VII. Het slot onzer paragraaf handelt over de momenten. We onderscheiden hier, evenals bij elk verbond, twee groepen van personen, eenerzijds de drie personen in de heilige Drievuldigheid, en anderzijds de veelheid van personen van het menschelijk geslacht. We vonden de Drieëenheid eenerzijds staande als verbondspartij, en daartegenover alle menschen eveneens in een eenheid, n.l. als menschelijk geslacht. De Drieëenheid zelf is een verbondseenheid. Evenzoo is de menschheid een verbondseenheid. Die twee partijen, God en de mensch, komen niet elk uit een vreemden hoek tot elkander, maar behooren bijeen krachtens de schepping. God Zelf heeft den mensch geschapen, en hieruit vloeit vanzelf een bepaalde relatie voort, n.l. de relatio reciproca a Deo ad hominem et ab homine ad Deum. Ook die twee relatiën dragen het foëderale karakter, zoodat alles, wat de verhouding tusschen God en mensch uitmaakt, niet iets mechanisch ingebracht is, maar organisch krachtens de schepping bestaat. Deze verbondsrelatie zoowel tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest als tusschen mensch en mensch en evenzeer tusschen God en mensch heeft slechts één motief, dat Satan daarbij genomen wordt als niet-God, als anti-God. Deze geheele verbondsrelatie kent geen ander doel, dan dat Gods Naam worde geheiligd, Zijn koninkrijk kome, Zijn wil geschiede. Nu is de uitdrukking van die verbondsrelatie deze, dat de mensch Gode heel Zijn kosmos moet toewijden, en dat God den mensch het summum bonum, het eeuwige leven toezegt. Die relatie is niet voortvloeiend uit een lex aeterna, maar e beneplacito Dei. De schepping van den mensch zelf is geen noodzakelijkheid, maar volgt uit het vrije decreet. Ook de relatie is daarom zoo. Die verbondsrelatie dus vindt haar ethische uitdrukking niet in deugd en heiligheid, maar in trouw en het daarmee corresponderende religieuze begrip, in geloof: πίστις en πιστός, אֱמוּנָה en אֱמוּנָה. De wereld rust op Gods trouw en de triomf Gods in de trouw des menschen. Het proefgebod is de resumptie van die geheele relatie, gebracht tot haar scherpste uiting, en even deswege de beslissing voor geheel de toekomst van het menschelijk geslacht.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nog één vraag is er nu te beantwoorden. Is nu tengevolge van Adams val het Werkverbond vernietigd en een heel ander daarvoor in de plaats gekomen? Vaak is het zoo voorgesteld, doch zoo raakt men in de war. Hoe is het dan te verklaren, dat het Genadeverbond pas bij Abraham optreedt, en hoe staat het dan met de menschen, die geleefd hebben van Adam tot Abraham? Nu kan men wel zeggen: „maar Gen. 3 : 15 is ook Genadeverbond”. Zeker, maar dat is geen verbond*ssluiting*, en die moet er volgens uw redeneertrant juist zijn. Intusschen, de oplossing dezer vraag valt thans niet meer moeilijk. Door den zondeval kon het verbond nooit op zij worden gedrongen, omdat immers tusschen God en mensch geen andere dan een verbondsrelatie mogelijk is. Bij de contractidee zou het wegvallen, maar verbond zijnde blijft het. Als getrouwde lieden scheiding aanvragen van tafel en bed, en die scheiding wordt daarna weer opgeheven, dan gaan ze niet nog eens trouwen. Neen, ze zijn getrouwd gebleven. Zoo ook hier. De val kan de verbondsrelatie niet opheffen. Zelfs in de plaats der verdoemenis blijft er tusschen God en de rampzaligen verbondsrelatie bestaan. Juist krachtens die relatie zijn ze verdoemd. Wel kon de operatieve qualiteit in gevaar zijn gekomen. Maar dat is niet zoo geschied. Het: die deze dingen doet zal leven, blijft eeuwig waarheid. Is er nu nog iemand, die de wet volkomenlijk houdt, dan is hij zalig. Al komt het Genadeverbond, de mensch blijft toch aan zijn plicht gebonden. Vandaar ook in het Genadeverbond de oboedientia activa van Christus. Het nooit denkend Methodisme heeft van die oboedientia activa nooit iets begrepen, maar wie de Schrift kent weet, dat die er bij behoort. Dus door den val is de verbondsrelatie volstrekt niet weggenomen. Toch kwam er verandering, omdat de conditiën van het Werkverbond den mensch niet meer zalig kunnen maken. Nu is het Genadeverbond het middel om aan de incapabiliteit van den mensch te gemoet te komen, doordat God Zelf in Christus nu doet wat de mensch niet meer kan. 't Werkverbond gaat dus nog altijd door. Ook de niet-gedoopten staan in verbondsrelatie. Maar ze zijn niet meer capabel. Den gedoopten echter komt God te hulp.

---

### § 7. *Foedus gratiae communis.*

Na den val berust het voortbestaan in geordenden staat niet alleen van ons geslacht maar evenzoo van de wereld louter op genade. Zonder tusschentredende genade zou de dood, die een vijand Gods is, over den kosmos in de doorwerking van den vloek terstond en zonder overgang hebben getriomfeerd. Alleen de genade voorkomt dit, en deze genade, die onverwijld na den val tegen Satan en dood ter behoudenis van ons geslacht en van de wereld optreedt, vloeit terstond in tweeërlei bedding uiteen; eenerzijds als een genade, wier wateren voortsnelen naar het regnum gloriae, en anderzijds als een genadestroom, welks wateren dit aardsche leven tot op den dag des oordeels besproeien en van dorheid lossen: de *gratia communis* en de *gratia particularis*.

Wat nu de *gratia communis* aanbelangt, zoo wordt deze eerst na den vloed aan Noach als *gratia foederis* geopenbaard (het Noachietisch verbond), gelijk ook de *gratia particularis* eerst bij Abraham in den verbondsvorm aan menschen wordt kond gedaan (het Abrahamietisch verbond). Dit mag echter niet alzóó verstaan worden, noch alsof de *gratia communis* eerst na den vloed begon te werken, noch alsof ze eerst na den vloed het foederale karakter verkreeg. Dit kon niet. De *gratia communis* moest intreden op hetzelfde oogenblik, dat de vloek begon, anders zou de vernieling van den wereldbrand onverwijld zijn doorgestaan. En ook, ze kon niet anders dan foederaal van meet af zijn, overmits er geen andere dan foederale betrekking tusschen God en mensch denkbaar is. Ze openbaart zich dan ook aanstonds in de belofte, die in het vonnis zelf inligt, en wel ten eerste, dat het leven van Adam en Eva zal doorgaan; ten tweede, dat Eva baren zal. d. w. z. dat het menschelijk geslacht in stand blijft; en ten derde, dat het menschelijk geslacht in staat zal worden gesteld zijn brood te winnen, d. i. zijn menschelijk bestaan te ontwikkelen door eigen inspanning. En voorts komt in de toezegging zelve de foederale natuur dezer gratie uit door de heenwijzing naar het zaad der vrouw. Toch draagt deze gratie in de eerste periode van Adam tot Noach nog niet haar normaal karakter. Ze vertoont eenerzijds in deze periode een hooger exponent in de *longaevitas* der eerste geslachten, en in de eerste groote menschelijke

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

uitvindingen, maar staat anderzijds lager in zoover de overheidsordening nog niet aanwezig is. Beide saam hebben de verwildering van dit eerste geslacht tengevolge. Hieraan maakt de vloed een einde. En nu, na den vloed, wordt dit foedus gratiae ook als foedus geopenbaard, en treedt van nu af aan op in dat normale karakter, dat door ingestelde ordening den ongestoorden en geregelden loop des levens waarborgt.

Als zoodanig eerst van den vloed af dagteekenend, is deze gratia communis in het Noachietisch verbond een gratia, die òn den mensch òn alle scheppingsleven omvat, en dus zich ook tot de dierenwereld uitstrekt. Een gratia, die zich bepaalt „tot alle de dagen der aarde”, en alzoo in den dag des oordeels haar terminus ad quem vindt. Een gratia, die de vergelijkenderwijze beste elementen van ons geslacht na afsnijding van de verwilderde ranken tot uitgangspunt eener nieuwe menscheid kiest. Een gratia, die zich keert tegen den vijand, die door de verwoesting in den vloed zijn triomf had gevierd. Een gratia, die voor de geheele periode van den vloed tot aan het oordeel aan het kosmische leven een normaal bestand verzekert. Een gratia, die beide òn de voortplanting van ons geslacht òn de heerschappij van ons geslacht over de natuur waarborgt. Een gratia, die het planten- en dierenrijk den mensch ter beschikking stelt. Een gratia, die het zedelijk-menschelijke in rang boven het dierlijke leven verheft. En eindelijk een gratia, die door de instelling van de doodstraf het optreden requireert van een Overheid die het zwaard draagt, en alzoo een uitwendige ordening voor het leven schept. En dit alles wordt in deze gratia foederaal aangekondigd. De verbondsvorm wordt door God Zelf uitdrukkelijk gekozen, en in den regenboog het verbondsteeken aangegeven, dat tot aan het einde der dagen van Gods zijde de verbondstrouw bezegelen zal.

Toont dit foedus commune alzoo, dat God ook na den val de wereld als het werk Zijner handen nog liefheeft, — daarin, dat Hij aan die aldus behouden wereld Zijn Zoon schenkt, ligt de band van de gratia communis met de gratia particularis. Immers alle energie, die in dit foedus commune werkt, werkt uit de energieën en naar de ordinantiën der schepping, en middelaar van die schepping is datzelfde Eeuwige Woord, Dat door de vleeschwording als verlossingsmiddelaar verschijnt.

---

I. Uitgangspunt bij deze paragraaf moet zijn een juister afbakening van de begrippen: *natuur* en *genade*. In den regel toch hebben we in onze dogmatische verhandelingen, confessioneele geschriften, predikatiën, catechisatiën

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en in den omgang der geloovigen te doen met een onderscheiding van natuur en genade, die op een dwaalspoor leidt. Dan is de gewone tegenstelling deze: de natuur is het leven, zooals dat uit de schepping na den val is overgebleven, gedacht buiten genade, en daartegenover staat dan een eigen leven van de kerk van Christus, dat voortvloeit uit de genade. Zoo wordt dan de genade uitsluitend opgevat als particulier, en het geheele veld van de gemeene gratie tot de natuur gerekend. Die voorstelling nu is een nawerking van den Roomschen invloed. De Roomsche dogmatiek met haar pura naturalia kent de belijdenis der gemeene gratie niet. Zij leidt tot de voorstelling, dat door den val de natuur van den mensch niet geschonden is, maar alleen datgene er van afviel, wat praeter naturam was. De Gereformeerde belijdenis evenwel leert, dat de iustitia originalis behoort tot de natuur van den mensch; een bloem is, ontloken aan den natuurlijke stam van het leven. De Roomschen daarentegen zeggen, dat ze aan het leven is opgehangen. De Gereformeerde opvatting is organisch, de Roomsche mechanisch. Nu erkennen beiden, dat bij den val in zonde de iustitia originalis te loor is gegaan. Leert men nu echter als Rome, dat er slechts een krans van den boom is afgenomen, dan blijft de natuur ongeschonden. Maar leert men als de Gereformeerden, dat de bloem zelf vergiftigd is, dan is de natuur geschonden. Zoo komt Rome tot de erkenning, dat alles wat buiten de particuliere genade ligt, eenvoudig het natuurlijke leven is zonder bloemkrans. De natuur is wel verzwakt, maar integra gebleven. Voor een gratia communis is geen plaats. Onze vaders nu, de volle consequentie van hun belijdenis nog niet voelend, namen de zegswijze van natuur en genade over, en zoo is ze ook in onze Gereformeerde literatuur doorgedrongen. Die tegenstelling heerscht in onze kringen thans nog. Al wat niet uit de wedergeboorte is, wordt eigenlijk tot de natuur gerekend. Wel is er te dien opzichte in de laatste twintig jaren van lieverlee een kentering gekomen, maar gewoonlijk is het toch nog altoos de oude tegenstelling, die gemaakt wordt.

We moeten dus in de eerste plaats nagaan, wat in de Heilige Schrift het woord *natuur* beteekent.

In het Nieuwe Testament vinden we het woord *natuur* en *natuurlijk* gebezigd ter weergeving van twee verschillende Grieksche woorden, n.l. φυσικός en ψυχικός. Als onze overzetting in Jacobus 3: 15 heeft: „Deze is de wijsheid niet, die van boven afkomt, maar is aardsch. natuurlijk, duivelsch”, staat er in het Grieksch: Οὗκ ἐστὶν αὐτῇ ἡ σοφία ἄνωθεν καταρχουμένη, ἀλλ’ ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης. Zoo ook Judas: 19. Hollandsch: „Deze zijn het, die zich zelve afscheiden, natuurlijke menschen, den Geest niet hebbende.” Grieksch: Οὗτοι εἶναι οἱ ἀποδοριζήσαντες, ψυχικοί, Πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Eveneens 1 Cor. 2: 14a. Hollandsch: „De

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

natuurlijke mensch begrijpt niet de dingen, die des Geestes Gods zijn." Grieksch: *Ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ.* En eindelijk 1 Cor. 15: 44 en 46. Hollandsch: „Een natuurlijk lichaam wordt er gezaaid, een geestelijk lichaam wordt er opgewekt. Er is een natuurlijk lichaam, en er is een geestelijk lichaam." „Doch het geestelijke is niet eerst, maar het natuurlijke, daarna het geestelijke." Grieksch: *σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. ἔστι σῶμα ψυχικόν, καὶ ἔστι σῶμα πνευματικόν. ἀλλ' οὐ πρότερον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.*

In alle deze plaatsen echter hebben we een begrip van *natuurlijk*, dat met *natuur* niets te maken heeft. De Staten-overzetteren wisten er geen Hollandsch woord voor. Doch dan hadden ze 't moeten maken. 't Is eigenlijk: *ziellijk*. In elk geval zit het begrip *φύσις* er absoluut niet in. Op deze plaatsen beroepe men zich dus nooit ter definieering van het begrip *natuur*.

Nemen we nu de plaatsen, waar *φύσις* en *φυσικός* in het Grieksch wel gevonden worden. Rom. 1: 26 en 27. *διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας· αἷ τε γὰρ θηλείαι αὐτῶν μετέλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν ὁμοίως τε καὶ οἱ ἀρσενες, ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας, ἐξεκώθησαν ἐν τῇ ὁρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσενι τὴν ἀσχημοσύνην καταραζόμενοι, καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες.* Hier is het verschil gemakkelijk te voelen. In de andere genoemde plaatsen had het woord *natuurlijk* den zin van zondig, den Geest niet hebbende, onwedergeboren. Was dat nu ook hier bedoeld, dan zou de tegenstelling niet geweest zijn: de zonde van Sodom of geslachtsomgang, maar: huwelijk of hoereriĳ. Hier echter wordt ook de hoereriĳ opgenomen onder hetgeen *φυσικός* is. Van het *ψυχικός* moet de mensch naar het *φυσικός* toe. *Φυσικός* wordt hier dus genomen als iets goeds. De man van Sodom is *ψυχικός* (natuurlijk in den zin van Jacobus: den Geest niet hebbende). Maar nu moet hij van *ψυχικός* worden een *φυσικός*, want hij handelt aldus *παρὰ φύσιν*. Hetzelfde leert ons Rom. 11: 21 en 24. *εἰ γὰρ ὁ Θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, μήπως οὐδὲ σου φείσεται. εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπτης ἀργυλαίου, καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσῳ μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν, ἐργεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ;* Het *φυσικόν* is ook hier weer het goede. De goede takken zijn *κατὰ φύσιν*, de kwade *παρὰ φύσιν*.

We vinden dus, dat *ψυχικός* in de Schrift altoos iets verkeerd is, maar *φυσικός* iets goeds. De *ψυχικός* moet weer *φυσικός* worden, d. i. handelen volgens de ordinantiën Gods in de natuur gegeven.

Er is derhalve geen de minste aanleiding om de tegenstelling: natuur en genade, aan te houden. Van meetaf moet veeleer vastgesteld, dat er buiten genade hier op aarde geen natuurlijk leven bestaat. Wel in de wereld van Satan en zijn daemonen. Maar zóó laag en diepgezonden is geen kring van

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

menschelijk leven denkbaar, of zelfs daar is nog altijd genade. Daarom wijst de paragraaf er op, dat de voortzetting zelve der existentie terstond na den val reeds genade is, maar dat nu, ter afsnijding van verwarring, dient te worden ingezien, dat er niet één, maar een dubbele stroom van genade is uitgegaan, elk van een eigen karakter, n.l. elk met een ander einddoel: de eerste ter instandhouding en ontwikkeling van dit aardse leven; de tweede ter inzetting van den gevallen mensch in het eeuwige leven. Verder is er verschil in het aantal der objecten: de eerste stroom gaat over alles; de tweede uitsluitend over de uitverkorenen. Ten derde is er onderscheid in de middelen der genade: bij de gemeene gratie ontleenen alle middelen hun energie aan het scheppingsleven; bij de bijzondere genade aan den hemel. De eerste komt dus organisch uit de schepping op; de tweede wordt mechanisch in het leven ingezet.

Die genade nu, die aan allen bewezen wordt, begint onmiddellijk na den val. Want volgens het stellige woord: „Ten dage als gij daarvan eet zult gij den dood sterven”. zou de mensch anders terstond den dood zijn gestorven. Dat niet inziende, heeft men de beteekenis van dezen tekst door een exegetische kunstbewerking trachten te verdonkeremen, door het voor te stellen, als zou מות המות eigenlijk niet absoluut beteekenen: gij zult sterven; maar alleen: gij zult van binnen sterven, en over negen honderd jaar ook van buiten. Dat is exegetische chicanerie, die alleen opkomt, als de analogia fidei verkeerd is. Neen, er staat duidelijk: ten dage, op den dag, dat gij eet. Verstaat men nu echter, hoe alles, wat daarna van Godswege geschiedt, genade is, dan is die genade reeds hier in het paradijs op dit eigen oogenblik aanwezig, zoowel specialiter door het indragen van het zaad des nieuwen levens, als communiter door het sparen van dit aardse leven.

Is dat nu een Genadeverbond? Bij die vraag staan we weer voor dezelfde moeilijkheid in terminologie. Door die ongelukkige opvatting, die het Genadeverbond tegenover het Werkverbond plaatste, is men in het Genadeverbond alleen een verbond met de uitverkorenen gaan zien. Maar dan zit men weer in de war met het Noachietisch verbond; want dat is zelfs met de beesten gesloten. Vat men echter onze onderscheiding, dan wordt de zaak heel natuurlijk. Beide zijn het dan Genadeverbanden, het eene van de gratia communis, het andere van de gratia specialis.

Is nu het verbond van de gratia communis pas begonnen bij Noach? Vóór Genesis 8 en 9 lezen we er weliswaar niets van. Maar is dan soms het Genadeverbond pas begonnen bij Abraham? Indien ja, dan zijn dus ook alle menschen, die vóór hem geleefd hebben, een Henoch en een Noach, verloren gegaan. Terecht zegt evenwel de Heidelbergsche Catechismus, dat de (orga-



## Collego-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

nische) kerk er geweest is van den beginne der wereld. De speciale verbondsgenade heeft al van Adam af gewerkt. Zoo nu ook is het met de algemeene verbondsgenade het geval geweest. Wel treffen we eerst bij Noach de bekendmaking en openbaarmaking van dat verbond voor het bewustzijn aan, maar het moet hebben bestaan van het oogenblik van den val af. En gelijk de aanwezigheid der gratia specialis valt op te maken uit de geloofswerkingen in Henoeh en Noach, zoo ook moet uit het feit, dat niet terstond na den val onmiddellijk heel de wereld vergaan is, geconcludeerd tot het van meetaf aanwezig zijn der gratia communis.

Was het ook reeds toen foederale genade? zoo kan men nu nog vragen. Kan God tot op Noach niet genade gewerkt hebben buiten het verbond om? Neen, want de Schriftgedachte is steeds, dat de genade altoos aan den verbondsvorm gebonden is. Zonder dien is er op het terrein der particuliere genade geen zaligheid. En diezelfde orde geldt ook bij de gratia communis.

Volgens de Heilige Schrift is er geen andere betrekking tusschen God en mensch denkbaar, dan in den verbondsvorm. Dat ligt in de schepping naar Gods beeld. Dus kan ook de genade vóór Noach geen andere dan foederale genade zijn geweest.

Thans kunnen we ook a posteriori tot de aanwezigheid van een verbond terstond na den val besluiten. wanneer we er op letten, dat God tot Adam aanstonds met *beloften* komt. Gelijk we gezien hebben, ligt in de beloften juist het essentieele karakter van het verbond. De belofte is een nota necessaria. Waar zijn nu de beloften Gods bij de gratia communis? Voor de gratia specialis liggen ze in de toezegging der overwinning op Satan door het vermorselen van den kop der slang. Maar dat is niet het eenige. Aan Eva werd ook toegezegd, dat ze baren zou. en daarin lagen twee beloften: vooreerst, dat ze zal blijven leven en niet den dood sterven, en ten tweede, dat het menschelijk geslacht uit haar zal worden voortgezet, welke laatste belofte door de toezegging van het zaad der vrouw bevestigd wordt. Hetzelfde ligt van een andere zijde in hetgeen God tot Adam zegt. Hij zal brood verkrijgen. לֶחֶם kan ook *spijs* beteekenen. maar moet hier vertaald door *brood*. Het zal *bereide* spijs zijn. Want in 't zweet zijns aanschijns zal hij die spijs verkrijgen. Dat was niet zoo bij het aflukken van de boomvrucht. De woorden wijzen op inspanning. Er ligt in, dat de mensch door inspanning van al zijn krachten het verbeurde leven in stand zal kunnen houden. Nu worden die beide beloften gegeven in het vonnis. Maar beide malen ligt in het vonnis zelf de genade. Dat is altoos het karakter van den Goddelijken toorn. Die draagt nooit enkel een verwoestend, maar steeds ook een behoudend karakter.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

We zien dus, dat de belofte als merkteeken van het verbond hier duidelijk aanwezig is. Op zichzelf ware het mogelijk geweest, dat God het wel bij Zich Zelf gesloten, maar niet aan den mensch gezegd had door Zijn belofte. Doch nu blijkt het verbondskarakter juist uit de belofte.

II. De lijn van gedachten, die we volgden, is deze: Het samenleven van Vader, Zoon en Heiligen Geest is een verbondsleven. Omdat de mensch naar Gods beeld is geschapen, moet dat verbondsleven zich ook reflecteeren in het leven van den mensch. Vandaar is alle relatie tusschen God en mensch een foederale. Dientengevolge is er van meetaf het foedus operum geweest. Door den val echter is die eerste relatie verbroken, maar in plaats daarvan moet er weer een verbondsrelatie, nu van genade komen. Die genade is evenwel te onderscheiden in twee stroomingen: de eene geneest niets, maar stuit alleen de intensiteit van het kwaad. Daarnaast echter loopt een andere genadestroom, niet tot tempering, maar positief tot genezing. Dientengevolge is de eene bepaald tot deze aardsche bedeeing, de andere stroomt door tot in de eeuwigheid. Voorts zijn beide wel in het paradijs begonnen, maar eerst later geproclameerd, de eene bij het Noachietisch, de andere bij het Abrahamietisch verbond.

Nu wijst de paragraaf er verder op, dat zoowel de eerste als de tweede strooming een dubbele periode heeft: een van voorbereiding, en een van vervulling. Het keerpunt bij de particuliere genade is de incarnatie. Bij de gratia communis maakt Noach de incisie.

Wat is dan de beteekenis en het karakter dier eerste periode, loopende van Adam tot Noach? De beteekenis is deze, dat ze door de feiten en experientie duidelijk moet maken, hoe het in zonde gevallen menschelijke geslacht, in eigen vrijheid aan zichzelf overgelaten, niet verder komen kan dan tot algeheele vernieling, zoodat alleen de intreding van Gods genade behoeden kan voor zelfverlaging. En het eigenaardig karakter dezer periode ligt *ten eerste* in de longaevitas. Het menschelijk leven strekte zich toen over zooveel eeuwen uit als nu over decennien. Ons leven is gedeeimerd. *Ten tweede* treedt het menschelijk leven gedurende dien tijd op in een gepotenzirten vorm, aangeduid door de vermelding, dat er in dien tijd reuzen en geweldigen op de aarde waren. *Ten derde* zien we in die eerste periode de twee deelen van het menschelijke geslacht, het aan God vasthoudende en het God verwerpende, gesplitst naast elkander en van elkander gescheiden leven, en wel zóó, dat het laatste machtiger blijkt dan het eerste en dit meetrekt in zijn ongerechtigheid.

Met dien geheel anderen toestand hangt ten nauwste samen het ontbreken van alle ordening. Er is geen staatsleven, Alles drijft op de verzwakte factoren

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van het patriarchale leven. De kreupele mensch waggelt nog voort op zijn verzwakte enkels. Er is nog geen band om aan het menschelijk leven steunsel te geven. Met dien ethischen toestand gaat ook een gansch andere gesteldheid der wereld gepaard. De aarde, zooals ze nu is, is niet bestendig zoo geweest, maar draagt de duidelijkste sporen van diepgaande verandering in haar ingewand. Uit dien hoofde hebben we ons die eerste voorbereidende periode van het Noachietisch verbond te denken als doorleefd op een in elk opzicht van onze tegenwoordige verschillende aarde. Op die geheel andere aarde heeft het eerste menschengeslacht zichzelf op zijn gebroken enkels stuk geloopt.

Was daar dan geen genade Gods? Zeker wel! Eenerzijds was die zelfs veel grooter dan nu. 't Leven was in *longaevitas* langer. Ook geestelijke genade ontbrak niet. Godgetrouwen waren er ook toen. De cultuur was juist in die eerste periode zoo hoog, dat er destijds gronduitvindingen zijn gedaan en gaven en talenten geschitterd hebben, die door Calvijn terecht aan den Heiligen Geest worden toegeschreven. Maar toch, het resultaat dezer eerste periode wordt medegedeeld in Gen. 6 : 5: „En de Heere zag, dat de boosheid des menschen menigvuldig was op de aarde, en al het gedichtsel der gedachten zijns harten te allen dage alleenlijk boos was”. In den regel worden deze woorden misverstaan, n.l. in zoover ze dan aangevoerd worden als bewijs voor de erfzonde. Doch wel staat er, dat toen de bestialiseering hand over hand was toegenomen, zoodat nu de zondigheid, die in het menschelijk hart schulde, realiteit was geworden, maar van den beginne was dat alzoo niet geweest. 't Was het resultaat eener ontwikkeling. De stoot daartoe wordt in de eerste vier verzen aangegeven. Het verschil blijkt uit hfdst. 8 : 21. Daar is alleen sprake van

כְּלִי־צַר מְהִיטָבָה. Dat is nog iets anders dan, gelijk in hfdst. 6 : 5 staat, כְּלִי־צַר מְהִיטָבָה. Bovendien staat hier enkel רָע en niet רָק רָע. Het vormsel van het hart des menschen draagt dit stempel van der jeugd af. Ook bij die groote genade en niettegenstaande de Godgetrouwen zich in hun isolement heiliglijk hadden gehandhaafd, zou alles ten onder zijn geloopt. Een bewijs dus, dat, als God niet als tuchtmeester in eigen hand het menschelijk geslacht neemt, er niets van terecht komt. Die eerste periode is *παίδεργωγός* tot wat in het Noachietisch verbond kwam, gelijk de wet van Sinai *παίδεργωγός εἰς Χριστόν* is. En de tweede periode, die nu komt, wordt reeds aangekondigd als zullende voortloopen tot op den oordeelsdag, blijkens Gen. 8 : 22: „voortaan al de dagen der aarde”. Deze periode heeft dus een constant en permanent karakter. Er begint een ontwikkeling van het menschelijk leven, die waarborg biedt niet te zullen worden afgebroken tot op den oordeelsdag.

Zoo komt de vloed dus aan den dag in zijn dubbel karakter: als straf en

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ter behoudenis. 1 Petr. 3 : 20 en 21 wijzen daarop. Gelijk het water van den zondvloed Noach met de zijnen heeft behouden, zoo behoudt ons nu de doop. Die vloed is niet een soort buitenkans geweest voor acht zielen, maar in hen voor het menschelijk geslacht. Was die vloed er niet geweest, er zou niets van terecht zijn gekomen. Die vloed is een genademiddel geweest, waardoor God de ontwikkeling van het menschelijk leven heeft gered. Daarom geeft ook het gebed in het Doopsformulier aan, dat in het toen gebeurde de prototype van den doop lag.

III. Die tweede periode krijgt alzoo het karakter van normaliteit. Er komt een vaste vorm voor het leven, met een constant karakter. „Voortaan alle de dagen der aarde zullen zaaiing en oogst en koude en hitte en zomer en winter en dag en nacht niet ophouden”. Er wordt een band om het leven geslagen. Een norma voor het huiselijk leven beperkt de vrijheid van het lid des gezins. Voor organische vanzelfsheid komt er mechanisch institutair leven. Dat alzoo ingestelde normale leven is een natuurlijk gevolg van den normalen toestand, waarin de aarde zelve door God gebracht is. Het leven van het planten- zoowel als van het dierenrijk ondergaat wijziging, en de gesteldheid van het klimaat zoowel als de gedaante van het aardrijk wordt uit den abnormalen in den normalen toestand gezet. We mogen het ons dus niet zoo voorstellen, alsof de aarde zoo gebleven ware en alleen de mensch veranderd. Neen, ook de geologische, climatologische en meteorologische verhoudingen zijn gewijzigd. Er is altijd een band tusschen de aarde en het leven van den mensch. Het verbond van Noach sluit dan ook niet alleen den mensch, maar ook het buitenmenschelijke leven in, blijkens hfdst. 9 : 9 en 10: „Maar Ik, ziet Ik richt mijn verbond op met u, en met uw zaad na u. en met alle levende ziel, die met u is, van het gevogelte, van het vee, en van alle gedierte der aarde met u: van allen, die uit de ark gegaan zijn, tot al het gedierte der aarde toe”. Ook het menschelijk leven zelf wordt nu voor het eerst in een normalen toestand gebracht door de instelling der Overheid. Vs. 6: „Wie des menschen bloed vergiet, zijn bloed zal door den mensch vergoten worden; want God heeft den mensch naar Zijn beeld gemaakt”. De pogingen, die men heeft aangewend om te bewijzen, dat hier niet het recht van de doodstraf ingesteld wordt, zijn niet waard, dat men er zijn woorden aan verkwist. Dan toch zou het willen zeggen, dat, als A B vermoord had, C weer op zijn beurt A moest vermoorden, iets wat de algeheele uitroeiing van het menschelijk geslacht ten gevolge zou hebben. Daarom kan hier alleen aan de overheid worden gedacht. De bestaande ordening krukte en sukkelde op het patriarchale leven voort. Ze bezweek langzamerhand. Maar daarvoor in de plaats komt nu

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de staatsordering, die uitwendig een band om de menschen slaat. De patria potestas bestond reeds. Ook de potestas maritalis. Maar er was nog geen mechanisch intredende autoriteit voor den eenen mensch over den anderen gegeven.

En nu zien we, hoe het eerste pogen van de nieuwe menschheid is om heel het menschelijk geslacht in die ordening te binden. Maar de staatsordering is alleen geschikt voor beperkte uitbreiding, en totaal ongeschikt om geheel het menschelijk geslacht onder één hoofd te omvatten. Daarom wordt dat streven van den mensch bij Babel gekeerd, en de eene menschheid in verschillende nationaliteiten verspreid. Zoo wordt er een uitwendige normaliteit ingesteld als een middel om de cultuurontwikkeling van het menschelijk geslacht tot stand te brengen.

Daaraan wordt verbonden een uitwendige ethische ordening. Hfdst. 9 : 4: „Het vleesch met zijn ziel, dat is zijn bloed, zult gij niet eten”. Tot dusver was er geen uitwendig zedelijk gebod aan den mensch gegeven. Het proefgebod toch droeg geen ethisch karakter. Tot nog toe dreef alles op 's menschen eigen zedelijke aandrift. Maar nu voor 't eerst komt er als prototype van Sinai een uitwendige ethische ordening, om van het bestiale tot het humaniteitskarakter op te klimmen.

De verdere bepalingen bij het Noachietisch verbond bestaan daarin, dat de vruchtbaarheid geperpetueerd wordt, luidens Gen. 9 : 1: „En God zegende Noach en zijn zonen, en Hij zeide tot hen: Zijt vruchtbaar en vermenigvuldigt en vervult de aarde”, en in vs. 7 nogmaals: „Maar gijlieden, weest vruchtbaar en vermenigvuldigt; teelt overvloediglijk voort op de aarde en vermenigvuldigt daarop”. Met deze bepaling hangt samen, dat we hier metterdaad een ander menschengeslacht voor ons hebben. Uit het vorige was slechts een enkel geëthizeerd gezin overgebleven. De reuzen, die er tegenover stonden, zijn nu weg. De Gereformeerden hebben steeds op het andersoortige van dit geslacht gewezen. In Luthersche en andere kringen heeft men daar nooit acht op geslagen. Maar de wetenschap van het atavisme heeft aan de Gereformeerden gelijk gegeven, en aangetoond, hoe de gansche ontwikkeling van heel het geslacht afhankelijk is van het prototype. Nu was het Noachietische gezin de edelste loot aan den stam der oude menschheid. Vandaar ook het verschijnsel, dat dit nieuwe geslacht dadelijk zoo hoog staat. 't Is dadelijk in drieën gedeeld. Die driedeeeling, uit ethisch standpunt bezien, gaat nog steeds door. Afrika, Azie en Europa leveren nu nog zeer duidelijk elk een eigen menschentype. Nu nog vinden we bij de negers in Afrika de Barbarei, het Kannibalisme, de laagste trap van ontwikkeling, of eigenlijk in 't geheel geen ontwikkeling. De inwerking der genade is daar op haar minimum. In Azie

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

echter zien we eenerzijds een zeer hooge cultur-historische ontwikkeling bij de Indiers, in China en Japan: goedgeordend staatsleven, comfort en intellect. Maar toch komt het voor de ontwikkeling van het menschelijk geslacht niet in aanmerking. 't Is alles tot den Himalaja, den Chineeschen muur en de eilanden beperkt gebleven. Er is één opschieting geweest, maar daarna is het blijven staan. En zooals het nu is, zoo was het duizend jaar geleden ook. 't Heeft een gemaniereerden vorm, denk slechts aan het kastenwezen in Indië en de Fakirs in China. 't Zelfde geldt ook van de oorspronkelijke bewoners van Amerika. In het begin der 15e eeuw hadden ze een hooge mate van ontwikkeling, gelijk in China, Indie en Japan; maar voor de ontwikkeling van het menschelijk geslacht zijn ze van geen beteekenis geweest.

[De beteekenis van deze paragraaf is om te doen uitkomen, dat God het menschelijk geslacht niet los laat. Die bewering wordt omvergeworpen door Jezus' zeggen, dat God de wereld heeft liefgehad. De gratia communis bedoelt het leven te verdedigen tegen den verwoestenden en verderenden invloed der zonde. 't Groote doel Gods met zijn gratia communis is om de bestialiteit te stuiten en een menschelijke cultuurontwikkeling mogelijk te maken. Daarin toont Hij zijn philanthropia, ja zelfs zijn philokosmia.]

Naast die twee stroomen van ontwikkeling in Azie en Afrika vinden we nu een derden, die gebonden is aan de Middellandsche zee. **הַיָּם הַיְּפוֹטָיִם**. Het leven van de Levant vertoont een geheel eigen ontwikkeling. Nu nog beheerscht het in de politiek de heele wereld. We hebben hier te doen met een ontwikkeling, waarvan wij nu nog genieten. Ze valt uiteen in een Babylonisch-Egyptische en een Helleensch-Romeinsche. Maar de stoot ertoe is niet uitgegaan van Japhets nakomelingen, doch van de Semieten. De eerste actie gaat uit van Babylon, van de Semieten. Waar komt graphisch de cultuur het eerst tot hooger ontwikkeling? In de lijn van Japhet, maar die heeft het niet uit zichzelf. Hij heeft het alles uit den Semietischen stam. 't Schrift hebben we van de Semieten. Ook Renan zei het: Cultur-historisch woont Japhet in Sems tenten.

De drie lijnen van Sem, Cham en Japhet worden bij de Levant in elkander gestrengeld. In Egypte vinden we een vermenging van Chamietisch en Semietisch leven, om dan op Japhet over te gaan in de Grieken en Romeinen. Bij hen is permanentie van ontwikkeling. Op hun schouders staan wij nu nog. Aan de lijn van Plato en Aristoteles spinnen wij nog voort tot op den oordeelsdag toe; terwijl al wat daarbuiten ligt stationair blijft of zichzelf verwoest. Die Levantische ontwikkeling beheerscht dus den toestand. In 't vroegere spraakgebruik heette dat het Oosten. Dit duidt nog steeds op dat ééne plekje

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

waar het paradijs is geweest. Daar vindt de groote ontwikkeling haar middenpunt.

Maar toch zou die cultur-historische ontwikkeling uit de gratia communis niet tot het doel hebben geleid. Ook bij de Levantische volken treffen we wel meerdere potentialiteit voor ontwikkeling aan, maar, aan zichzelf overgelaten, vernielen ze in 't eind toch zich zelf. Assyrië, Babylon, Egypte, Griekenland en Rome, zelfs die volkeren met hun permanente ontwikkeling, worden te weelderig en dragen dan geen vrucht meer. En nu blijkt, dat deze gemeene gratie alleen dan haar doel bereikt, als ze ethisch gesteund wordt door de gratia particularis. Wanneer een van die volken aanvoer van de particuliere genade ontvangt, dan is dat de stut, die de zelfvernietiging tegengaat en de volle doorschieting der cultuurontwikkeling mogelijk maakt. Het Romeinsche leven zou zijn doodgelopen, maar door het Christendom komt het tot hoogere cultuur. En daarbij komen dan geen dingen van 't Christendom uit. Er zit geen grein particuliere genade in. 't Werkt alles met gegevens uit de schepping. Maar dat alles moet gedragen en ontwikkeld worden door den mensch. En dus is het nu de vraag, of in dien mensch de zonde zóó wordt teruggedrongen, dat hij dat hoogere kan praesteeren. Alleen daar, waar een ethisch hooger standpunt kwam door de particuliere genade, kan de ontwikkeling vol worden. Vandaar de hoogste ontwikkeling juist bij de Christenvolken. En vandaar ook dat, als Japan wil meedoen, het niets anders kan dan van de Christenvolken copieeren.

Dat optreden van de ethische invloeden der particuliere genade is het ook, waardoor de tegenstelling van Kerk en Staat geboren werd. In het staatsleven als zoodanig schuilt geen sikkepit evangelie. Het is slechts een ordening voor het menschelijk leven. Maar waar nu de particuliere genade optreedt, treedt ze op in de geloovigen, die zich als een eenheid in Christus vereenigen in een kerk. De tegenstelling tusschen Kerk en Staat ligt dus niet in: natuur en genade, maar in: gemeene en bijzondere genade.

IV. Nog kan de vraag worden gedaan, of het leven der gemeene gratie buiten Christus staat. Let wel, niet of er niet ook wel ethische invloeden op inwerken, maar of ze er principieel mee samenhangt. En dan moet het antwoord zijn: ongetwijfeld. Ook geheel die helpende redding komt uit den Christus. Doch niet uit Christus als verlossingsmiddelaar ter zaligheid, maar uit hem als den scheppingsmiddelaar. Het scheppingsleven zelf heeft van den middelaar niet zijn essentie, maar wel de modaliteit van zijn existentie ontvangen. Het is het Eeuwige Woord, *door 't welk* alle dingen geschapen zijn en tot op dezen oogenblik in stand worden gehouden.

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ten slotte komt nog de vraag aan de orde: Betreft de cultuurontwikkeling alleen de uitwendige vormen van het menschelijk leven of ook zijn zedelijke en godsdienstige zijde? Immers dat er op het terrein van huisbouw, kleding, wetenschap en staatsleven ontwikkeling is, raakt nog niet 's menschen ethisch-religieus bestaan. Het antwoord op de gestelde vraag is beslist ontkennend. Wel is die ontwikkeling van zeer hooge beteekenis. Daardoor is, ook buiten alle wedergeboorte, een hoogte te bereiken van personeele en civiele iustitia, waar heel wat belijders des Heeren zelfs niet toe komen. Ook op sociaal gebied geldt dat. Maar wie dan ook nagaat, hoe men in onze dagen de sociale quaestie zoekt op te lossen, bespeurt, dat dit niets met wedergeboorte te maken heeft. Doch wel werkt er een hooge ethische kracht in, en deze kracht mag nooit uit den wortel van het kruis van Golgotha, maar moet steeds uit den wortel van het scheppingsleven verklaard, zijdelings gesteund door de kerk van Christus, die alleen stut en ideeën geeft. Daarin ligt ook de verklaring van de deugden der Heidenen, waarin we de groote werken Gods hebben te eeren.

En wat nu het religieuze gebied betreft, daar heeft de *gratia communis* alleen afgoderij tot stand gebracht. Er mag dan ook niets op worden afgedongen, dat de religie, buiten zaligmakende genade, slechts afgoderij te weeg brengt. Maar onderzoekt men nu dat religieuze leven bij de Grieken en Romeinen en bij de Egyptenaren, i.e.w. bij de volken aan de Levant, die verstoken bleven van Gods bijzondere openbaring, dan treft men daar niettemin diep religieuze gedachten aan, die voor Christendenkers vaak tot leidende gedachten zijn geweest. 't Blijft altoos zondige religie, maar alleen dank zij de gemeene gratie is er onder menschen althans nog religie gebleven. Hoe afgodisch ook, toch is ze nog een kracht in het leven, en die kracht is enkel te verklaren uit het Noachietisch verbond.



### § 8. *Foedus gratiae specialis.*

Met een door gemeene gratie in stand gehoudene en tot kosmische ontwikkeling gebrachte wereld als onderstelling en ondergrond, treedt nu in de tweede plaats het verbond der particuliere genade op. dat evenals de gemeene gratie de handhaving van de eere Gods tegenover Satan bedoelt, maar in onderscheiding van de gemeene gratie geestelijk, essentieel en eeuwig is. De gemeene gratie kan het niet verder brengen dan tot *iustitia civilis*. Ze beheerscht den vorm, niet het wezen van ons menschelijk leven, en ze loopt af met den oordeelsdag. De *gratia particularis* daarentegen herstelt het recht in *iure divino*, en leidt tot een rechtvaardig staan van den zondaar voor God. Ze brengt het in deze bedeeing nog niet tot haar adaequaten vorm, maar herstelt en verheft alle potentiën in het menschelijk wezen, en diensvolgens gaat ze in het oordeel van den jongsten dag niet onder, maar zal juist omgekeerd eerst door de crisis van de geestelijke en kosmische eindcatastrophe tot haar volle ontplooiing komen. Haar hoofdmomenten zijn:

1<sup>o</sup>. voor haar geestelijk karakter: *a.* het eeuwige vredeverbond van Vader, Zoon en H. Geest; *b.* de uitverkiezing; *c.* de incarnatio; *d.* het kruis van Golgotha; en *e.* de opstanding.

2<sup>o</sup>. voor haar essentieel karakter: *a.* de unio mystica cum Christo; *b.* de palingenesie van de uitverkorenen; en *c.* de toekomstige palingenesie van den kosmos.

3<sup>o</sup>. voor haar eeuwig karakter: *a.* het laatste oordeel, de scheiding van de schapen en de bokken; en *b.* het daarop volgend regnum gloriae.

Dit genadeverbond is evenals het *pactum salutis* een verbond tusschen God en Christus, niet met de uitverkorenen; edoch met dit verschil, dat het *pactum salutis* wordt aangegaan met Christus als het Eeuwig Woord en tweewegbrengt, dat Hij de verlossingsmiddelaar wordt, terwijl het speciale of particuliere genadeverbond wordt aangegaan met den Christus als zijnde middelaar en optredend als hoofd van de uitverkorenen, d. i. van het te herbaren menschelijk geslacht, en alzoo als *κεφάλη τοῦ σώματος* heel dit lichaam in Zich besluitende. Het is daarom onjuist te zeggen, dat het eerst als eeuwig verbond met den Christus en daarna als tijdelijk verbond met de uitverkorenen is gesloten. In den persoon

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

des middelaars is het aangegaan met al de Zijnen. En voor niet één zondaar geldt het, tenzij hij in Christus besloten zij.

Dit speciale genadeverbond ondergaat essentieel noch wijziging noch verandering, maar wel doorloopt het zeer onderscheidene perioden wat zijn vorm van openbaarmaking en van toebedeeling betreft. In praegnanten verbondsvorm wordt het eerst aan Abraham geopenbaard, maar in zijn strekking en bestanddeelen is het reeds afgekondigd in het paradijs, en zoo vóór als na Abraham is het door wedergeboorte aan alle Gods uitverkorenen toebedeeld. In zijn openbaarmaking aan en door Israel neemt het den symbolisch-nationalen vorm aan, en na de incarnatie gaat het in den reëel-oecumenischen vorm over door in de Wereldkerk, de kerk des Nieuwen Testaments, als nieuw verbond der genade op te treden. In alle deze historisch uiteenloopende vormen staat het steeds in verband met de gratia communis, in zooverre het deze ethisch steunt en zich door deze het terrein van zijn werkzaamheid verzekerd ziet. en in de symbolisch-nationale bedeeeling aan Israel neemt het de gratia communis zelfs geheel in zich op, om zich eerst op den pinksterdag weer geheel van haar te onderscheiden.

Met dit laatste hangt het samen, dat het particuliere genadeverbond in zijn symbolisch-nationale bedeeeling zelfs het foedus operum weer op den voorgrond stelt, teneinde juist door deze antithese tusschen wet en genade zijn eigenlijk karakter te klaarder te doen uitkomen. Deze aan Israel gegeven wet strekt dan eenerzijds om den symbolisch-nationalen vorm in een gradueel hoogere iustitia civilis te verwezenlijken, en anderzijds om παιδαγωγός εις Χριστόν te zijn. De verwarring van deze beide doeleinden en de poging om aan de gradueel hoogere iustitia civilis in Israel een duurzaam en essentieel karakter toe te kennen, leidt dan tot het optreden van het Judaïsme, en daarom van de zijde der apostelen tot de principieele bestrijding van dit wetsstandpunt, zoodra het heerschen wil in plaats van te dienen. en in dien zin als vormelijk verouderd en principieel zondig wordt tentoongesteld.

Het Genadeverbond heft niet het wezen van het Werkverbond op. De eisch van volstreckte conformiteit aan Gods ordianantiën blijft onverzwakt bestaan, en het oefent, zoo in het schuldbesef en berouw aan de zijde van den wedergeborene als in de oboedientia passiva en activa van den Christus, zijn volle werking. Ook de regel, dat wie de wet volkomen volbrengt het loon der eeuwige zaligheid ontvangt, is niet teruggenomen. Wat alleen door de zonde wegviel, is de mogelijkheid om haar in dien zin te volbrengen. Den zondaar moet alles uit loutere

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

genade toekomen, en dit volledig en in alle deelen en trappen uit loutere genade, zonder eenige contrapraestatie onzerzijds ons toegebracht worden van een eeuwig en onvergankelijk heil maakt het eigenlijke wezen van het Genadeverbond uit. Zóó echter, dat het den wedergeboren zondaar niet van de ordinantiën Gods vrij maakt, maar juist hem tot volstrekte conformiteit met die ordinantiën en oproept en in het rijk der heerlijkheid brengt.

Hoezeer geestelijk in zijn uitgangspunt is dit Genadeverbond nochtans niet dualistisch. Wel begint het met de palingenesie der ziel, maar het doelt evenzoo op de palingenesie van het lichaam. Centraal legt het den band met Christus in de unio mystica, maar in den omtrek strekt het zich tot alle krachten en vormen van het kosmische leven des menschen uit. Het is particularistisch krachtens de uitverkiezing; maar zóó, dat het niet enkele individuen zaligt, doch geheel het organisme van ons menschelijk geslacht reorganiseert. Het richt zich tot den persoon, maar neemt dien persoon altijd in zijn organisch geslachtsverband. Het verminkt den mensch niet, maar dringt met een nieuw levensprinciep en een verhoogde levensenergie in al zijn gaven en talenten door.

Diensvolgens is het wel ons van buiten toekomende uit het besluit, quantitatief bepaald door de uitverkiezing, zich buiten ons realiseerend in de vleeschwording en de offerande van Christus, en zoo ook mystiek in ons dringende door de wedergeboorte, maar toch ook evenzoo ons bewustzijn toesprekende in de openbaring, persoonlijk op ons aandringende in de roeping, bewuste bewilliging van ons vragend in geloof en bekeering, ons overtuigend in de rechtvaardigmaking, ons heil bezegend door den ἀόρατος τοῦ Πνεύματος, en ons oproepend tot een nieuwe gehoorzaamheid; nieuw, niet als vorderde ze van ons iets nieuws of hoogers, dan de wet bij Israel, maar nieuw als hebbende niet meer het oude motief, het zoeken van zaligheid, maar als voortspruitende uit het geheel nieuwe motief van nooit eindigenden dank voor 't uit loutere genade verkregen erfgoed.

De teekenen van dit Genadeverbond zijn de eenmalige sacramenten van besnijdenis en doop bij den aanvang van het leven, en de veelmalige sacramenten van pascha en avondmaal tot sterking van 't ontvangen geloofsleven.

Het Genadeverbond staat in al zijn vormen niet op een deugd, die het eischt, maar op een deugd, die het geeft. De eisch van dit verbond is de eisch van trouw en geloof beide, in Oud en Nieuw Verbond door hetzelfde woord: אֱמוּנָה en πίστις aangeduid, maar voor ons Westersch

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

beseft uiteenlopend, 't geloof als actie van het denkend bewustzijn, de trouw als actie van het zedelijk leven; en zoo deze trouw als dit geloof gaan beide op den God-Middelaar, en door den middelaar op den Drie-eenigen God. Ons geloof is geloof in de trouwe Gods, onze trouw het antwoord der ziel op de trouw onzes Heeren, en het hoofdeinde van dit Genadeverbond blijft voor ons geloof niet onze zaligheid, maar de openbaring van de almachtigheid, de heiligheid en de barmhartigheid Gods.

Voorwaardelijk is dit Genadeverbond nooit. God geeft alles. Alles om niet. En niets van wat God geeft is afhankelijk gesteld van de contra-praestatie des menschen. Maar wel is hier onderscheid te maken tusschen hetgeen toekomt aan den nog dooden zondaar, die niet anders dan volstrekt passief zijn kan, en tusschen hetgeen na zijn levendmaking in en door hemzelve geschiedt in zijn hoedanigheid van *συνεργός τῶν θεῶν*. In dit alles toch rekent zijn eigen bewustzijn en zijn eigen wilsactie mede, die wel oorzakelijk bewerkt worden door de van God uitgaande verlichting wat zijn denken, en evenzoo door de van God uitgaande heiliging wat zijn neigingen aangaat, maar waarin zijn ik toch denkend en handelend optreedt, en die derhalve door hemzelve te richten zijn naar een regel van geloof en wandel, dien God hem uitwendig voorstelt.

Er is niet een inwendig en uitwendig Genadeverbond. Dit zou strijden met zijn geestelijk, essentieel en eeuwig karakter. De onderstelling van een uitwendig Genadeverbond is alleen opgekomen ter handhaving van de Volkskerk. Maar wel moet erkend, dat de openbaring van dit verbond onder menschen nooit een adaequate is, zoodat de privilegia foederis, wat hun uitwendige gestalte aangaat, ook kunnen ten deel vallen of aan hem, die er de realiteit nog niet van ontving, of ook aan dengene, die er de realiteit nooit van ontvangen zal. Wat deze laatsten betreft, zoo scheidt dit voor hen eene verhooging van verantwoordelijkheid, zoodat het hun ondragelijker zal zijn in den dag des oordeels; en wat de eersten betreft, een bevoorrechtiging boven hen, die eerst door hun bekeering in het genot ervan geraken, hen alzoo verplichtende tot een meerdere dankbaarheid. Welke van die beide gevallen regel is, hangt af van tijden en omstandigheden. Bij het eerste optreden van Christus' kerk is het de regel, dat de uitverkorenen eerst op later leeftijd tot deze privilegia ingaan. In normale tijden daarentegen geldt de regel, dat de geloovigen onder de dispensatie van deze privilegia geboren zijn. Dit laatste is alzoo de eigenlijk door God gewilde verhouding, en deze vindt daarom haar oorsprong in het wezen van het Genadeverbond, omdat dit niet individualistisch, maar organisch van natuur is, over-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eenkomstig het karakter van het geestelijk leven, waarin de zonde, die het te niet komt doen, uitbrak. Tegen de schending van het heilig karakter van dit verbond heeft de kerk te waken door haar tucht, en waakt God door Zijn oordeelen.

---

I. Onze eerste observatie betreft het verband tusschen het Noachietisch verbond en het Genadeverbond. In de paragraaf is daaromtrent gezegd, dat het Genadeverbond het Noachietisch verbond onderstelt en tot ondergrond heeft. Het Genadeverbond laat zich zonder het Noachietisch verbond eenvoudig niet denken. God moet eerst de zonde stuiten, anders is elk Genadeverbond overtollig. Wil het Genadeverbond zondaren zaligen, dan moeten die er eerst zijn. Ze komen er door geboorte uit vader en moeder. Ware er nu geen gemeene gratie ingetreden, dan had de val onmiddellijk den dood van Adam en Eva ten gevolge gehad. De objecten van het Genadeverbond zouden er zonder de gratia communis niet wezen. Er zouden geen uitverkorenen zijn. Niet geboren toch zouden ze wel idealiter in God kunnen bestaan, maar ze zouden geen existentie hebben in de realiteit, in de gemeenschap met ons zondig geslacht en alzoo der verlossing en verzoening behoeftig. Dat ze er zóó nu zijn, zou niet kunnen zonder gemeene gratie.

Doch 't is niet alleen noodig, dat die objecten, die personen bestaan, ze moeten ook ergens zijn. Ze moeten op deze wereld zijn. En zal dat zoo wezen, dan moet deze wereld bewoonbaar wezen. Dan kan de heele wereld geen woestijn wezen. De woestijn teekent ons juist, hoe heel de wereld zou zijn, indien de vloek had doorgewerkt. Dank zij de gemeene gratie is er een wereld. Op die wereld echter vindt men nog, b.v. aan de Noord- en Zuidpool, heele streken, die onbewoonbaar zijn. Maar er zijn ook bewoonbare plaatsen. En dat is een conditie voor het Genadeverbond.

Voorts dient er op gelet, dat, indien de welstand van het menschelijk leven niet zekeren graad bereikt, er van een bemoeiing met hoogere dingen geen sprake kan zijn. Dan blijft hij bot en stomp, zonder orgaan voor een hooger leven. Vooral wanneer er een voortdurende woeling onder de menschen is. Het Afrikaansche ras is het onvatbaarste. Dat zijn dan ook haast geen menschen. Onder eindelooze vechtingen leven ze zoo laaggezonken als men zich maar denken kan. Dat ligt niet aan die menschen. Want diezelfde negers zijn in Amerika onder alle belijdende Christenen de warmste. Maar de existentie moet die normaliteit hebben, dat er aan hoogere belangen gedacht kan worden. Dat wil niet zeggen, dat er in Afrika geen gemeene gratie is. Neen,

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ze is ook daar. Maar ze is er slechts in kleine dosis. En als nu ook eens dat weinige weg was, dan zou de mensch volkomen stompzinnig zijn.

Verder, het is de wil van God niet enkel dat de uitverkorenen zalig zullen worden, maar ook dat ze het zullen weten. Hij werkt niet enkel mystiek, maar ook op 't bewustzijn. Hij geeft Zijn woord en de kennis van Zijn waarheid. Daarvoor is nog veel meer noodig. Daarvoor moet de mensch kunnen lezen en schrijven. Dus er moet letterkundig leven, wetenschappelijke ontwikkeling zijn. Er moet een spiegel zijn, waarin de realiteit kan worden opgevangen en gereflecteerd. En dien spiegel bezitten we in de gemeene gratie.

Ook heeft Christus gewild, dat Zijn Genadeverbond in een Kerk zou geopenbaard worden. En die Kerk is alweer niet bestaanbaar zonder gemeene gratie.

Dus op alle manier is de gemeene gratie voor het Genadeverbond onmisbaar. Toch mag niet gezegd, dat ze een praerequisite daarvan is, want ze heeft een eigen einddoel, n.l. dat God door die stuiting van zonde en verwoesting, trots Satans tegenstand, Zijn kunstgewrocht doet uitkomen.

Maar er is Heterogonie der Endzwecke. Omdat dit het einddoel der gemeene gratie is, wil dat daarom nog niet zeggen, dat ze niet ook nog een nader doel heeft met het oog op iets anders. Zoo is het telkens in het leven. Men leeft op de aarde om in den hemel te komen. Maar tevens ter opvoeding. Zoo nu heeft ook de gemeene gratie haar nevendoeel voor het Genadeverbond.

Maar juist omdat het Genadeverbond de *gratia communis* onderstelt, moet er tusschen die beide een verbindend cement bestaan, een pees, die beide vereenigt. Die organische eenheid nu ligt in beider oorsprong en uiterste einddoel. Beider oorsprong ligt in de eenheid van den scheppings- en verlossingsmiddelaar. Ze zijn beide uit Christus; maar uit Christus, de eene maal genomen als het eeuwige Woord, de andere maal als het vleeschgeworden Woord. Beider einddoel ligt in de verdediging van de eere Gods tegenover Satan. Doel toch van de *gratia communis* is, om tegenover Satan de ontplooiing van de gewrochten Gods door te zetten; en van het Genadeverbond, om de werken des duivels te verbreken.

II. Ook dient gewezen op de tegenstelling tusschen de notae characteristicae dezer twee verbonden.

De *gratia communis* brengt 't niet verder dan tot *iustitia civilis*, wat niet beteekent: burgerlijk recht, maar: *iustitia inter cives*, wat onder ons menschen en met betrekking tot onze maatschappelijke bedeeeling recht en gerechtigheid bevorderen kan. Dat alles is zeer wel verstaanbaar zonder geloof, en staat tegenover de *iustitia originalis*. Er zijn dikwijls zeer oneerlijke geloovigen en zeer eerlijke ongeloovigen. Dat diepe probleem, dat zoo licht een ergernis

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

voor het geloof wordt, vindt niet, zooals Rome zegt, hierin zijn oplossing, dat de natuur des menschen niet bedorven is, maar daarin, dat God de zonde stuit. In die burgerlijke gerechtigheid bestaan graden. Bij sommigen, moordenaars en echtbrekers, is ze zeer klein; bij anderen gewoon fatsoenlijk; terwijl ze bij nog anderen zulk een hoogen graad bereikt, dat ze Christenen beschamen.

Hierbij komt ook ter sprake het punt van de *virtutes paganorum*. Zoo beschamen b.v. de Chineezzen ons in den eerbied der kinderen voor hun ouders. Ook die *virtutes paganorum* nu behooren tot de *gratia communis*, tot de *iustitia civilis*. Ze hebben enkel beteekenis voor deze aarde, maar geene voor 't eeuwige leven en de zaligheid der ziel. Men kan hier op aarde de edelste man zijn geweest, en toch sterven als een hond met een ziel zonder een vonk van geestelijk leven.

Datzelfde komt niet slechts uit op het gebied van den wil, maar ook op het terrein van het bewustzijn. Het teekent zich ook in de wetenschap, in de *σοφία*. Ook onder de ongelovigen treft men dikwijls een ontwikkeling aan, waarbij de bothed van vele Christenen droevig afsteekt. De Christenen zijn waarlijk niet altijd de snuggersten. De Kainieten waren veel schranderder dan de Sethieten. Niet Israel had de wijsheid, maar Egypte. Voor den tempelbouw hebben ze Hiram uit Tyrus noodig. De ontwikkeling van het denken vindt men bij de Grieken, van het recht bij de Romeinen. Datzelfde verschijnsel heeft Paulus op het oog, als hij in zijn Corintherbrief de wijsheid der wereld en de dwaasheid Gods tegenover elkander plaatst. Op den Areopagus toont hij het denken der Grieken te respecteren. Er is wel degelijk *σοφία* bij hen. Maar ze geeft nooit een grein voor de zaligheid. Zoodra het op de eeuwige dingen aankomt, zet de *σοφία τοῦ κοσμοῦ* zich in *μωρία* om. In de prediking is die *σοφία τοῦ κοσμοῦ* dikwijls schandelijk in een hoek getrapt. Maar ze moet wel degelijk gerespecteerd als een vrucht van de gemeene gratie. Alleen maar: ze kan slechts werken met de eindige gegevens van dezen kosmos, en slaat in *μωρία* om, zoodra ze zich verder waagt.

In de tweede plaats: de *gratia communis* verandert wel den *vorm*, maar niet het *wezen*. In zijn *wezen* sterft de meest rechtschapen en kundigste man, buiten wederbarende genade om, precies zoo als hij geboren is. Een man als Kant, een kerel, die zoo diep gedacht heeft, is (we oordeelen nu niet over zijn staat) in zijn *wezen* even onveranderd gebleven als hij bij zijn geboorte was. Zelfs ongelovigen geven dat dan ook toe. Buckle, die een ontzaglijke studie gemaakt heeft, getiteld „History of the Civilisation in England” komt tot de conclusie, dat het leven in zijn vormen wel verfijnd, maar in zijn *wezen* onveranderd is gebleven. Onder een gewone huisjapon of een prachtig feestgewaad, het doet er niet toe: het hart blijft even boos en ellendig. Datzelfde

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

getuigt ook de Schrift in Psalm 14 en 53. Er is niemand die goed doet, er is er ook niet tot één toe. Zoo was Davids ervaring, en niet anders bleek het in Noachs dagen: „Het vormsel van 's menschen hart is boos van zijn jeugd aan". En in Romeinen 3 herhaalt Paulus hetzelfde wat David in Psalm 14 zegt. Nu sprak David van dat boerenvolkje der Joden en Paulus van de fijne Grieken en Romeinen. Maar ook al die ontwikkeling bij de laatsten had niets aan dat menschelijk wezen kunnen veranderen. In Romeinen 1, 2 en 3 bewijst Paulus juist, hoe de kiem van het hart even slecht was gebleven. Uit het menschenhart zelf kan geen gerechtigheid voortkomen. God moet ze openbaren, en Hij alleen. Dat ziet men ook in de algemeene cultuurontwikkeling. De Romeinsche Republiek, Griekenland onder Solon, het Egyptische Doodenboek, 't bewijst alles, hoe een volk bij verfijning topzwaar wordt en incenvalt. Men zou zoo denken; nu *nog* een stap vooruit, en dan zal het hart toch wel anders worden. Maar niets daarvan. In de Middeleeuwen is de doorwerking van het kwaad nog weer gestuit. Maar aan 't eind van die periode treft men algeheele demoralisatie aan, tot in de kerk. Dat was niet iets specifiek Roomsch, maar algemeen. En altoos ziet men het dan eindigen in onnatuurlijke zonden. Toen kwam de Calvinistische Reformatie, doch daarna weer verval, en op het eind der 18e eeuw is er een algeheele *décadence*, waaraan de Fransche Revolutie een eind maakt. Doch ook daarin komt weer de boosheid uit van het menschenhart. Toen was het weer de tucht van Napoleon, die eenige verbetering bracht. En thans vragen weer alle ernstige denkers zich af, waar het heen moet. De ergste zonden woelen weer onder de volken. In Parijs kan men dames in café's zien zitten, waar geen heeren in worden toegelaten, maar waar alleen oude rijke dames hun onnatuurlijke zonden botvieren als gemeene zwijnenwezens. Feitelijk ziet men daar weer de toestanden van het oude Rome terug. Met de Armenische gruwelen in de negentiende eeuw herhaalt zich weer de guillotine der Fransche Revolutie en de bloedbruiloft van den Bartholomeüsnacht. Er is wel verfijning, en die geeft God, maar het menschelijk hart blijft volkomen hetzelfde.

Nog een laatste punt. De *gratia communis* werkt slechts zoolang deze bedeeling duurt. Ze is temporeel, in tegenstelling met de *gratia specialis*, waarbij een *perseverantia sanctorum* beleden wordt. Maar hier is de eindpaal in deze wereld gesteld. De *gratia communis* heeft geen causale kracht voor de eenwigheid. Bij de catastrophie van Christus' wederkomst gaan alle musea, alle schatten van kunst en rijkdom weg. Ook de Bijbel, die geproduceerd is uit de bron der *gratia specialis*, maar wat taal en stijl betreft uit de gemeene *gratia* voortkomt, valt dan weg. Dan zullen we onmiddellijk het eeuwige licht zelf opvangen. Ook alle theologische studie houdt dan op. Dat alles heeft een zeer



### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

temporeel karakter. Wel lezen we in Openbaring 21 : 24 en 26, dat de koningen der aarde de heerlijkheid en eere der volken in het nieuwe Jeruzalem zullen inbrengen, maar dat kan niet beteekenen uitwendige staatsie of vertoon. Want de wereld zal in brand ondergaan. De Schrift wijst er ten slotte uitdrukkelijk op, dat de eindontwikkeling der gemeene gratie zal realiseeren, wat Ezechiël in hfdst. 28 : 2 van Tyrus zegt: „Omdat uw hart zich verheft en zegt: Ik ben God, ik zit in Godes stoel, in het hart der zeeën! daar gij een mensch en geen God zijt, stelt gij nochtans uw hart als Gods hart”. En dezen mensch der zonde, die zich tegenstelt en verheft boven al wat God genaamd of als God geëerd wordt, zal de Heere, volgens 2 Thess. 2 : 8 „verdoen door den Geest Zijnsmonds en te niet maken door de verschijning Zijner toekomst”. En Daniel en Johannes zeggen ons, hoe al die verrijking ten slotte leidt tot het optreden van den Antichrist. Dat zal geen schurk zijn in de 4<sup>de</sup> macht, maar misschien een ijslijk respectabel heer, die veel piano speelt en summa cum laude is gepromoveerd. Met al die gaven en krachten gewapend, zal hij zich dan opmaken om zich tegen God te stellen. De openbaring van Satan, dien Luther terecht den broeder van Christus noemde. 't Is een machtig heerlijke engel geweest. Maar corruptio optimi pessima.

Tegenover deze drie notae characteristicae van de gratia communis, staat nu het drievoudig karakter van het Genadeverbond.

Vooreerst wat de iustitia betreft. Bij het groote publiek wordt altoos streng gevraagd naar wat recht is. Maar dat God ook rechten heeft, daaraan denkt men niet. Toch is er bij het recht in tweeerlei opzicht van God sprake. Ten eerste bij de iustitia civilis. Daar is het de vraag, of de overheid bij het vaststellen van het recht zich uitsluitend te regelen heeft naar den volkswensch, of wel naar Gods ordinantiën. Het antwoord moet in laatstgemelden zin worden gegeven. Daarop rust dan ook de uitdrukking tot de rechters: „Gij zijt goden”. Maar een gansch andere quaestie is het, of God Zelf rechten op den mensch laat gelden. En daarover is nu sprake. Daarvan weet echter het groote publiek niets. Meer nog: zelfs vele Christenen zijn daar blind voor. De supra-naturalistische en ethische Christenen leven daar niet in, maar vragen alleen: hoe word ik heilig? De zonde is voor hen een ziekte, een krankheid, een kwaad, een epidemie, waaraan ze moeten ontkomen. Dus 't gaat bij hen niet enkel om de eeuwige zaligheid. Dat is het geval bij de Roomschen. En daarom beschamen die ons zoo vaak. Als ze die zaligheid maar verdienen, zijn ze voor alles te vinden. Bij 't Christelijk onderwijs moeten wij onze onderwijzers betalen, maar de Roomschen kunnen te kust en te keur onbezoldigde onderwijzers en onderwijzeressen krijgen. Wie als predikant op een

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dorp bij een epidemie geen enkel lid der gemeente vindt, die helpen wil, krijgt als hij bij den pastoor aanklopt dadelijk iemand. Dat doet de Roomsche met het oog op zijn zaligheid. In die andere kringen echter is men uit op heiligheid. Men wil zich zelf veredelen. En een ethisch hoogleeraar, b.v. Gunning, zal nog wel eens over de rechtvaardigmaking handelen, maar in de praktijk is dat leerstuk volkomen weg uit het besef.

Toch is het juist die quaestie van de rechtvaardigmaking, die in het Genadeverbond wordt gesteld. God eischt voldoening aan Zijn recht. Daar gaat het om. De hoofdpassage hiervoor is Romeinen 3. Waar Paulus schrijft aan de kerk van Rome, dus woonachtig in de hoofdstad van dien staat, waarin het recht tot zijn hoogste ontwikkeling was gekomen, lag het in den aard der zaak, dat God de Heere hem geïnspireerd heeft om juist dit punt eens beslist uiteen te zetten. En zoo vraagt hij dan in hfdst. 1 of de Heidenen, in hfdst. 2 of de Joden aan het recht Gods voldaan hebben. Maar ten opzichte van beide komt hij tot de conclusie, dat het recht Gods niet is hersteld geworden. En na dit nu omstandig te hebben uiteengezet, besluit hij daaruit dat de geheele wereld voor God verdoemelijk is.

Hfdst. 3 : 19 vv.: *οἴδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ κελεῖ ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ, καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ. διότι ἐξ ἔργων νόμον οὐ δικαιοῦσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ γὰρ νόμον ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Ἐννὶ δὲ χωρὶς νόμον δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶ διαστολή· πάντες γὰρ ἡμαρτον, καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν προσέθετο ὁ Θεὸς ἰλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πέρασιν τῶν προηγουμένων ἁμαρτημάτων, ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ, πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.* We vinden hier dus duidelijk uitgesproken, dat het Genadeverbond in de eerste plaats bedoelt een betoening van Gods rechtvaardigheid, een theodicee. Dus niet de iustitia civilis, maar de iustitia divina.

Ten tweede. Waar de gratia communis alleen formeel redt, redt de gratia particularis essentieel. 't Verschil dezer onderscheiding is dit: Wij hebben een wezen, en dat wezen heeft relatiën, waarin het tot andere staat. Die verhoudingen maken zijn gezindheden, woorden, daden en levensuitingen uit. Op al die relatiën nu werkt de gratia communis in. Ze buigt de door de zonde kromloopende relatiën voor een groot deel weer recht. Maar het wezen van den mensch blijft verkeerd staan. We zien dat in een Plato, een Cicero. Maar bij het Genadeverbond zijn volstrekt niet altoos die relatiën zoo goed. Met het zaad der wedergeboorte in zich heeft men soms langen tijd toch geen

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verbeterde relatiën. En ook na de bekeering kunnen ze soms nog weer omslaan en voeren tot een zeer diepen val. David en Petrus zijn gekomen tot de ontzettendste overbuiging van de relatiën. Toch waren ze wedergeboren, en bestaat er geen de minste twijfel ten aanzien hunner wezensverandering. Dat essentieele drukt de Schrift uit in Efeze 2 : 10: *αὐτοῦ γὰρ ἔσμεν ποίημα, πισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ Θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Dat *ποίημα* en *πισθέντες* ziet op het wezen. Diezelfde gedachte ligt ook in Rom. 7 : 20: *εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγώ, τούτο ποιῶ, οὐκ ἔτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰζοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* Ook 1 Joh. 3 : 9: *πᾶς ὁ γεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει.* En 5 : 18: *Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει· ἀλλ' ὁ γεννηθείς ἐκ τοῦ Θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἔσται αὐτοῦ.* Het *σπέρμα τοῦ Θεοῦ* is dus het middelpunt van ons leven, waarin geen zonde meer woont. Maar in den omtrek toonen de uitstralingen van het leven nog allerlei excessen. Dat raakt ook de onderscheiding tusschen de volmaaktheid in de trappen en in de deelen. De wedergeboorte regeneereert het wezen van den mensch in al zijn deelen; wel potentieel, maar toch essentieel. De volmaaktheid in de deelen hebben al de wedergeborenen. Niet echter in de graden en trappen. Maar die raken dan ook alleen de ontwikkeling van het potentieele tot het actueele. Eerst na het sterven, in de eeuwigheid, wordt de ontwikkeling in de trappen volkomen.

Onze derde opmerking geldt de tegenstelling tusschen het Genadeverbond en het Noachietisch verbond wat den duur betreft. Het natuurverbond loopt af met deze bedeeing, maar het Genadeverbond bereikt eerst na het laatste oordeel zijn hoogtepunt en daarmee zijn volkomen ontplooiing. Artikel 37 der Nederlandsche Geloofsbelijdenis wijst daarop als het zegt dat „de gedachtenisse dezès Oordeels met recht schrikkelijk en vervaarlijk voor de boezen en goddeloozen is, en zeer wenschelijk en troostelijk voor de vromen en uitverkorenen, dewijl alsdan hunne volle verlossing volbracht zal worden.” In dit: „wenschelijk” ligt juist, dat ze het nog inwachten. Het laatste oordeel dient om den rijkdom van het Genadeverbond ten volle aan het licht te brengen.

Wat nu het karakter van het Genadeverbond betreft, 't is spiritueel, essentieel en eeuwig.

't Is spiritueel. Wel heeft het ook een materieele beteekenis. De Heiland immers stelt alles op de palingenesie niet alleen van de ziel, maar ook van het lichaam en den kosmos. Wat is dan nochtans het verschil tusschen beide verbonden? Dit: de *gratia communis* geeft het psychische en physische als twee coördinaten bij elkander. Het Genadeverbond daarentegen begint alleen het psychische te geven, dat tot veelszins physischen achteruitgang leidt; terwijl het physische pas met den oordeelsdag komt. Geeft God aan een volk

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een rijke mate van *gratia communis*, dan neemt de *iustitia civilis* toe en komt er meer comfort. Nergens vindt men een bijzonder groote mate van het psychische met zeer weinig van het physische, of omgekeerd. Ze loopen coördinaat. Zóó echter is het bij het Genadeverbond niet. Dat begint spiritueel. In den regel geeft het eerst vervolging. Physiek brengt het gewoonlijk in slechter conditie. Het culmineert in den Christus, en Hij zeide: „Zij hebben Mij vervolgd; zij zullen ook u vervolgen.” Hier dus geen coördinatie. Hoe krachtiger de palingenesie doorwerkt, hoe meer lijden. En dat zal niet eindigen en beter worden, maar de vervolging zal toenemen. Al de profeten zijn vervolgd, de apostelen stierven den martelaarsdood, en de vervolging zal zóó sterk worden, dat de geloovigen genoemd worden in Openb. 20 : 4 *οἱ πεπελεκισμένοι*, d. w. z. dezulken, wien het hoofd met een bijl is afgekap. Eerst met den oordeelsdag houdt dat op, en ook dan komt het physische niet als geëördineerd, maar als gesubordineerd aan, als gevolg van het psychische. Dat spiritueele karakter komt nu ook uit in al de groote, essentiele momenten, waardoor het tot stand komt. Het realiseert zich in de palingenesie, en dat is een geestelijk iets; in de inlijving in het *ὄμα τοῦ Χριστοῦ*, die ook weer geestelijk plaats vindt; en ook in de inwoning van den Heiligen Geest, eveneens een geestelijke daad. Dat geldt voorzoover het zich subjectief realiseert. En waar nu het Genadeverbond zich in objectieven zin realiseert, zien we weer hetzelfde. Het *pactum salutis* is ook een geestelijke daad. De incarnatie is niet materieel. Wel Zijn innerlijk bestaan, maar niet Zijn lichaam was volkomen. 't Was ons zondig vleesch. Juist daarom heeft de verheerlijking op Thabor principieele beteekenis. Ze geeft ons de aanwijzing om wel te letten op de onvolkomen lichamelijke verschijning van Christus. Ook het Kruis is materieel de vernedering van den Christus. Geestelijk triomfeert Hij, maar uitwendig geenszins. Dat geschiedt eerst in de opstanding. Vandaar dat in die opstanding dan ook juist onze rechtvaardigmaking ligt. Maar dan komt het materieele er dus ook slechts uit voort.

We hebben dus uit den Vader de palingenesie, door den Zoon de unio mystica, en van den Heiligen Geest de inhabitatio. Dat zijn de subiectieve daden. Objectief is het *pactum pacis* van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

Ten derde is het karakter van al deze daden ook eeuwig, zoowel wat de herkomst (uit het *pactum salutis*), als wat de toekomst betreft (het *regnum gloriae*).

III. Met wie is het Genadeverbond gesloten? Over deze vraag bestaat in allerlei kringen de grootste onzekerheid. Eenzijds wordt gezegd: met de uitverkorenen; anderzijds: met Christus. De strijd hierover is van ouden datum. Reeds in de zestiende en zeventiende eeuw was daarover verschil. Toen heeft

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

men het door een compromis tot oplossing gebracht en gezegd: er is tweërlei Genadeverbond, een eeuwig met Christus en een temporeel met de uitverkorenen. Dat compromis is toen verder vanaf Maastricht nageschreven tot op den strijd met Comrie. Deze heeft toen uitgegeven zijn Examen van Tolerantie, waarin dat compromis werd doorgebroken. Comrie zag in, dat daarmee van de eigenlijke Gereformeerde lijn werd afgeweken. Hij heeft daarover met du Cloux, Brakel en de Moor conflict gehad. Maar ongelukkigerwijze heeft Comrie daarbij een verkeerde lijn getrokken. Hij bedoelde 't goed. Hij zei: het Genadeverbond is met de uitverkorenen gesloten. En om dan toch met Christus uit te komen, leerde hij, dat Deze de eerste uitverkorene was. Al waardeeren we nu ten hoogste al wat Comrie gedaan heeft om het Gereformeerde element er weer bovenop te brengen, toch ging hij hierin verkeerd. Door Christus tot een der uitverkorenen te maken, heeft hij het supralapsarisme van Gomarus en Mac-covius op excedente wijze gedreven, en de Christologie bedorven. Dan toch kan niet de Zoon van God, maar alleen de mensch Christus Jezus zijn uitverkoren. En daarmee is de Christologie opeens absurd nestoriaansch gemaakt: God en een menselijk persoon aan elkaar gehaakt door een demiurg.

Daartegenover nu moet deze belijdenis gesteld, dat het Genadeverbond alleen met Christus gesloten is. Alle andere voorstelling is verkeerd. Het is uitsluitend een eeuwig Genadeverbond; geen tijdelijk. En vraagt men nu: „maar is het dan hetzelfde als het pactum salutis?“ dan luidt het antwoord: Neen; het pactum salutis is gesloten door den Vader en den Heiligen Geest met den Zoon. Maar het foedus gratiae door Vader, Zoon en Heiligen Geest met den Middelaar.

Denken we ons nu eerst den Christus als tweeden Persoon in de Drieëenheid. Dan hebben we niets met Zijn menschwording en middelaarschap van doen. Maar nemen we Hem als Mediator, dan ligt het pactum salutis daar reeds achter. Het pactum salutis is ut Christus esset Mediator et incarnaretur. Het foedus gratiae is cum Christo incarnando et Mediatorem constituto.

Waar blijven bij deze opvatting de uitverkorenen? Hoe kunnen zij pleiten op het Genadeverbond, als het niet ook met hen gesloten is? Aldus: Christus, niet als tweede Persoon, maar als Mediator gedacht, is de *μεγαλή του σώματος*, in Wien alle uitverkorenen besloten zijn. Dus is het verbond ook gesloten met het geheele *σώμα*. Derhalve: niet in de eeuwigheid een verbond met Christus en in den tijd met de uitverkorenen, maar uitsluitend in de eeuwigheid met Christus als het hoofd der uitverkorenen. Verkeerd is het dan ook van uitverkorenen te spreken zonder de unio mystica; zonder te bedenken, dat ons leven met Christus verborgen is in God. Dat leidt tot dorre abstracte willekeur in God en tot hoogmoed bij een mensch. Warmte komt er in dit leerstuk eerst, waar men zich uitverkoren weet in Christus. Met name bij de Hernhutters is

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het verkeerd, dat ze alle heil in Christus zoeken; maar evenzeer doen verkeerd die Gereformeerden, die Christus laten glijpen en alles met God afdoen. Men kan nooit buiten Christus. Ook in de prediking mag Christus nooit op zij gezet.

IV. De perioden in het Genadeverbond zijn van een ander karakter dan in het foedus commune. Ze loopen van Adam tot Abraham, van Abraham tot Sinai, van Sinai tot Christus, van Christus tot den oordeelsdag, en van den oordeelsdag tot in het rijk der heerlijkheid. Op den voorgrond moet hierbij gesteld de identiteit van het heil onder al de verschillende perioden. Hierin ligt de groote tegenstelling tusschen de Gereformeerden en alle anderen, ook Coccejus. Coccejus' fout was niet, dat hij met nadruk wees op het verbond. Daarvoor zijn we hem veel verschuldigd, want de Voetianen lieten dit punt niet altijd genoegzaam tot zijn recht komen. Maar fout ging hij daarin, dat hij in de verschillende perioden geen louter formeele maar essentieele opklimming in de genade zag.

De klem van dit vraagstuk gevoelen we het best, wanneer we vragen hoe het met de geloovigen onder het oude verbond na den dood ging. En dan antwoorden de Gereformeerden: precies als met ons. Coccejus echter zei: neen, de geloovigen onder het oude verbond verkeerden tot aan de opstanding van Christus slechts in een beperkten toestand van zaligheid. Eerst door Christus' opstanding en hemelvaart zouden ze dan tot de zaligheid zijn ingegaan. Hij beriep zich daarvoor op twee uitspraken der Heilige Schrift. Op Rom. 3 : 25: *ὃν προσέθετο ὁ Θεὸς ἰλαστήριον διὰ τῆς πίστειος ἐν τῷ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πέρασιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, ἐν τῇ ἐνοχῇ τοῦ Θεοῦ.* Omdat hier nu niet staat *ἄφεσις* maar *πέρασις* zei Coccejus: dat wil zeggen: hoewel aan de schuld nog niet voldaan was, heeft God ze toch maar over het hoofd gezien. En voorts beriep hij zich op Hebr. 11 : 40: *οὐκ ἐχομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, τοῦ Θεοῦ περὶ ἡμῶν κρείττον τι προβλεψαμένον, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι.* Dus, zei Coccejus, zijn de mannen van het Oude Testament nog in een halven toestand blijven hangen. Ten deele vindt men deze voorstelling ook bij de Ethischen. Volgens hen is Christus in de hel nedergedaald en heeft Hij over de Scheöl getriomfeerd. En hetzelfde leert de Roomsche kerk met haar *limbus patrum*.

Dus bijna bij heel de Christelijke kerk vindt men een miskenning van de identiteit tusschen het oude en het nieuwe verbond. Vandaar ook, dat volgens de ethische en nieuw-methodistische richting het heil pas met Christus gekomen is. Hiermee hangt saam de aparte uitgave van het Nieuwe Testament, en het feit, dat de Christenen in Duitschland meest geen heelen Bijbel meer in huis hebben.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daartegenover nu is de Gereformeerde kerk altoos beslist opgetreden met de leer, dat de geloovigen onder het Oude Verbond een identiek heil als wij hadden. En waarom is dat door de Gereformeerde kerk zoo met hand en tand verdedigd? Om de onveranderlijkheid van God en van Gods bestaan gaaf te houden. De Gereformeerde komt altoos voor de eere Gods op. God moet God gelaten. De onveranderlijkheid Gods staat hier op het spel.

Voorts, wanneer men dat identiek karakter gaat loochenen, gaat men de eeuwige zaligheid afhankelijk stellen van uitwendige vormen en van de menselijke bediening van het heil. Juist in de zaken der zaligheid moeten we los zijn van alle menschen en alleen met God te doen hebben. Maar dat standpunt wordt verlaten, als de qualiteit van het heil toen anders wordt genoemd dan nu. Wel is er verschil van perioden, zeer zeker; maar dat hangt aan de menschen en hun vatbaarheid. Wordt dus daarvan het heil afhankelijk gesteld, dan wordt het afhankelijk gesteld van den mensch. Rome heeft dat tot het uiterste gedreven en voor haar is er ten slotte geen heil meer nisi interpositis mediis ecclesiae. Adam en Seth hadden geen mis, en dus stonden ze ook buiten het heil. De Reformatoren hebben dien Roomschen zuurdeesem met alle macht uitgezuiverd. Voor den Gereformeerde is religio onze onmiddellijke band met God. En daarom moet ook het heil niet afhankelijk gesteld worden van eenigen vorm of bedeeing of bewustheid, maar enkel van de daad Gods, die te allen tijde één en dezelfde blijft.

Eer we nu een overzicht geven van de verschillende perioden, waarin de bedeeing van het Genadeverbond heeft plaats gehad, letten we nog op twee oorzaken, die er aan ten grondslag liggen.

God is, de mensch *wordt*. Dat is ook de beteekenis van het „Ik zal zijn Die Ik zijn zal.” Ook Jezus zegt niet *γέγονα* maar *εἰμί*. In 't menscheijk leven echter is het zijn steeds in het worden. Er is steeds overgang van toestand. Wanneer dus de naam, de openbaring Gods in het menscheijk leven zal indringen, dan moet deze zich voegen naar den wordenden mensch en gescheiden in menscheijken vorm. Nu nog is het onder ons menschen zoo, dat we er op toezien om op een zondagsschool te spreken naar den aard van het kind. Zoo nu heeft ook God rekening gehouden met de langzame ontwikkeling van het menscheijk bewustzijn. Dat staat tegenwoordig oneindig hooger dan in de Middeneeuwen en in de Middeneeuwen weer hooger dan in de derde en vierde eeuw. Om deze reden nu geschiedt de openbaring van het Genadeverbond in een vorm, die adaequaat is aan den trap van ontwikkeling, waarop het bewustzijn staat. Intusschen is het dan niet een andere, maar dezelfde zaak, die geopenbaard wordt. Het is éénzelfde lichtstraal, maar die, naar de zwakte van het oog, eerst door een groen glas, dan door een blauw, een geel

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en een rood den mensch toestraalt. Er heeft geen accommodatie plaats, maar adaptatie. 't Komt op de generale gedachte aan. De hoofdzak van deze opmerking is dus om te doen verstaan, hoe er bij de identiteit van het heil zoo uiteenlopende openbaring kan zijn.

Doch daar komt nog iets bij. In God is niet alleen *zijn*, maar ook de identiteit van *zijn* en *bewustzijn*. God is actus purissimus. Hij is simplex. De heiligheid Gods is de heilige God. Wij daarentegen hebben voor het *zijn* een heel ander orgaan dan voor het *bewustzijn*. Daaruit vloeit voort, dat er wel bij ons maar niet bij God verschil bestaat tusschen idealiteit en realiteit. Ik kan een idee hebben, dat ik moet gaan trouwen, en toch nog ver van de veertien bruidsdagen af zijn. Als God Zijn heil in deze wereld indraagt, is idealiteit en realiteit, bewustzijn en zijn, één. Maar bij ons moet eerst de idee van een middelaar worden ingedragen, en dan kan daarna pas de realiteit volgen. Eerst de belofte en dan de vervulling. Zoo gaat het met al de ideeën Gods. Ze moeten in het menselijk leven gerealiseerd worden. De mensch in het paradijs heeft zijn verzoening door den Middelaar, maar in de idee.

Nu heeft de realiteit maar één moment, en daarna gaat het weer in de idealiteit en het geheugen. Christus heeft maar een poos lang aan het kruis gehangen. Vóór dien tijd hebben de geloovigen uit de verwachting geleefd, daarna uit de hoop. Eigenlijk hebben maar twee menschen uit het zien van het heil geleefd, n.l. Johannes en Maria. En nu hebben wij wel platen, maar die gaf ook de profetie. Christus moet ons Zijn kruis indachtig maken. Dan alleen leeft het waarlijk in onze voorstelling.

Vatten we dus deze twee oorzaken voor de indeeling van het Genadeverbond in perioden, dan krijgen we nu de volgende :

Eerste periode. Van Adam, waarin het heil getoond wordt zonder eenige verklaring. Er is niets dan profetische aanduiding van de dingen, die komen zullen: Genesis 3 : 15. Toch worden Abel, Seth, Henoch en Noach ons genoemd als geloovigen. Maar de relatie van het Genadeverbond droeg toen nog een geheel persoonlijk karakter.

De tweede periode komt met de openbaring van het verbond aan Abraham voor het bewustzijn, en nu ook in den patriarchalen vorm als zoodanig ingesteld met het: u en uwen zade.

Ten derde gaat het bij Mozes uit den patriarchalen in den nationalen vorm over en komt de verbondsvorm uit de idee in de halve realiteit (d. i. in het symbool). Als Maria Christus aan het kruis ziet hangen, dan is dat volle realiteit. Maar een plaat is halve realiteit. Die is mogelijk ook vóór het feit, in symbolen, door offers. Vroeger waren er ook offers, maar nu wordt de verbondsvorm bepaaldelijk aan de offers gebonden.



### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ten vierde verschijnt de volle realiteit in Christus, en nu niet meer in den nationalen vorm maar met de kerk als een eigen organisatie. Vroeger school de kerk in het domestieke, patriarchale en nationale leven; maar nu treedt ze zelfstandig in een eigen orgaan op.

V. Nu hebben we nog alleen even stil te staan bij Israel, omdat daaromtrent in den regel misvatting heerscht. De vorm, waarin het heil bij Israel optrad, is de nationale geweest. God roept een heel volk. Doch nu dient op twee dingen gelet. Allereerst op de symbolische realiteit daarbij, een onderscheiding, die men niet genoeg kan indenken en inpreken. Telkens toch stuit men in de Heilige Schrift op het begrip צְדִיקָה. Is dat nu rechtvaardig voor God? Als men al die uitwendige dingen, stelen, achterklappen enz. niet doet, is men dan zalig? Zoo ja, dan krijgen we de Roomsche theorie van genade door het doen van goede werken. En toch wijst de Schrift aan den anderen kant weer even ernstig op de noodzakelijkheid van een volstrekt rechtvaardig zijn voor God. De oplossing ligt hierin, dat Israel tweëerlei roeping had, n.l. eenerzijds drager te zijn van de particuliere genade in de idee en anderzijds drager van de particuliere genade in de halve realiteit. Israel stelt symbolisch 't volk der uitverkorenen voor, Kanaän den hemel, de Jordaan den overgang uit den tijd in de eeuwigheid. Dientengevolge vinden we er de voorstelling alsof lang te blijven leven een voorrecht is. Dat alles nu is dadelijk te vatten, zoo men maar inziet, dat het volk van Israel symbolisch het volk van God voorstelt. 't Was maar een halve realiteit. Kanaän was de hemel niet, maar stelde dien slechts voor. Sion was de troon van God niet, maar slechts een afschaduwing ervan. In de halve realiteit school een symbool van het eeuwige en heerlijke. De levietische reinheid is halve realiteit en stelt de heiligheid in den hemel voor. Die halve realiteit moest ook in het civiele leven uitkomen, en dit droeg daarom een hooger potenz dan bij andere volken. De particuliere genade werkte daar het sterkst op de gemeene gratie in. En iemand, die nu in zijn persoonlijk leven aan die hoogere levensopvatting beantwoordde, heette צְדִיקָה. Dat wil niet zeggen, dat zoo iemand nu zeker was van zijn eeuwige zaligheid, maar dat die man voor de iustitia civilis in Israel vrij uitging. De rechtvaardigheid voor God kon Israel alleen vinden door de particuliere genade. Daarom treden naast die halve realiteit de symbolen op in schuld- en zond-offer. Die moesten niet enkel gebracht worden na een bepaalde overtreding van de iustitia civilis, maar ook 1°. wanneer men niet wist te hebben gezondigd, 2°. voor het geheele volk en 3°. op den grooten verzoendag. 't Was dus een opwekken van het schuldbesef in den diepsten zin van het woord, om de verzoening te grijpen in het bloed van Christus. Aan de eene zijde stond dus

### College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de *iustitia civilis*, en voor die kon men rechtvaardig zijn. Maar daarnaast was de stand der ziel voor God, en dan gold het woord: Er is niemand, die goed doet. Allen hebben gezondigd en derven de heerlijkheid Gods.

Dit in het oog houdende zal men twee dingen begrijpen. Vooreerst het Farizeïsme. Die Farizeeën waren geen slechte menschen. Integendeel, heele notabele lui, waarvoor men zijn hoed zou afnemen. Maar ook zal men nu vatten, waarom Jezus er zoo diep tegen getoorned heeft. De rechtvaardigheid voor de in hoogere potenz ontwikkelde *iustitia civilis* zagen ze aan voor gerechtigheid voor God. Ze zagen geen onderscheid tusschen de half-symbolische realiteit en het terrein van de volkomen verzoening door Christus. Die twee niet uiteen houdende, dachten ze, door nu eens in heel hooge mate den exponent der *iustitia civilis* te verhoogen, wel zalig te kunnen worden. Dat is de positie der Farizeeën. Ze zoeken de zaligheid niet in den weg van genade, maar in dien van de verdienste. Door dat te doen moesten ze dus ook wel de komst van den Messias voor overbodig verklaren, en toen Hij toch kwam, Hem ten leste uitwerpen. Het: „Gij vertient dille en komijn,” ziet juist op dat streven naar een hooger exponent van *iustitia civilis*. Hem was het niet genoeg, dat men van zijn most de tienden gaf, 't moest ook geschieden van de dille en den komijn. Daarin nu lag de loochening van heel Gods genadewerk. Daarom komt Jezus op tegen de farizeeuwsche interpretatie der Mozaische wet. Door die interpretatie van de wet toe te spitsen, zondigden ze diep.

Daarbij komt nu de quaestie van het Werkverbond, de vraag, hoe Sinai als historisch verschijnsel te verklaren is. En bij die wetgeving op Sinai denke men dan niet alleen aan de tien geboden, ook niet enkel aan de tien geboden plus de burgerlijke wetgeving, noch ook enkel aan de tien geboden plus de burgerlijke plus de ceremonieele wetgeving, maar aan dat heele Israelitische leven, gelijk dat uit den dekalooog als centrum uitstraalt. Wat is nu die wet? Ze heeft een dubbele bedoeling, ten eerste voor het dramatisch-symbolische leven, en ten tweede voor het leven der uitverkorenen. In het paradijs wordt het beginsel van orde en regel den mensch ingeschapen. Door de zonde gaat het te loor, wordt het althans vervalscht en verduisterd. Nu komt hetzelfde beginsel op Sinai uitwendig voor hem te staan met Goddelijke autoriteit. God is *zaróv*, het ordenend en regelend beginsel. Waar dus de volle gemeenschap met God in het hart gevonden wordt, daar is die ook genoegzaam en een wet onnoodig. Maar als nu de wet uitwendig voor den zondaar treedt, dan is het niet genoeg, als er gezegd wordt: „Heb God lief”, maar dan moet er ook een uitwendige uitwerking zijn. Zooals een boom wortel, stam en takken heeft, zoo zijn de tien geboden tien stammen, die saam de kroon vormen. Maar die tien geboden worden verder weer toegepast in de burgerlijke wetten, gegeven

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

om Israel tot het hoogere standpunt van de iustitia civilis op te heffen. Maar ook de offers etc. behooren er bij. En daaruit blijkt juist dat in Sinai's wetgeving niet het Werkverbond lag. Bij een Werkverbond toch is van offers geen sprake. Daar heet het: *ita fac*, en: *fac ut vivas*. Op Sinai nu is wel gegeven het: *fac*, maar niet het: *ut vivas*. Integendeel, in plaats daarvan luidt het: *scio quod non facies*. En voor dat geval wordt de offerdienst gegeven. Sinai's wetgeving behoort dus tot het Genadeverbond. Alleen, bij die bedeeing van het Genadeverbond komt nu dit bij, dat aan Israel een uitwendige regel des levens wordt voorgeschreven met de dubbele bedoeling: 1<sup>o</sup>. voor zijn symbolisch-dramatische beteekenis, en dan waren het de uitwendige offers, die het burgerlijk deficit compliceerden. Een jood, die a + b vervulde, was uitwendig rechtvaardig. Maar 2<sup>o</sup>. had het ook beteekenis voor het persoonlijk leven der uitverkoren Israelieten, *a*. om de iustitia civilis in gratia communis voor ze te verhoogden, en *b*. om te zijn een *παιδαγωγός εις Χριστόν*. Dat leert Paulus ons in Gal. 3 : 19—24 en Hebr. 6, 7 en 8.

Gal. 3 : 19: *Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προστεθέν, ἄχρισ οὐ ἔλθη τὸ πνεῦμα ὃ ἐπιγγέλλεται, διαταγείς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτων*. Die uitwendige wetgeving was er dus aan toegevoegd om der overtredingen wille. Doch slechts om zoolang te duren, dat ze haar taak volbracht had. En de terminus ad quem wordt dan genoemd na *ἄχρισ*. En nu verder (vs. 20, 21): *ὁ δὲ μεσίτης ἐπὶ οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἰς ἑστίν. Ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ; μὴ γένοιτο, εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὅπως ἔν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη*. Hier is de vraag: was het een werkverbond? Antwoord: neen, want dan zou Israel de rechtvaardigheid ook werkelijk verkregen hebben. Maar blijkens vers 22 was dat niet het geval. *ἀλλὰ συνέλπισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ἐπὶ ἀμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν*. Paulus wil zeggen: lees „*ἡ γραφὴ*” maar, d. i. het Oude Testament, en dan blijkt het overal. En waarom was dat nu? Opdat duidelijk zou zijn ook voor de uitverkorenen in het oude verbond, dat hun zaligheid enkel aan Messias hing, vs. 24: *Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν, ἐπὶ νόμον ἐφρονοῦμεθα συγκεκλισμένοι εἰς τὴν μέλλονσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιοσώμεν*.

De hoofdstukken uit den Hebrëerbriëf mogen als bekend verondersteld worden. Ze wijzen op het symbolisch-dramatische in het Aaronietische, en het wezenlijke in het Melchizedeksche priesterschap. Het priesterschap van Aaron valt weg, maar de realiteit, waarvan Melchizedek de representant is, keert terug. En het besluit van dat betoog is: *τὸ δὲ παλαιώμενον καὶ γηράσκον, ἐγγὺς ἐφρατισμοῦ*. Nu de persoon er is gaat de schaduw weg.

VI. Was dan het Werkverbond in het Genadeverbond te niet gedaan?

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bij die vraag moet men onderscheiden tusschen twee dingen. Het *fac* blijft in het Genadeverbond onveranderlijk. Christus is niet gekomen om de wet te ontbinden, maar om die te vervullen. Voor iedereen blijft het *fac* de ordinantie Gods. In dat eerste stuk is dus zelfs geen verandering hoegenaamd. Maar het tweede stuk, het *fac ut vivas*, houdt ook in: si non facis, patere. Doet ge 't niet, dan zult ge sterven. Het werkt als ge 't doet, maar ook als ge 't niet doet. Christus brengt de genade te weeg daardoor dat Hij facit et patitur. Er was bij Hem oboedientia activa et passiva. Dus Hij voldeed aan het *fac ut vivas*. De regel van het Werkverbond beheerscht juist heel het middelaarswerk van Christus. Door te lijden betaalde Hij het deficit en door Zijn wetsvolbrenging leverde Hij de voldoening aan de wet. Op die leer van de dadelijke gehoorzaamheid dient dan ook sterke nadruk te worden gelegd. Wie methodistisch het Werkverbond te niet doet, stelt in God veranderlijkheid en doet daarmee aan den eerbied voor het Goddelijke Wezen te kort. En omdat de Gereformeerden God God wilden laten, daarom hebben ze deze belijdenis zoo krachtig gehandhaafd.

In alles is dus naar den eisch van het Werkverbond gehandeld. De eenige verandering, die er kwam, was niet in het Hoofd, maar in degenen, die onder dat Hoofd Christus verzameld worden. Zij volbrengen niet zelve die wet, en ondergaan niet zelve het lijden, maar in de organische gemeenschap met het Hoofd hebben zij deel aan al wat Hij gedaan heeft. Het Hoofd doet alles. De leden niets. Zij ontvangen alles uit loutere genade. En vraagt men nog, of dat dan toch niet met den eigen vorm van het Werkverbond in strijd is, dan luidt het antwoord: Neen, dat is juist de vorm der verbondsgedachte. Bij Adam ging het precies zoo. Daar hadden allen deel aan zijn schuld. Hier hebben allen deel aan Christus' verdienste.

Is er dan voor de geloovigen geen ordenend en regelend principe meer? Het antwoord is: Zij hebben niets meer met de wet van doen. Dit zeggen bevreemdt misschien, en toch het is zoo: niets, niets meer. Het *fac ut vivas* bestaat voor ons niet meer. Waarom die wet dan toch nog gepredikt wordt? Dat geschiedt als een genade. De geloovige staat voor een labyrinth en weet niet, hoe hij door dat doolhof van het leven heen moet komen. Maar nu komt er een gids, die er hem door wil helpen. En dol blij loopt hij nu als een lammetje achter hem aan. Zoo is het in het Genadeverbond. De schuld is ons kwijtgescholden door de voldoening van Christus. Maar nu moeten we toch het leven door. Wie wijst ons nu den weg? God geeft Zijn wet, opdat we die als gids zouden kunnen volgen. Wie dat nu laten wil, die late het. Maar een wezenlijk bekeerde wil o zoo graag vooruit. En als God dan tot hem zegt: „wil Ik je wijzen, hoe je gaan moet,“ dan zegt hij: „asjeblicht Heere God.“

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dat is de *usus legis* voor een Christen. Wie het anders voorstelt, gaat altijd weer den Roomschen weg op. Die moed moet er wezen om het zoo kras mogelijk uit te spreken: we hebben niets hoegenaamd meer met de wet te maken; haar onderhouding brengt ons geen sikkepitje zaligheid aan. Paulus durfde het ook zoo beslist zeggen. Wie 't niet doet, randt den rijkdom aan, door God ons geschonken. Het werk Gods is een allervolmaakst werk. Aan de genade en het leven doen wij niets toe. Ze is voor een kind in de wieg even afgedaan werk als voor den man op leeftijd. Maar *omdat* het verbond *Genade*-verbond is, komt God in Zijn genade ons de wet als een gids aanbieden. Een gids nu betaalt men, en zoo moeten ook wij voor dezen gids betalen de varren onzer lippen.

VII. Het Genadeverbond is, naar we zagen, in beginsel spiritueel. Toch dient hierbij gewaakt tegen de misvatting van het spiritualistisch dualisme, waarvan Rome het schadelijke te boven is gekomen door het kloosterleven. Rome laat alle excessen toe, maar het contrabalanceert ze steeds, door ze op een apart terrein onschadelijk te maken. Zoo laat ze het kloosterleven zich zoo dualistisch mogelijk ontwikkelen, maar in een apart huisje. Op Protestantsch terrein waren geen kloosterorden, kende men geen afzondering, en daar moest het dualisme dus of heerschen of onderliggen. Oorspronkelijk nu heeft de Reformatie dat dualisme overwonnen. Het zocht een eigen uitweg buiten de kerk in groepjes van menschen, die geen kerk maar een sociëteit wilden wezen. Dat waren de oorspronkelijke Doopsgezinden. Ze wilden geen leeraars en geen kerk. Ook de Doopersche mijding en het niet erkennen van de overheid hing hiermee saam. Luther en Calvijn wilden daar niet van weten. En als de kerken goed waren gebleven, zou dat kwaad ook niet zijn binnengeslopen. Maar de Baptisten hebben gebruik gemaakt van de gelegenheid om hun denkbeelden ingang te verschaffen. Hier merkt men daar niet veel van, maar in Amerika vormen ze een der grootste kerkgenootschappen. Ze zijn zeer machtig door hun geld. Vooral veel bierbrouwers zijn er onder hen. Ook in Engeland is het getal der Baptisten groot en door hun invloed is het Methodisme daar zoo sterk geworden. Zoo zijn hun denkbeelden van lieverlee ook tot onze kerken doorgedrongen, als blijkt uit de z.g. „precisiteyt” op het stuk van den Sabbath, de kleeding, enz. Het woekert voort op de gezelschappen. Maar het is door de Schrift geoordeeld. Het eerste bewijs daarvoor is wel de instelling der sacramenten. Een sacrament toch is iets uitwendigs. Professor Doedes, die ook heelemaal op die Doopersche lijn stond, kwam dan ook ten slotte zóóver, dat hij beweerde, dat er eigenlijk geen doop meer moest zijn. Het spiritualisme schaft de sacramenten af. Die juist duiden aan, dat het Genade-

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verbond ook wel degelijk een roeping heeft voor het materieele leven. Jezus zelf wees heen naar den tijd, dat Hij met Zijn discipelen wederom wijn zou drinken in het koninkrijk Zijns Vaders. Over den band tusschen de sacramenten en het materieele leven kunnen we nu niet verder uitweiden. Slechts worde gewezen op het herscheppende begin en de daarna volgende sterking van het genadeleven, gelijk een kind eerst geboren wordt om daarna als volwassene te leven. Daarnaar is ook de indeeling der sacramenten. Besnijdenis en doop maar eenmaal, pascha en avondmaal gedurig weer. En zoo wijst het Genadeverbond door het sacrament heen naar die toekomst, waarin de palingenesis ook van het lichaam en den kosmos, die ons door de profeten en apostelen is voorgespiegeld, gerealiseerd zal worden.

VIII. Wat het synergisme betreft, daarover liggen we in geschil vooral met de Lutherschen, die zeggen: De zondaar is een stok en blok. Er is geen medewerking van den mensch. God alleen werkt. Daartegenover leeren de Gereformeerden met Paulus (1 Cor. 3 : 9), dat de mensch een *συνεργὸς τοῦ θεοῦ* is. Deze belijdenis echter is in het z.g. synergisme door Methodisten, Ethischen, enz. vervalscht, toen ze haar ook gingen toepassen op de wedergeboorte. De leer van een gratia praeparans, die geschikt zou maken tot wedergeboorte, neemt den troost van het Evangelie weg. Zóó diep kan een zondaar niet vallen, of hij blijft altoos nog vatbaar voor wedergeboorte. Daarom moet er steeds met klem op gewezen, dat de Heere Christus nooit rechtvaardigen, maar zondaars, hoeren en tollenaars tot bekeering heeft geroepen. Is dat echter zoo, dan moet ook met beslistheid worden volgehouden, dat de wedergeboorte een werk is, waarbij van 's menschen zij alles passief, en alleen van Gods zij alles actief toegaat. Maar ook moet het geleerd om te ontkomen aan de Roomsche dwaling, volgens welke de mensch niet geheel dood en in den grond van zijn hart een vriend van Satan is. Daaruit volgt evenwel niet, dat de mensch passief blijft ook na de wedergeboorte. Dat zou een loochenen zijn van de efficaciteit der wedergeboorte. De wedergeboorte is juist het aanbrenge van leven, van levensactie. Zoo wordt de mensch *συνεργὸς τοῦ θεοῦ*. *Hij* gelooft, *hij* bekeert zich, *hij* doet goede werken. Maar dat zijn gaven, die God hem verleent. Doch dan is ook de leer van een stok en blok foutief. Wanneer ik iemand den kop afsla, dan wordt hij een stok en een blok. Maar bij den zondaar is de natuur wel verdorven, maar zijn wezen, zijn organen zijn gebleven. Daarom leggen de Gereformeerden ook zoo grooten nadruk op de *κλήσις*. Dat beteekent juist dat de mensch *geen* stok en blok is. Ze onderstelt een oor.

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

IX. Het Genadeverbond kent maar één roeping, n.l. die van trouw. In de Gereformeerde dogmatiek echter is die trouw te weinig tot ontwikkeling gebracht. Men heeft zich te uitsluitend bezig gehouden met het geloof. Dat men niettemin toch wel voelde, dat deze twee begrippen samenhangen, blijkt uit het huwelijksformulier, waarin van „trouw en geloof houden” sprake is. Ook de Schrift spreekt van trouwelijk (2 Kon. 12 : 15) en trouwelooslijk (Ex. 21 : 8) handelen; באמנה en בכבוד. Nu is בגר bedekken. Iemand, die trouwelooslijk handelt, is dus iemand, die niet rond, niet open handelt. Daartegenover staat het begrip van אמן vast, waar zijn. In Tit. 2 : 10 vinden we de woorden πιστιν πασαν ενδοκουνμενους ἀγαθήν: alle goede trouw bewijzende.

Waarom heeft de Staten-Overzetting πιστις de eene maal door *geloof* en de andere maal door *trouw* vertaald? Doordat de Septuagint die begrippen goed onderscheiden had. Zoo kwam het in de Vulgata, en zoo eindelijk ook in onze vertaling. Het moest ook wel, want reeds 't gezond verstand gaf deze vertaling aan. Geloof en trouw zijn de twee zijden van de ééne medaille. Nu spreken wij bij het verbond niet van geloof, maar van trouw. En de idee van het Genadeverbond is zoo zeer op den achtergrond gekomen, doordat men enkel bij God en niet ook bij ons sprak van trouw, maar in plaats daarvan van geloof. Toch, trouw is *de* conditie van het Genadeverbond. Het verplicht tot trouw (Ps. 89 : 50; Klaagl. 3 : 23; Spr. 13 : 17; Openb. 3 : 14).

X. Nog één punt dient kortelijk te worden besproken, n.l. de quaestie van een in- en uitwendig Genadeverbond. In den eersten tijd der Reformatie werd er nooit anders dan alleen van een inwendig Genadeverbond gesproken. Bewijs daarvoor is geleverd in de dissertatie van den overleden Kramer. In het begin der zeventiende eeuw echter, zoo toont hij daar aan, kwam de idee op van een uitwendig Genadeverbond der gedoopten, en een inwendig der uitverkorenen. De Catechismus maakt die onderscheiding niet en kent slechts geloovigen of hypocrieten in de kerk. Aan dat uitwendig Genadeverbond kwam de behoefte dan ook eerst, toen, na den strijd tegen Spanje, allen tot de Gereformeerde kerk overgingen, die Staatskerk was geworden en zonder het lidmaatschap waarvan men van alle postjes was uitgesloten. Uit liefde voor zijn kind, dat toch een goede positie in de maatschappij zou moeten bekleeden, ging men tot de Gereformeerde kerk over. Zoo kreeg de kerk opeens een enorme uitbreiding. Hier in Amsterdam kreeg ze 100.000 leden, waar ze eerst nog geen 5.000 telde. Maar toen zat men met zijn Genadeverbond. En om het toen toch te redden, is men gaan onderscheiden tusschen een uit- en een inwendig verbond. Dat standpunt echter mag niet worden geaccepteerd. Ter wille van de Volkskerk mag het Genadeverbond niet worden vervalscht. Het moet

**College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).**

genomen in zijn vollen ernst. In de kerk te zijn wil zeggen: staan op het terrein van het Genadeverbond. Behoort ge tot dat Genadeverbond niet en zijt ge toch in de kerkelijke gemeenschap, dan bezondigt ge u. Doch nu lette men er op: tot dat Genadeverbond behooren alle uitverkorenen. Ook de nog niet bekeerde wedergeborene. God kan den mensch van zijn geboorte af aan of pas met zijn bekeering in aanraking brengen met het Genadeverbond. Het eerste is regel, wanneer de *ontstane* kerk nu voorts *bestaat*. De kerk van Christus komt eerst op, en daarvoor dient de zending. Maar eenmaal gevestigd *bestaat* ze. En nu moet natuurlijk als regel gesteld wat voor het *bestaan* geldt. Die regel is, dat men in het Genadeverbond geboren wordt, en daarop rust de Kinderdoop. Maar er zijn er ook, die in de kerk geboren werden en er toch niet toe behooren. Voor hen geldt dan, dat het Sodom en Gomorra verdragelijker zal zijn dan hun. Hun verantwoordelijkheid toch is veel hooger, aangezien het een hardere verharding des harten eischt om het onder de middelen der genade tegen God te blijven uithouden. Christus is gezet ten val of ter opstanding. Onverschillig tegenover Hem blijft men nooit.

---







L O C U S

DE

S A L U T E.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

---

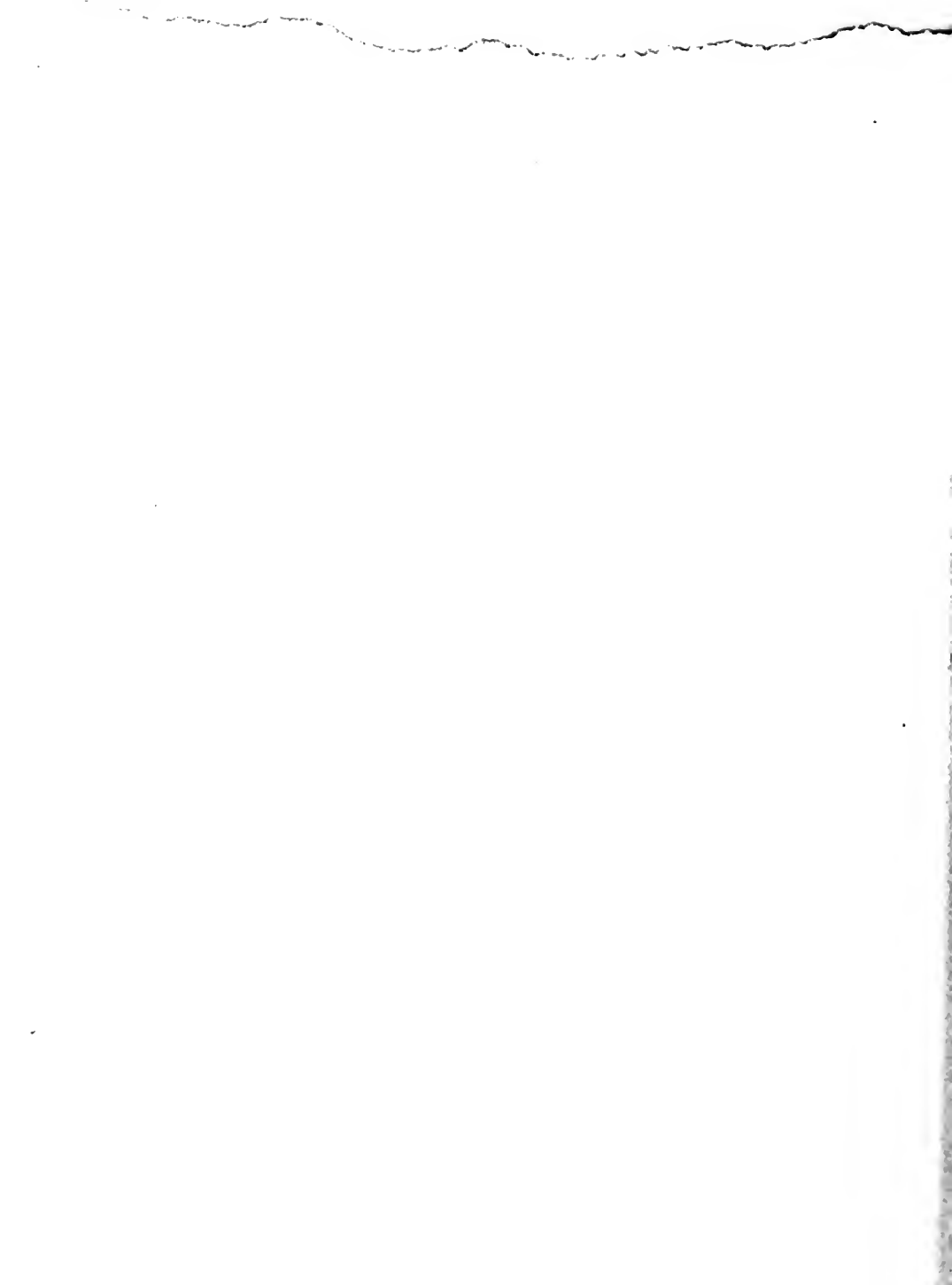
NIET IN DEN HANDEL.

195

---

*Exemplaar N<sup>o</sup>. 195 afgegeven aan den Heer*

*Prof B B Warfield*



L O C U S

DE

S A L U T E.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

---

NIET IN DEN HANDEL.

---

*Exemplaar No.*

*afgegeven aan den Heer*



Voordat Professor Kuyper tot de behandeling van dezen Locus overgaat, wil hij spreken over

## RITSCHL EN DE RITSCHLIAANSCH THEOLOGIE.

De school van Ritschl is pas opgekomen. Eerst sinds de laatste zes jaren kreeg hij die beteekenis, die hij nu heeft. Thans is zijn school *de* school van Duitschland. De geheele Theologische strijd in Duitschland concentreert zich om Ritschl en zijn tegenstanders, waaronder Confessioneel-Lutherschen, Modernen en Ethische Theologen. 't Is dus een strijd van één tegen allen en allen tegen één. Bijna de geheele litteratuur van het theologisch Duitschland — nog onafgezien van de expres polemische werken voor en tegen hem — handelt over Ritschl's theorie. —

Albrecht Ritschl, eerst hoogleeraar te Bonn, staat nu te Göttingen. Zijn voornaamste werk, waarmee hij positie nam is: „Lehre von der Rechtfertigung en der Versöhnung”, 2 deelen 1882, 1883 — nu reeds opnieuw uitgegeven. Zijn historisch werk is: „Die Geschichte des Pietismus,” 3 deelen; deel I in 1880 over de Reformirte Kirche; Deel II en III in 1884—1886 over de Luther. Kirche. Nevens deze twee groote hoofdwerken, hebben nog beteekenis voor zijn standpunt: „Unterricht in der Christliche Religion,” 3<sup>de</sup> editie in 1886 en voorts drie monographieën: 1. „Theologie und Metaphysik” 1881. 2. „die Christliche Vollkommenheit,” 1874 en 3. „Schleiermachers Rede über die Religion,” 1874.

Wij zullen nu drie vragen beantwoorden:

1. wat is Ritschl's standpunt?
2. hoe is het te verklaren, dat hij zulk een opgang maakte?
3. welke critiek moet op zijn stelsel geoeffend?

### I. *Ritschl's systeem.*

1. De school van Ritschl dient zich aan met dit orthodox klinkend woord: de christelijke waarheid moet alleen geput uit de Heilige Schrift. De Schrift is principium unicum cognitionis.

Ritschl trekt dit zoo absoluut door, dat hij zelfs alle natuurlijke Godskenis loochent. Volgens hem is het onmogelijk buiten de Schrift om tot eenige notie van God te komen. vloeit de Godskennis alleen uit de Openbaring,

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is die Openbaring alleen in Christus en kan Christus alleen uit de Heilige Schrift gekend. Hoewel dus in een geheel anderen zin, als de kerk belijdt, komt hij tot dezelfde slotsom: dat alle waarheid alleen uit de Heilige Schrift kangekend.

Hoe wordt nu Christus gekend? Alleen door de verhalen van wat Hij deed en sprak? Neen, ook doordat wij in de Heilige Schrift den indruk vinden, die het christelijk leven in den eersten tijd van Christus ontving en aan welchen indruk het uiting gaf in het Nieuwe Testament.

Wij 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 enig ander Duitsch theoloog. Hij gebruikt zelfs het O. T. om het canonisch gezag van de Schriften des Nieuwen Testaments te keuren. Zoo erkent hij bijv. de echtheid van het Evangelie van Johannes en verwerpt de apocryphe boeken van het N. T. wijl het N. T., wél, de apocryphen niet in overeenstemming zijn met de Joodsche traditie. Ook dit niet in orthodoxen zin, maar zoo, dat als het Evangelie van Johannes is, het dus moet zijn van iemand, die zelf een Jood was en terwijl deze nu leefde in die Joodsche toestanden, had plaats de openbaring van Christus, die zelf uit Joodsche ouders geboren, en dus de Zalig maker *uit de Joden* zijnde, in dat Joodsche volk de praeparatie van zijn denkwereld had.

2. Op grond van dit aanvaarden van de Heilige Schrift als eenige kenbron der religieuse waarheid, wordt door Ritschl alle metaphysieke waarheid overboord gegeoid. 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 praecëxistentie 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.



## Collegedictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Het Christendom, dat door Christus gesticht is, definieert hij aldus: „Das Christenthum ist monotheistische, volendet geistliche und sittliche Religion, sofern sie auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Leben ihres Stifters in der Freiheit des Gottes Kindschafts besteht und den Antrieb zu handeln aus Liebe in sich schliesst, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist.“

3. Op welken grond plaatst het Christendom dan met die voorstelling de theologie in den rang der wetenschappen? Ritschl antwoordt hierop 't volgende:

Ieder mensch wiens geestesleven tot bewustzijn kwam, openbaart den aard van zijn geest daarin, dat deze zich verheven voelt boven de natuur. Dat de geest denkt over de natuur, toont, dat hij beseft, dat hij de natuur aan kan, dat hij haar meester kan worden. De roeping van den geest is dus de natuur te beheerschen en sittliche Zwecken te zoeken, waarbij de wereld slechts een ondergeschikte plaats inneemt.

Dat feit nu geconstateerd zijnde, zegt Ritschl: neem de openbaring van het Christendom weg en dan vermoordt de geest, die over de natuur denkt, zich zelf, wijl hij niet aan zijn Antrieb voldoen kan. Maar nu komt het Christendom, dat een goede solutie geeft; dat ontsluit een geistlich-sittliche Welt, die het probleem oplost, den geest een hooge plaats geeft boven de natuur; de tweespalt tusschen beide verklaart en de triump van den geest over de natuur praediceert.

Dat redt het wetenschappelijk karakter van de theologie. Immers dat zoo zijnde is het Christendom noodig als sleutel tot oplossing van het groote wereldprobleem. De vraag toch of de theologie een wetenschap zal zijn (in den gangbaren zin des woords) hangt hiervan af, of ze in rapport staat met het algemeen menschelijk denken, dan wel een geheel geïsoleerd verschijnsel is. Waar Ritschl nu aan den eenen kant de theologie geheel losmaakt van de wereld, slaat hij aan den anderen kant een brug, door aan te toonen, dat er in de algemeene wetenschap een hiaat is, die de theologie juist vult.

Na zoo de formeele vraagstukken beantwoord te hebben, komen wij thans tot de materieele vragen: Hoe is zijn Dogmatiek ingericht? Wat voor inhoud heeft ze?

4. Het centrale dogma bij Ritschl is niet God, ook niet Christus, ook niet de mensch, maar het *Godsrijk*. Daaronder verstaat hij niet de kerk. Hij kent geen kerk in den hemel, alleen een op aarde. De kerk is bij hem slechts één element in het leven van dat Godsrijk, dat veel breeder is van omvang en veel verder van strekking dan de kerk. De kerk is tijdelijk en aardsch, het Godsrijk hemelsch en eeuwig.

Onder dat Godsrijk verstaat hij, dat, gelijk er een *κόσμος* is in 't physisch

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

leven er zoo ook is een *κόσμος* in de *zedelijke wereldorde* en dat nu die organisatie van de zedelijke krachten en vermogens gegeven is in het Godsrijk. Hij stelt het Godsrijk daarom voor als ontkomen aan elken band der natuur, omdat elke andere kleine levenskring maakt, dat het zedelijk leven nog perken vindt: als daar zijn de band van familie, vaderland enz. Eerst als *al* die banden weg zijn, is het eenheitliche gevonden. De staat, de familie enz. verbinden de menschen nog tot groepen, die tegenover elkander staan. Dat kan dus niet de hoogste liefde realiseeren; dat is eerst mogelijk als alle uit de natuur voortspruitende scheidingen wegvallen. Daarom is het Godsrijk die organisatie, die de hoogste momenten van het zedelijk leven tot uiting brengt en alle kringen, banden en gegevens der natuur aan zich subordineert.

Dat Godsrijk wordt tot realiseering gebracht door de kerk. De kerk is dus volgens hem het instrument, waardoor het Godsrijk tot stand komt.

Men moet bij „kerk” niet denken aan eenig bijzonder kerkgenootschap, maar aan kerk in 't algemeen, die in de bijzondere tot uiting komt.

5. Wat is nu voor Ritschl de kerk?

Christus is in de wereld gekomen en heeft in zijn *θέλημα* de vaste wil gehad, om tegenover de organisatie van den *κόσμος* de organisatie van het Godsrijk door te zetten. Die wil van Christus heeft zich meegedeeld aan de apostelen en door hen aan hun toehoorders en zoo is een kring van menschen ontstaan, daardoor onderscheiden van anderen, dat de heilige wilskracht van Jezus in hen zijn werking deed.

Die kring van personen nu, die gevormd is door de werking, de na- en inwerking van den wil en geest van Christus, is daardoor in zijn bewustzijn ook omgezet. Het werd van het aardse af en tot het Godsrijk opgetrokken. Dat is het ideaal. Uiting is gegeven aan dat bewustzijn in het „Onze Vader”. De kerk reikt, zoover het „Onze Vader” gebeden wordt. Niet kerkregeering of belijdenis of doop, maar het „Onze Vader” is de band, die dien kring saambindt.

Niet een Woord Gods komt tot dien kring, maar de gemeente spreekt zelf. Er wordt in dien kring gesproken tot God — d. i. het bidden; tot elkander d. i. het prediken en van God gaat een werking uit op dien kring; daarom is er een sacrament. Maar in dat alles is geen Woord Gods, dat tot de kerk uitgaat. Het is de kring zelf die uitspreekt, bij monde van haar prediker, wat in haar midden leeft bij haar edelste organen. Door dat gedurig saankomen en uitspreken wordt het bewustzijn, van Christus uitgegaan, weer versterkt en voortgeplant in de wereld.

Na zoo het Godsrijk voorop gesteld te hebben, gaat Ritschl nu vandaar uit de Theologie, Christologie enz. bespreken.

6. Zijn Godskennis vloeit voort uit het Godsrijk. Dat bepaalt voor hem, wie

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

God is. Er moet nl. bij een rijk een eenheid, een regeerder zijn, die het rijk tot rijk maakt. Daar het rijk eeuwig is, wordt dus de goddelijke eeuwigheid gepostuleerd. Er moet voor dat rijk een triumpf zijn over alle tegenstand; dus God moet almachtig zijn. Dat rijk moet in het leven gerealiseerd — dus is er een voorzienigheid, terwijl het eindelijk om het verband tusschen de uiterlijke levenservaring en het innerlijke zedelijke leven schijnt, alsof God een rechter was. Het begrip van loon en straf is niet reëel, maar bij een tekortkoming tegenover het Godsrijk, doet ons dit zelf onaangenaam aan en geeft ons den indruk van Gods toorn.

7. Zijn Christologie. Omtrent Christus' vóórbestaan of eenheid met den Vader weten wij niets. Hij is de Zoon van God in de wereld gezonden om de grootste taak te vervullen: het Godsrijk te stichten. Daarom staat Hij boven alle profeten, ja boven alle menschen. Hij is dat niet als een profeet — los van zijn taak, maar in zijn persoon zelf is het Urbild van het Godsrijk gegeven. Hij kondigt het niet alleen aan, maar Hij *is* het zelf ook. En daar nu reeds voor Hem alles ab aeterno op dat Godsrijk aanliep, is het dus op zijn Urbild, dat de *κόσμος* is aangelegd en waarheen heel de historie liep. Hij stond daarom alleen absoluut vrij van de wereld, geheel boven de wereld en vierde zijn triumpfen over wereld, dood en sterven. Waar nu boven de wereld God staat, is zijn optreden voor die wereld als 't optreden van God. Christus' Godheid zoekt hij dus, evenals de Socinianen in de attributa Dei. Ritschl erkent echter niet Christus' inwerking van uit den hemel: hij neemt alleen aan een inwerking via historiae.

8. Wat de zonden betreft, erkent hij geen erfzonde of 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 gelooft 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 voelen.

9. Zijn Soteriologie komt hierop neer: wie nog niet in dat Godsrijk leeft,

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

en niet geheel verstompt is, heeft een zucht naar dat Godsrijk. De kennis van zijn eigen toestand gevoegd bij deze aspiratie, maakt hem ongelukkig en doet het hem toeschijnen, alsof hij het oordeel Gods in zijn conscientie voelt. Dat alles duurt slechts, totdat hij in 't Godsrijk komt. Voor dien tijd heeft hij geen begrip van een vergevend Vader. Maar nu is er in de Kerk een aparte kring, die weet, dat God een Vader is, die gaarne alles vergeeft en allen, die in dien kring zijn, zijn nu niet heilig gemaakt (cf. de leer der justificatie), maar weten, dat God ze voor rechtvaardig rekent — juist als de gereformeerden dus, met dit verschil echter, dat volgens Ritschl God ze altoos zoo rekende, ook voor hun opneming in 't Godsrijk. Dus volkomen subjectief. Geen reële rechtvaardigmaking, maar alleen dit, dat de mensch een andere gedachte krijgt van God.

10. Eindelijk de Heilige Geest. Deze is volgens Ritschl „der Geist mit dem Gott sich selbst erkennt“. Van een Triniteit weet hij dus niet meer af. De Heilige Geest is geen persoon, maar het zelfbewustzijn Gods. Daar nu Christus optreedt met een zuiver inzicht in het Godsrijk, heeft hij ook dien Geest en alle geloovigen hebben Hem evenzeer. De kerk is dus een gemeenschap van menschen met een geest, die Christus had en God heeft.

Van de Eschatologie weten wij niets, dan dat eens het Godsrijk triumfeeren zal.

### II. *Ritschl's opgang.*

Waaruit is het te verklaren, dat Ritschl's theorie zooveel opgang maakte? Om op die vraag het antwoord te geven, moeten wij eerst nagaan bij wie ze zoo gewild was? Uitsluitend is dit het geval bij de Ethischen en Vermittlungstheologen; de Modernen enerzijds en de Confessioneeelen 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 filosofie; de *σοφία τοῦ κόσμου* en de *σοφία τοῦ Θεοῦ* te verzoenen. Wie nu tracht twee *ἐναντία* te verzoenen, loopt gevaar van beide kanten slaag te krijgen en zoo werd de Vermittlungstheologie dan ook enerzijds door de filosofie en anderzijds door de belijdenis in de gemeente, in de engte gedreven. De filosofie heeft de Vermittlungstheologie eerst toegejuicht — maar als middel om aan de Openbaring den nekslag te geven; de christelijke religie naturalistisch te subsumeeren onder het alge-

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

meene begrip „Religion” en dus het eigenlijke Christendom uit de wereld te helpen. Met dat doel voor oogen, heeft men de Vermittlungstheologen met vreugde aan de academies begroet en hoewel met medelijden over hun onwetenschappelijkheid, hun overal de professorale zetels ingeruimd. Maar nooit hebben de mannen van de *σοφία τοῦ κόσμου* daarom gedacht dat de Vermittlungstheologie het bij 't rechte eind had, veel minder hun concessies te doen.

Anderzijds heeft ook de kerk en 't belijdende deel der gemeente de Vermittlungstheologie bij haar opkomst met vreugde verwelkomd. Ter afwisseling van het Supranaturalisme en Rationalisme met hun dorre ziellooze prediking, was het warme bezielde woord der Vermittlungstheologen een genot. Daar ze de kunst uitgevonden hadden om vorm en inhoud van de Confessie uit een te halen, hadden *zij* er geen bezwaar tegen de oude terminologie der kerk te gebruiken en de begrippen van erfschuld en zonde, verlossing en verdoemenis in ere te herstellen. Door op te trekken tegen de houterige en dorre prediking dier dagen trokken zij de gemeente aan; en toen men nu ook van hun lippen de oude theologie weer hoorde, dacht men, dat de waarheid weer-gekeerd was. Maar het lag daarom niet in de bedoeling der gemeente met den *vorm* alleen genoeg te nemen; men wilde ook den ouden inhoud. En toen men nu merkte, dat het wel dezelfde flesschen en dezelfde etiketten waren, maar met een anderen wijn, kwam de belijdende gemeente in verzet en weigerde dit nieuwe mengsel te drinken.

Zoo kwam de Vermittlungstheologie tusschen twee vuren in. Men wilde een trait-d'union zijn tusschen philosophie en religie en brandde aan beide kanten zijn vingers. Vandaar dat in later tijd hun positie in Duitschland en hier verre van aangenaam werd. In de dagen van Tholuck en Schleiermacher, Nitsch en Martensen scheen het alsof met de Vermittlungsphilosophie een nieuwe dageraad was opgegaan, maar sinds een vijftiental jaren is die zoete waan voorbij. In de kringen der wereldwetenschap is men het daarover eens, dat de Vermittlungstheologie een schoone poëzie is, maar zelfbedrog. En omgekeerd in de kringen der Gereformeerde en Lutherse 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.

## Collegedictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Nog een derde winste bood Ritschl's theorie. Tot nu toe was de antithese geweest: of Vermittlungstheoloog en dan filosofisch of Confessionalist en dan streng Luthersch. En nu waren de Vermittlungstheologen wel bang voor de Neologen, maar nog veel banger voor de Confessionalisten; dit is een vast kenmerk van de Vermittlungstheologie. Daar nu Ritschl, door alleen op de Heilige Schrift als unicum principium cognitionis terug te gaan, hun den confessionneelen band van den hals wierp, gaf dit systeem hun al wat zij wenschten. Een groot deel der Vermittlungstheologen dankt zijn ontstaan aan het Reveil en het Pietisme. Vele waarlijk vrome en oprechte mannen werden onder hen gevonden, die zich aangetrokken voelden tot het ernstige deel der gemeente en het o zoo naar vonden, als men hen het vertrouwen der gemeente onwaardig keurde. Door Ritschl's theorie werd hen nu macht gegeven om met de filosofie te breken en door de tegenstelling van Schrift en confessie, zich nauwer aan te sluiten bij dat deel der belijdende gemeente, dat wars is van dogmatiek, maar houdt van den Bijbel, kerkgaan en vroom leven.

Uit den 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, wyl die Schrift voor mij autoriteit bezit, en Ritschl put er niet uit als hebbende autoriteit, maar als gevende een historisch getuigenis. Dit leidt er toe te gaan schiften in de Heilige Schrift tusschen wat toekomstig is, niet ter zake doet en tusschen wat historisch getuigenis geeft, aan het object, wat hij neemt. Daardoor valt hij in de oude tegenstelling terug van niet de kosmische of historische, maar alleen de 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-

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

dom in de wereld staat, weg. Hij zoekt wel een vereeniging van beide in de einduitkomst, door te zeggen, dat de menschelijke geest postuleert, dat hij over de natuur heerschen moet, maar zoo min het mogelijk is een huis te bouwen, door alles op te hangen aan een dakbalk, wanneer er voorafgeen vast fundament is gelegd, evenmin is het mogelijk een theologie of religie te krijgen, tenzij ze rusten op de menschelijke natuur en daardoor op het kosmische geheel, waarin wij geschapen zijn. Bij Ritschl is de theologie een oledrup op de wateren, buiten eenig verband met het leven in de natuur en den natuurlijken mensch.

Om dit resultaat mogelijk te maken, slaat hij den weg in van Fichte en de Ethischen, door nl. 't verband op te heffen tusschen geest en stof, zedelijk en kosmisch leven en de christelijke religie geheel te zoeken in een geheel geïsoleerd ethische ontwikkeling van den mensch, waarbij het verband van den mensch met het leven der wereld en der natuur geheel verbroken wordt. Het christelijk leven komt dan op zich zelf te staan.

3. Dit moest er hem toe leiden, om het denken in de theologie insgelijks anders te maken, dan het denken in de wereld is. De theologie eischt afspiegeling van de waarheid der dingen, zooals God ze geeft, *in het menschelijk bewustzijn*. Dat menschelijk bewustzijn is gegeven in de natuur. Daarin ligt dus de band tusschen de theologie en de andere wetenschappen. Waar Ritschl nu een ander denken neemt voor de theologie dan voor de wetenschap, maakt hij den laatsten band los, waarmee de theologie verbonden was aan het menschelijk denken.

Dientengevolge is er bij hem geen theologie meer dan door een *πρωτον ψευδος*. Hij beweert nl. wel met alle philosophie te breken en een spontane ontwikkeling van het Christendom te geven, maar feitelijk werpt hij eenvoudig alle andere philosophieën op zij, om zijn eigen philosophie als de eenig ware te geven. Zoo doet hij feitelijk niets anders dan met de autoriteit der Heilige Schrift zijn eigen denkmanier dekken, terwijl hij voorgeeft alleen uit de Heilige Schrift te putten en alle philosophie op zij te zetten.

Dit wat het formeele deel betreft.

En nu het materieele. Materieel komt Ritschl's stelsel hier op neer, dat eigenlijk de werkelijkheid ontbreekt en alles een illusie wordt. Het sterkst komt dit uit bij de leer van de zonde, van Christus en van de rechtvaardigmaking.

4. De *justificatie*. Bij Ritschl komt dit hier op neer, dat de zondaar zich God *denkt* als een vertoorned rechter, maar dat God dit feitelijk niet is. De redding van zondaren bestaat dan hierin, dat hun die verkeerde gedachten omtrent God ontnomen worden en zij leeren inzien, dat God hun de zonde

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

niet toerekent. Nu voelt ieder, dat daar waar het *recht* weggenomen wordt, van rechtvaardigmaking geen sprake kan zijn. Wanneer een millionaire krankzinnig is geworden, en denkt dat Hij doodarm is, zoodat hij een schuld van *f* 1000 niet betalen kan, dan behoef ik alleen zijn hersenen te genezen om hem te toonen, dat hij geen schuld heeft. Zoo ook is er volgens Ritschl geen reële rechtvaardigmaking, maar een 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 misdraan 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 *πρόσωπα*. Alleen doordat de mensch een schepsel is, in wien Gods beeld zich afspiegelt; de menscheid organisch is en dus in de urtype van den mensch dat beeld Gods geconcentreerd ligt, m. a. w. in Christus het beeld Gods alleen volkomen weerspiegeld is, wordt hij (Christus) God genoemd. Evenals een kind, wanneer hij in een spiegel het beeld van vader of moeder ziet, zegt: dat *is* vader of moeder, zoo noemt ook de kerk in kinderlijke naïveteit de afspiegeling van God in Christus God zelf. Ook hier dus pure illusie; de kerk evenals het kind vergist zich eenvoudig door het beeld voor den persoon zelf te nemen.

De kern van Ritschl's theologie op deze drie cardinale punten blijkt dus niets anders te zijn dan: illusie.

Nog eene enkele opmerking ten slotte:

7. Ritschl breekt met alle confessie, verklaart allen geestesarbeid van de kerk aan de belijdenis van Vader, Zoon en Heiligen Geest besteed en aan de leer van des menschen verlossing en ellende, voor dwaling, voor een zich verloopende der kerk in Griekse 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 *inwerking* van Christus' wil in de kringen op aarde, die tengevolge van Christus' optreden gevestigd zijn. Alle actie gaat dus uit niet van Christus zelf, maar van het *spoor*, dat Hij achterliet en alle sociale werking van den kring, die zich om zijn naam vereenigde. Dienten-



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gevolge is er bij Ritschl geen theologie in engeren zin. Zijn locus de Deo is armzalig klein — het postulaat van het Regnum. Terwijl alle theologie altoos hiernaar streefde: Dat ze U kennen, o God, is het eeuwige leven — verklaarde Ritschl die kennis Gods voor bijkomstig en het sociale element van de Christelijke Kerk voor hoofdzaak. Het persoon-zijn van den Heiligen Geest loochent hij dan ook en maakt Hem tot het zelfbewustzijn Gods. Ook alle eschatologie werpt hij op zij, wijl ze hem in rapport zou brengen met de kosmische gegevens en hij daarover geen enunciamento geven kan.

Eindelijk de actie, waardoor de zondaar gered wordt, gaat bij hem niet uit van God of van Christus, maar van de kerk. Zeer terecht zeggen de Luthersehen 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 petrefaet wordt door de assimileerende kracht van den steen en ieder, die naar Amerika gaat, door de assimilatiekracht der maatschappij aldaar geamericaniseerd wordt.

De prediking is dus geen bediening des Woords, maar het uitspreken door de kerk van haar eigen bewustzijn. En niet de prediking, maar de cultus is hoofdzaak, opdat daarbij de geheele gemeente optreedt en dus 't meest assimileerenden invloed uitoefent.

Het geheele werk der zaligheid is dus geen resultaat van het werk Gods of van Christus, maar van de menschen. Wij redden *elkander*; brengen de een den ander er toe zich te bekeeren.

Dat vooropstellen van de cultus boven de prediking eindigt natuurlijk met de Roomsche practijk, om op de mis, de liturgie, de ceremonieën ten slotte allen nadruk te laten vallen als de groote machten, waardoor de kerk reddend optreedt.

Slechts één aanknooppingspunt geeft Ritschl met Christus en met God, nl. een zekere soort geleider, die nu reeds 18 eeuwen lang van Christus af door al de harten der christenen heen geloopt heeft en ook ons heeft bereikt. Iets waarbij Ritschl vervalt in deze autonomie, dat hij dus het heil alleen langs de historische lijn ons laat toevoeren (een ander conductorium kent hij niet) maar tevens geheel loochent den historischen samenhang in het bewustzijn, doordat hij allen dogmatischen arbeid van de kerk gedurende die

### College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

achtien eeuwen op zij zet. Van den eenen kant stelt hij dus de historische continuïteit zoo sterk mogelijk, van den anderen kant werpt hij haar geheel weg. Zoo komt hij tot deze onoplosbare tegenstrijdigheid, dat reeds in de 3<sup>de</sup> eeuw het leven van de kerk door de Grieksche filosofie zoo zou vervalst zijn, dat haar *δόγματα* alleen daaruit te verklaren zijn, terwijl het toch anderzijds zoo sterk moet geweest zijn, dat het nu reeds al die eeuwen door heiligend nawerkt.

Dit komt het sterkst uit, als men zijn werken over het Mysticisme leest. Zijn doel daarin is alle mystiek te bestrijden; hij ontkent alle unio mystica cum Christo. En toch rust feitelijk zijn heele stelsel op de *communio mystica* der christenen onderling.

Het stelsel van Ritschl komt dus in den grond hierop neer, dat hij slechts in schijn God er bij houdt maar feitelijk het heele Christendom anthropologiseert; het maakt tot een verschijnsel in het menschelijk leven.

Wie dat doen wil, kan daarbij tweeërlei weg volgen, hij kan putten of uit het bewuste of uit het onbewuste leven. Het laatste doet Ritschl.

Daarmede naturaliseert hij dus het ethische leven in den mensch. Wat in het ethische leven zich voordoet, wordt voor een natuurproces gehouden.

Feitelijk is zijn stelsel dus een opofferen van het kindeke der christelijke religie aan den Moloch der filosofie.

Dat Ritschl zelf juist het omgekeerde als zijn doel uitsprak, is wijl hij niet begreep, wat hij deed en blijkbaar ter goeder trouw *zelf in illusie* leeft.

---

## LOCUS DE SALUTE.

(Soteriologie.)

### § 1 *Introductie.*

„Uit de Roomsche Sententiae en Summae Theologiae nam de Reformatie het gebruik over om den Locus de Salute te behandelen als locus de fide et de poenitentia. Van lieverlee is men de onjuistheid van deze behandelingswijze gaan inzien en heeft er toen voor in de plaats gesteld: de modo percipiendae gratiae, de applicatione gratiae, de officiis foederis gratia enz. en onder dezen titel gehandeld de vocatione, de fide, de justificatione, de sanctificatione en ook wel de glorificatione, waardoor wel principieeler weg werd ingeslagen, maar waarmee toch de juiste methode nog niet gevonden was.

Vier vragen doen zich hier voor: 1<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, maar moet de electie aan den locus de Christo voorafgaan, anders toch wordt de eenheid van den raad Gods verbroken en voorbijgezien, dat zoowel de incarnatie als de redding van zondaren beide uitvloeiselen van één decreet zijn en in dit decreet op elkaar zijn aangelegd. Eerst zoo staan zij niet los naast elkaar, maar in stellig verband en wordt de klip van het Supralapsarianisme omzeild.

Quod ad secundum wordt door de methode „de fide” — „de poenitentia”, de potentieele daad Gods voorbijgezien, alleen op de vrucht en niet op den wortel gelet en de organische samenhang van de gratie en de heilsvoorstelling verbroken.

Quod ad tertium is de opneming van de leer der poenitentia en inlassen van heel de ethiek in de dogmatiek, waardoor eerstgenoemde niet tot haar recht komt.

En quod ad quartum geldt het de vraag, of de kerk als heils-

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

instituut afgescheiden van de geloovigen wordt genomen, dan wel als vergadering der geloovigen te denken zij. Het eerste stellen de Roomschen en ook à Brakel bevorderde door zijne wijze van behandeling dit inzicht, de gereformeerden daarentegen kozen het laatste en behandelen (op Calvijns voetspoor) deswege den locus de ecclesia 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 en de Soteriologie in engeren zin als het opus salutis in, aan en door ons beschouwd worden, als uit dit decreet voortvloeiend en door dit decreet in noodzakelijk verband staande; 3<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."

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 Marek. Hoe komt dit? Wij moeten terug naar de middeleeuwen en letten op de twee groote dogmatici: Petrus Lombardus en Th. Aquinas. Lombardus heeft 4 boeken: I de Deo; II het kosmologische (creatio, providentia, homo, peccatum); III de incarnatione; tot zoover gaat het goed, maar nu in IV<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 Marek maar even terloops genoemd en uiteengezet. Bij de Roomschen staat

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de Sacramentenleer tusschen den locus de Christo en den locus de Salute; boren-dien de wedergeboorte behandelen zij niet — en dit komt alleen, omdat zij zeggen: de wedergeboorte geschiedt niet den doop. Juist hier heeft Rome haar kerkbegrip east-gezet; men wordt wedergeboren door de kerk, niet door Christus. Daarom is bij Rome de wedergeboorte Gods weer verliesbaar en zoo afral 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; ween, 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 Heidelbergsehen Catechismus is het Roomsche spoor nog merkbaar.

In ons formulier voor het heilig avondmaal wordt de lijn even zuiver aan-gegeven.

Brakel's font is deze: de oude gereformeerde dogmatici, die den goeden weg op wilden, begonnen, als zij aan de soteriologie toekwamen, altoos met de vocatio en handelden dan alleen over de adulti (de wedergeboorte liet men hier weg). Toen zeide Brakel niet ten onrechte: als ik van de incarnatio tot „de salute" wil komen, moet ik eerst de kerk hebben van wie de vocatio uitgaat. Brakel zette er dus de roepende kerk tusschen in, gelijk Rome de doopende kerk.

Dit standpunt is eerst dan te boen te komen, als men ook in den locus de salute theologisch te werk gaat; als men elk caput in de dogmatiek e Deo laat profluereen, 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 hieer in, dat zij den salus niet uit God liet profluereen, maar de Roomschen uit den doop en de onzen uit de prediking des Woords.

Zij vroegen niet, hoe is die Kiem daar gekomen, en hoe is daaraan 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) nu in het 2<sup>e</sup> over den Christus te hebben behandeld.

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; dit is het groote

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gebrek der Institutie). Zie de opschriften der boeken. Met het opkomen van de foederaal-theologie krijgen wij verschillende lijnen, die elkaar kruisen. In die foederaal-theologie is een goed element, zij is niet subjectief, maar objectief, want God blijft in het verbond altijd de auctor primarius. Maar zeer tot schade is de Soteriologie behandeld onder „de officiis foederis”; men maakte er dus Ethiek van en werd zoo weer pelagiaansch. Maastricht c. s. deden beter door de vocatio voorop te stellen; zij is een actus Dei; nu trad God weer als auctor op. Daarna behandelden zij de justificatio — waarbij weer God de werker was; men laschte de fides in bij de justificatio en zoo kwam die a parte Dei tot zijn recht: doch men hokte opeens bij de heiligmaking: poenitentia en sanctificatio werden verward.

Deze methodische fout heeft geleid tot 't fatale begrip van vele Ethischen, dat de heiligmaking bestaat in het doen van bona opera, waardoor er geheel uiting, dat zij een donum Dei is.

Hier komt nog bij, dat er nog een vitium originis aan ten grondslag ligt. Men liet bij de vocatio tevens het oor inzetten. Men had dit kunnen voorkomen door eerst de regeneratio te behandelen. Maar nu maakte men van de vocatio interna de auditio interna. Dit kwam niet uit bij de kleine kinderen; men zeide daarom: God houdt met hen zijn eigen wegen en wierp zoo zijn systeem omver.

Naderhand is er geen ontwikkeling meer der gereformeerde theologie in Nederland en bij de Schotsche en Amerikaansche theologen. Het is of eene repetitie van onze dogmatie of een zich niet inlaten met de methode (Hodge).

Om deze quaestie op te lossen moeten wij zoeken het verband van dezen locus met de electie en incarnatie. De tegenwoordige theologen brengen de electie bij de soteriologie (om den mensch eenigen invloed te geven) en beroepen zich dan op Calvijn. Nu formeel is dit met Calvijn wel het geval, maar materieel stelt hij het feit der electie ab aeterno. Tegenwoordig vindt men twee voorstellingen: 1<sup>o</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>o</sup> de electie begint pas na het feit van den val. Dus in beide gevallen hangt de electie af van den mensch. Calvijn nu wil van zulke voorstellingen niets weten. Alles komt bij deze quaestie hier op aan, of ik het opus gratiae analytisch of synthetisch behandel.

(Breder is hiervan reeds gehandeld in de Introductie.)

Er zijn twee wijzen van behandeling van het opus gratiae. Ik kan nemen het kind van God zooals het bestaat, bevindingen heeft enz. en zoo komen tot de electie. Of ik kan beginnen met de electie en zoo opklimmen tot het kind van God.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

De 1<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 wel bij. Wij moeten de synthetische methode volgen, want alleen zoo blijft het theologie en gaat het van God uit. Wij moeten hierbij op 2 dingen letten:

1<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 ghaspeld wordt is niet onnatuurlijk. De oude dogmatici hebben in den locus de salute een principieele ethiek gegeven. In de uitverkorenen is tweërlei werking Gods. Bij de 1<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-

### College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

renen dan het roepen tot bekeering, dan ware er nog geen bezwaar; doch zoo is 't niet; steeds blijft het kind van God in betrekking tot de kerk.

Zoo komen wij tot de gereformeerde voorstelling van de kerk: de kerk is de vergadering der geloovigen en dus ontstaande uit de geloovigen. Maar alleen het feit, dat die saamvergadering organisch is, met het zaad naar zijn soort, ontstaat de schijn, alsof de electi uit de kerk komen. Toch is dit zoo niet; de bodem moet er bij, de wortel waaruit alles opspruit; en dat is niet de kerk, maar de verkiezing.

Eerst moet dus het werk des heils af zijn en dan pas komt de locus de ecclesia; de locus de salute moet bij Adam, bij een klein kind geheel af geweest zijn en eerst uit dien locus wordt de locus de ecclesia geboren met de terugwerking uit de samenvergadering der geloovigen op den enkelen geloovige. Zoo komen wij tot deze volgorde bij den locus de salute:

1<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 en eeuwig en geheel uit Hem zijn. Dienovereenkomstig openbaart ons de Heilige Schrift, dat de bron en springader van alle genade achter de *καταβολή τοῦ κόσμου* is te zoeken – *αιώνιος*, door geen moment, dat achter deze *καταβολή* ligt begrensd wordt, eeniglijk uit Gods *εὐδοκία* vloeit en in deze *εὐδοκία* als voltooid voor Gods zelfbewustzijn staat.

Deze gratia is niet een veiligheidsklep aangebracht voor het geval, dat de schepping misging, alsof, ging deze wereld niet mis, deze wereld van genade nooit gerealiseerd zou zijn en de rijke openbaring van Gods glorie, die eerst in haar uitkomt, achterwege zou zijn gebleven. Maar ze is het eenige plan der zelfopenbaring Gods, waaraan ook de creatio ondergeschikt is, evenals heel het verloop der historie slechts de bedding aanbiedt voor haar uitstrooming. Het concept en project van deze gratia dekken elkander volkomen, zoodat in het decretum gratiae alle bepalingen, werkingen, krachten en voorzieningen besloten liggen, die in haar systematische op elkander werking en ontplooiing niet tot eene onzekere maar tot eene vooraf vaststaande uitkomst leiden. Die uitkomst is de conceptie en door die uitkomst worden alle wegen en middelen, die tot haar verwezenlijking leiden moeten, beheerscht. Eerst in de verwerkelijking van deze gratia komen de Virtutes Divinae zijne Almacht, Eeuwigheid, Wijsheid, Heiligheid, Rechtvaardigheid en Liefde tot haar volle openbaring. Niet alsof er een lagere wijsheid enz. in de Creatio, en eene hoogere, in soort onderscheiden, in de Gratia uitkwam, maar zoo dat in het organisch verband dat Creatio en Gratia saambindt de *πολυποίκιλος σοφία* eerst recht schittert. Eerst op deze wijze is de leer van God den Vader of onzen Schepper; van God den Zoon of onze Verlossing; van God den Heiligen Geest en onze Heiligmaking saam de ééne belijdenis van het Werk van den Drieëenigen God.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

De mogelijkheid van een zondeloos verloop der wereldgeschiedenis bestaat hypothetice voor ons, maar niet thetice in God. De goddelijke thesis is van eeuwigheid af de openbaring van zijne genade; op deze gratie zijn alle zijne wegen gericht en het Koninkrijk der Hemelen gelijk dit ná den Oordeelsdag bloeien zal, staat eeuwiglijk als ware het reeds voleind, voltooid voor zijn goddelijk aanschijn."

---

Wij gaan terug achter de *καταβολή τοῦ κόσμου*. Hier ligt de wortel der gratie. Hier hebben wij dus de gratie voorzoover zij *οὐκ* den mensch beschikte. Wij zoeken de gemeenschappelijke bron, waaruit òn het objectieve heil (de Incarnatie) òn het subjectieve heil (de toebrengring van den zondaar) komt. Nu is in de Heilige Schrift altoos tweecërlei wijze van voorstelling van de dingen: 1<sup>o</sup> hoe spreken de dingen voor ons bewustzijn? 2<sup>o</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 willekeurige, 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>o</sup> geval vinden wij de dingen altoos dualistisch voorgesteld, d. i. de voorstelling uit ons bewustzijn (dualistisch bedoeld dit: aan de eene zijde „bekker u”, aan de andere „God moet het doen”). In deze § alleen de 1<sup>o</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 θελήματος Θεοῦ*) De geaardheid van die afleiding ligt in vs. 2 (*Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) In Cap. 3: 11 komt Paulus op „*πατὴρ*” terug, daar is *πατὴρ* in den meest praegnanten zin gebruikt (aller dingen oorsprong). Geslacht in de Statenvertaling bedoelt dan ook herkomst; dat ligt ook in *πατριά* (vs 15), de afstamming. Nu is de grondoorzaak van alle dingen in hemel en aarde de *Πατὴρ ἐξ οὗ πάντα πατριά*. Ook in vs. 3 en 4 wordt de genealogische lijn der genade ook op God teruggebracht. Gods decreet is „een woord ten goede spreken” (*ἐὐλογητός*), ons *ἐὐλογεῖν* is een echo geven op Gods *ἐὐλογία*. Gods *ἐὐλογία* is *πνευματικὴ* en is eerst in den hemel in Christus. Alle schepselen worden dus hier in den Christus saamgevat. Die

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

saamvatting van alle heil in Christus wordt geëxpliceerd in vs. 4; de uitdrukking *ἐξελέξατο* en *πρὸ καταβολῆς κόσμου* wijzen weer terug op den eeuwigen oorsprong. In „*εἶπαι*” 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 *υἰοθεσία* — het product van de *Πατήρ*, de *υἰός* heeft niets in zich, wat niet uit den *Πατήρ* is; ten 3<sup>e</sup> *ἐνδοξία* — welbehagen Gods, dat niet ligt in het zijn Gods (pantheïstisch) maar in den wil Gods (zoo wordt het transcendent). In vs. 6 wordt alle Supralapsarisme uitgeworpen, want God zoekt *ἐπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ* en die *χάρις* ligt in den *ἡγαπημένος*.

Vs. 7—vs. 12 draagt in den zondaar in het heerlijke plan van de genade Gods; dat plan is voor den mensch een *μυστήριον*, omdat hij zondaar is, maar dat plan wordt teruggevoerd tot God; de *oorsprong* en *energie* er van ligt in God als auctor (*κατὰ βουλήν* en *προορισθέντες*) het *auctor* zijn ligt in *πάντα ἐνεργοῦντος*; God gaat daarbij alleen te rade met eigen *πρόθεσις* en *βουλή* van zijn *θέλημα*. Tot nadere bepaling van *πρὸ καταβολῆς κόσμου* strekken: *1 Petri 1 : 20*; hier komt de uitdrukking voor met betrekking tot het objectieve heil d. i. Christus; *Openb. 13 : 8*, hier *ἀπό* en niet *πρό*, daarom construeerden sommige uitleggers deze uitdrukking met *ἀρνίον ἐσφαγμένον*; dus: lam geslacht van de grondlegging der wereld; dit passen zij toe op Abel, een soort van praefiguratie van het sterven van Christus. De context begunstigt deze opvatting niet. Want er is in den context hoegenaamd geen sprake van, dat er in Abel en Golgotha iets gelijks is. Doch de context zegt, alleen om duidelijk te maken, waarom de eene groep het beest wel, de andere het niet aanbidt: al diegenen aanbidden het beest, wier namen niet geschreven zijn in het boek des levens, de anderen doen het niet. Dat boek heeft kracht als een eeuwig karakter bezittende, van voor de *καταβολή κόσμου*. Als wij dus construeeren „het boek des levens, dat van voor de grondlegging der wereld is” dan is alles in orde. Waarom dan de tusschenvoeging „*ἀρνίον ἐσφαγμένον*” er bij? De geheele Apocalypse leert, dat alleen het Lam het boek ontsluiten kan, *Openb. 17 : 8*. De opvatting van den vorigen tekst wordt bevestigd; hier is de tusschenzin van het „*ἀρνίον ἐσφαγμένον*” weggelaten; iets wat volkomen onze exegese bevestigt, *Hebr. 4 : 3* „*ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*”; hier beteekent deze uitdrukking niet *πρό* maar van dat punt af, dat het volbracht was. Zoo ook *Hebr. 9 : 26*, Christus moest niet sterven vóór maar nà de grondlegging der wereld, *Joh. 17 : 24*. Hier weer *πρό* en dus de eeuwigheid bedoeld, *Luc 11 : 50* als in Hebréeën; hier staat *ἀπό*, vanaf, *Matth. 13 : 34, 35*. Hier is sprake van die gedachten Gods, die bij de schepping der wereld in de wereld zijn gelegd, opdat zij door hem, die de gedachten Gods verstond, er uit zouden gehaald

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

worden; *ἀπὶ* is hier dus: in de grondlegging der wereld; niet voor of na, maar in. Doch naar de strekking van de gedachte gaat het toch terug voor de *καταβολὴ κόσμου*, want die gedachten had God voor de *καταβολὴ* *Matth. 25 : 34* hier ook het betekenisvolle *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. *Αἰώνιος Jer. 1 : 5*. Hieruit blijkt: 1<sup>o</sup> God heeft den profeet geformeerd; 2<sup>o</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 eeuwig oorsprong had. *Micha 5 : 1* „uitgangen „mē ὄlam”, voor de *καταβολὴ κόσμου Ps. 25 : 6*. Hier de oorsprong der gratie Gods; ook mē ὄlam. *Ps. 103 : 17* „de genade des Heeren is van eeuwigheid tot eeuwigheid, *Ps. 90 : 2* „ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt gij God”. Dit is de aanheffing van een lied, waarin bezongen worden de bepalingen Gods over het menscheijk leven. Dus alle bepalingen van het menscheijk leven hebben hun grondslag in den eeuwigen God. De bergen hebben hier dezelfde beteekenis, als de fundamenten der wereld. *Ef. 3 : 10, 11* „κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.”

De *πρόθεσις* is het plan van den architect en dat plan behoort tot het gebied van het eeuwige. *Acta 15 : 18* „γνωστὰ ἐπ αἰῶνος” (gewoonlijk leest men er bij wat Tisch. aan den voet der pagina plaatst: doch dit doet hier niet ter zake). De conclusie is dus: zoowel de oorsprong der genade als de schepping en de formatie en roeping der personen worden teruggebracht tot het eeuwige en dus niet alleen vóór de *καταβολὴ κόσμου*. Zoo begrijpen wij, wat Gods eeuwigheid is. Alle virtutes Dei hebben inhoud, zijn springende fonteynen en Gods eeuwigheid is hier eerst voelbaar, als geheel die wereld, die in 't tijdelijke gerealiseerd wordt, vloeit en springt uit dat eeuwige, waarin zij haar oorzaak en oorsprong vindt.

III. *Oorsprong en oorzaak, Rom. 11 : 36*. In *1 Cor. 8 : 6* hetzelfde *ἐξ ὧν* (d. i. Vader) *τὰ πάντα. Col. 1 : 16*. Minder bekende teksten, maar hier van veel belang zijn de volgende: *Ps. 33 : 15*, die hun hart organisch formeert en met zijn oog penetreert al hun daden. יהוה wijst op den organischen samenhang, op verband van hart en hart. יצר is product zijn, de formatieve kracht ligt in jazar; het כבץ ligt in het „jazar”. jazar is de grond van het כבץ. Dus al wat van

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den mensch is, is product van God. *Jes. 43 : 7*. Ieder die God aanroept, doet dat, omdat God hem geschapen heeft tot zijn eer; voorts gaf God de formatie aan zijn hart en gaf ook de werking aan het door hem geformeerde hart. *Jes. 44 : 21*. Hij is een „ebed” omdat Hij tot ebed is gesteld geworden. *Zach. 12 : 1*. צִרְרָהָ. Niet enkel scheppen van den mensch maar ook formatie, karakter aan den geest geven. Voorts nog het beeld van den pottenbakker. Oorspronkelijk in *Jer. 18 : 2, 3, 4, 6*, *Jes. 64 : 8*, overgenomen door Paulus in *Rom. 9 : 21*, *Jer. 18*. In vs. 4 ligt vooral het absolute begrip, hij maakte een ander vat, gelijk hij wil enz. *Jes. 64 : 8* en *Rom. 9 : 21*. De apostel past het beeld rechtstreeks toe, terwijl het in het O. T. slechts symbolisch was gebruikt.

Ook uit het wezen Gods kan geen andere oplossing volgen. „Geen motieven van buiten zijn in God gekomen” zegt de §. Motief = drangrede, die onze daden bestuurt. Wanneer men nu aanneemt, dat de impuls om te handelen uit den mensch uitgaat en dan op God werkt, dan krijgt men momenten in het leven Gods; één moment vóór dat dat motief werkte, één moment, waarop en een moment, nadat dit motief werkte. Dit is een trekken in den tijd van het eeuwige wezen Gods. En daar nu heel de Schrift Gods eeuwigheid mainteneert, is heel deze voorstelling onjuist, God *is* (*Gen. 3 : 14*) en wordt niet. Zoo tast men door deze voorstelling 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 schept den mensch met twee mogelijkheden en nu is het voor God hetzelfde, wat de mensch kiest, want in beide gevallen liggen de rails klaar en de trein kan doorgaan zonder dat er een nieuw motief in God komt. Deze redeneering gaat alleen door, als men zegt: er is slechts één moment geweest, waarop de mensch kon kiezen en dat had Adam in het paradijs. Dan valt het hoofdbezwaar, maar hiermee komt men tot de quaestie van het Infra- en Supralapsarisme, waarover later zal gehandeld worden. Maar voert men deze voorstelling na den val in, dan vervalt men tot puur

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

fatalisme. De Schrift evenwel geeft altijd deze voorstelling: voordat de mensch eene zonde pleegt, heeft hij eerst kunnen kiezen tusschen laten of doen. Ontkent men deze keuze, dan heft men alle zedelijkheid op. Doch de Ethischen bedorven het zoo niet en laten iederen mensch over zijne zaligheid beslissen. In eigen wilskeus ligt dan alles. Alleen zeggen zij: de mensch komt maar eens in zijn leven voor die keuze; dan werkt de Heilige Geest krachtig op hem; weigert hij, dan is het voorgoed mis. Hier springt de onmogelijkheid van dit stelsel nog zoo niet in het oog, omdat men maar „eens” laat kiezen. Maar het leven van een mensch bepaalt zich niet alleen tot zijne eeuwige zaligheid. Dan eens verkeert de mensch in doodsgevaar en roept hij tot God en dan doet de mensch weer geloften aan God, als God hem uit eene moeilijkheid redt. Eigenlijk is elk gebed dan een motief, dat van den mensch uitgaat op God. Nu zegt men wel: God behoeft niet te wachten tot iemand gekozen heeft, om zijn plan verder vast te stellen -- maar Hij heeft *vooruit gezien*, wat iemand zou kiezen. Ook dit helpt niets, want dan is toch de wilsbepaling van den mensch motief voor het doen Gods. En daar nu tallooze wilsbepalingen voorkomen, zou God daarnaar zijn plan hebben moeten vaststellen. Juist, zegt men, dat is ook zoo en hierin schittert Gods grootheid. Dit klinkt wel schoon, maar houdt geen steek. Ik kan wel op een weg van eenige mijlen met by, drie gevaarlijke punten mij voorzien tegen het gevaar van dérailleren, 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 zooden 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 tweërlei voorstelling van dezelfde zaak. De eene zooals God de dingen ziet, zooals zij uit Hem vloeien en tot stand komen; en dan is er maar ééne fontein, waaruit alles vloeit. Daarnaast de voorstelling, gelijk zij zich in ons bewustzijn voordoen *moet*, omdat wij zedelijke wezens zijn, alsof er twee wegen zijn. Dit is het reflex der dingen in het prisma van ons zedelijk besef. Overal waar de tweede voorstelling voor ons treedt, moet de zaak dualistisch voor ons staan; bij de eerste is het steeds monistisch. Deze beide vinden wij dan ook in de Schrift steeds naast elkaar ten toch is er eenheid tusschen beiden; de eerste om Gods eere te bevorderen, de tweede om ons te vermanen en te bestraffen. De begrippen, die de Heilige Schrift bezigt om

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het motief in God zelf liggende uit te drukken zijn: in het O. T. **יְהוָה** en **אֱלֹהִים**; in het N. T. **εὐδοκία**, **πρόθεσις**, **προγνώσις**, **προαίρεσις**, **ἐκλεξις**, **βουλή** en **θέλημα**

Deze woorden slijden saam 2 dingen af: 1° alle motief van het creatuur op God werkende; 2° elk motief op Gods wil werkend uit zijn natuurgrond. Er zijn nl. 2 gevaren: Ten 1° de quaestie van het toeval en den vrijen wil. Maar ten 2°: men zoekt de motieven voor het doen Gods in een zekeren natuurgrond in het goddelijk wezen. Pontiaan van Hatten 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**, **βουλή** en **θέλημα**. Terwijl de woorden met **πρό** en de **ἐκλεξις** de motieven van den mensch uitgaande afsnijden.

Beteekenis der verschillende woorden.

Het moeilijkst is te bepalen het verschil tusschen **προγνώσις** en **πρόθεσις**. Is **Προγνώσις** de praescientia, die de toekomst vooruitziet; of wel gaat zij aan het eigen werk Gods vooraf. Volgens de Supralapsarii beteekent „**προέγνω**”, dat God de Heere in zijn eigen gedachten eerst gedacht heeft, een denken, dat aan de **θέσις**, **πίσις** voorafgaat. Volgens de Infralapsarii is het een kennismaken van wat later 't schepsel doen zal. De actie van de wijsheid Gods en den wil Gods komt hier ter sprake. **Προγνώσις** ziet op de wijsheid Gods, **πρόθεσις** is 't inzetten van den wil. **Προόρισις** is weer wat anders, is vooruit grenzen trekken; is zoo een onderdeel van de **πρόθεσις**. **Πρόθεσις** en **προόρισις** staan dus niet tegenover elkaar. De **πρόθεσις** neemt 't object eenheitlich, de **προόρισις** stelt het object in zijn veelheid en onderscheidingen voor. Terwijl eindelijk de **ἐκλεξις** eveneens hoort onder de **πρόθεσις**, doch daarvan ook onderscheiden is. Evengelijk de **πρόθεσις** de eenheid poneert en de **προόρισις** de onderscheidingen en grenzen poneert, zoo poneert de **ἐκλεξις** het individueele. **Ἐκλεξις** is dus de wil, gelijk die zich richt op den enkelen persoon. **Βουλή** en **θέλημα** zijn twee uitdrukkingen die evenzeer onderscheiden zijn als **προγνώσις** en **πρόθεσις**. De **βουλή** is het beleid, de overdenking, de wil als uitdrukking der gedachte; **θέλημα** ziet niet op de gedachte, maar alleen op den poneerenden wil.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Voor 't onderscheid tusschen *θέλημα* en *βουλή* de volgende plaatsen. Voor *θέλημα* *Hebr. 13 : 21 ; 2 Petri 1 : 21 ; 1 Joh. 2 : 17 en Openb. 4 : 11*. Voor *βουλή* *Hebr. 6 : 17*. Die begrippen leveren geen moeilijkheid. Anders is het bij het begrip *εὐδοκία*. Het komt evenals *רצה* en *רצה* voor, in twee zeer onderscheiden beteekenissen als *lust* en als *wil*. Als in den engelenzang sprake is van een *εὐδοκία* 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 *εὐδοκία* heb”, dan is het begrip *εὐδοκία* geheel anders dan bij Paulus, waar hij spreekt van den raad zijns Welbehagens. Ef. 1. In *Rom. 1 : 32* is het begrip *εὐδοκία* 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 *εὐδοκία* actief, want dan gaat van de *εὐδοκία* de werking uit. In *1 Cor. 10 : 5* hetzelfde als in *Rom. 1 : 32*. Evenzoo ook *רצה* in *Mal. 1 : 8*. In geheel anderen zin b.v. *Phil. 2 : 13*. God de Heere is niet passief, niet ontvangend, maar de werkende, de actieve. Evenzoo *Jes. 53 : 10* en *Ef. 1 : 5*. In Jesaja is het actief, want daar gaat het van Hem uit, het verbrijzelen. Hier te opmerkelijker omdat *רצה* 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 *εὐδοκία* om tot stand te brengen; dit is de actieve, de energische *εὐδοκία*. Maar als iets volvoerd, volbracht is, dan is er *εὐδοκία* in het tot stand gebrachte, dan is de *εὐδοκία* passief. Een architect kiest eerst een stijl, om een huis daarin te bouwen (de actieve *εὐδοκία*); is het gebouw klaar, dan heeft hij lust aan het volbrachte (de passieve *εὐδοκία*). 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>o</sup> het decretum creationis; 2<sup>o</sup> *permissio lapsus*; 3<sup>o</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 oncere 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*,



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

*Ef. 3 : 9 en 10.* Door de Supralapsariërs verkeerd geëxegiseerd. Het 10<sup>e</sup> vs. begint met *ἴνα*; onmiddellijk gaat vooraf *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*; nu zeggen de exegeten onder de Supralapsariërs: dit hoort onmiddellijk bijeen en hiermee moet bij de vertaling gerekend. Maar dit mag niet. *ἴνα* hoort bij *ἡσώτα* en vs. 9b is appositie bij *Θεῶν*.

*Rom. 8 : 29, 30.* Hier „*προέγνω*.” heeft men dit zoo te verstaan; God besluit een mensch te scheppen met twee mogelijkheden: te blijven staan of te vallen; wat hij doet moet de mensch zelf weten; maar God weet vooruit, welke mogelijkheid de mensch kiezen zal en stelt daarom zijn heilsplan reeds vast. Nu zeggen de Supralapsariërs: deze exegete kan niet. Zelfs zijn de Lutherschen het hierover met ons eens, dat deze Arminiaansche exegete niet kan, eenvoudig omdat dan de *προόρισις* voorafgaat aan de *προγνώσις*. Als God een mensch schept, dan kan Hij hem niet denken zonder *προόρισις*, die zit in *πρόθεσις* in.

Adam en Eva waren bij hun schepping maar niet een mensch, maar *bepaalde* menschen. Adam was hoofd der menschheid en dat hij dit was, was volgens de *προόρισις* en Adams val gaat dus niet aan de *προόρισις* vooraf. Die het verkeerd stellen krijgen: *προόρισις*, *πρόθεσις* en *προγνώσις*, terwijl juist de *προγνώσις* voorafgaat. Hier is van een dergelijke uitwendige en oppervlakkige nuda praescientia geen sprake. Als hier staat *προέγνω*, dan is hier niet bedoeld eene praescientia uit praevisio, maar eene praescientia ontstaande uit de eigen gedachten Gods. Er is eene praescientia, die ontstaat door praevisio, maar als er van Gods praescientia sprake is, dan is het een seire 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; 3<sup>e</sup> moment – de heilsorde. Ten 2<sup>e</sup> zulk een nuda praescientia is een anthropomorphisme, dat onttaan van zijn wortel op God ten onrechte wordt overgebracht. De praescientia berust bij ons menschen alleen op waarneming (bv. wij kunnen maansverduisteringen voorspellen), of op mededeeling van Gods zijde (bv. de profeten), of op sympathetische aandoeningen en verwantschap tusschen twee zaken (sommigen gevoelen te voren dat er onweer komt). Dus praescientia op praevisio gegrond heeft steeds zijn wortel in het causaalverband.

Praescientia zonder wortel is alleen als 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.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

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 *Infra*lapsariërs, dat de zonde kouten zou en dus blijft het bezwaar drukken. Ik maak een boot, maar weet zeker bij het te water laten, zij kan den storm niet weerstaan; is het nu genoeg een reddingsboot te maken? Neen, ik had haar niet in het water mogen laten gaan.

Maar twee wegen zijn er voor ons, om aan deze onoplosbare tegenstelling een einde te maken. Beide middelen zijn aangewend. Het eene is het middel van het Manicheïsme, om het kwaad een eigen oorzakelijkheid naast God te geven en het tweede middel is dat der filosofen om de zonde als zonde op te heffen en in haar niets dan eene phase in het proces van ontwikkeling te zien. Maar met die beide middelen zijn wij niet gebaat. Het Manicheïsme stelt twee goden naast elkaar, een eeuwig dualisme. En dan kan men wel ophouden met denken, want alle denken is monistisch. Zoolang er twee dingen naast elkaar staan, dringt de *logos* in mij er toe te vragen: hoe kwamen die twee naast elkaar? — De andere methode helpt ook niet, zij schraapt eenvoudig een der beide termen van het probleem.

Zoomin de *Infra*- als de *Supralapsarische* zienswijze is dan ook in staat het probleem op te lossen, hoe God niet de auctor mali is. Als ons schuldbesef dan ook rustte op ons denken, zou men met de Modernen de zonde moeten laten vallen. Maar nu dit niet zoo is en de zonde een ethisch verschijnsel is en de ethische wereld geheel anders is dan de intellectuele, nu zal, wat ook de filosofen probeeren, de wetenschap van de zonde en het schuldbesef steeds op deze ethische momenten blijven berusten. Dus niet in de redeneering, maar in het ethisch uitgangspunt van de conscientie moet de kracht gezocht; de conscientie moet steeds weer wakker geroepen. Daarentegen sprekend over God, daar mogen wij ons nooit door de ethische bedenking laten ophouden en daarom heeft de gereformeerde theologie altoos de meeste veerkracht bezeten (omdat zij die twee nooit door elkaar heeft gewaard) 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 decreetum altijd stuip noodig, dat het niet alleen een bloot concept is. Het is

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

volstrekt niet alleen de conceptie van wat als finale door God bedoeld wordt. Het decretum Dei omvat altoos samen het concept en het project; het plan en de middelen. Voorts de middelen behoeven niet van elders te komen, maar zij komen uit het project zelf voort. Deze drieledige bepaling leert ons pas wat het decretum Dei is. Nu is er eene realiseering van het decreet in het historisch proces van dezen *κόσμος*. Wanneer een bouwmeester een huis bouwt en het huis is klaar, dan kan de bouwmeester het plan niets meer schelen. Zoo is 't echter met het decretum Dei volstrekt niet. Als alles voltooid is en het Godsrijk gekomen is, dan wordt het decreet niet weggegoorpen; neen, het Godsrijk hangt van oogenblik tot oogenblik aan het decreet, evenals de schaduw aan het voorwerp. Het schaduwbeeld is nooit het wezenlijke, maar het voorwerp zelf — en zoo blijft ook het decretum altoos het wezenlijke en de realiseering slechts het schaduwbeeld. Heel de schepping is gestadige uitvloeijing van het decretum Dei. Als God de Heere dus de dingen zien wil, zooals zij zijn, dan ziet Hij in zijn decreet en niet naar het schaduwbeeld op den muur. Wij kunnen alleen het historisch proces in de natuur zien. Dat God dit niet behoeft, is Zijne sufficientia. Vandaar kent de Heere ons, eer Hij ons formeerde in den schoot onzer moeder. De schare, die niemand tellen kan, behoeft niet nog geboren te worden, opdat God ze zou bezitten, maar van eeuwigheid af heeft God hen in zijn decreet. Zoo is het ook met de verlorenen. Dus bij God is nooit eene successie van momenten, maar in Zijne objectiviteit en realiseering staat het van eeuwigheid af voor Hem in Zijn decreet. Uit het decreet vloeit alles voort: niet als een druppel, die uit een fontein is gespat en nu verder met die fontein niets te maken heeft, maar altoos is er verband tusschen beide.

Dit moet bedacht bij het lezen van de vloekpsalmen: finaal in hun booze voleinding staan de kinderen des Satans voor den Heere. Hieruit volgt de *certitudo salutis* en *perseverantia sanctorum*: de eenheid van het O. en N. T.: de eenheid van zaligheid onder O. en N. V.: de verwerping van alle Arminianerij (want als de mensch meewerkt, wordt God afhankelijk van de realiseering en dus Zijne sufficientia opgeheven). *1 Petri 1: 1, 2; Rom. 8: 29, 30*. (De aoristus mag niet als futurum of als praesens vertaald, maar hij heeft praeteritale beteekenis). Niet alleen van de Romeinen, tot wie Paulus spreekt, geldt dit; niet van hetgeen reeds met hen geschied is, gewaagt Paulus, dit blijkt duidelijk uit: „deze heeft Hij ook verheerlijkt,” want die verheerlijking wachtte den Romeinschen christenen nog.

Hetzelfde vonden wij in *Acta 15: 18* (geen kennismening; maar alle werken staan eeuwig present voor God), *Rom. 9: 22, 23. Rom. 11: 2; 2 Tim. 2: 19* (*ἔγνω κόσμος τοὺς ὄντας αὐτοῦ*); *Openb. 3: 18* (het boek des levens: geen catalo-

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gus met cijfers, maar in dit boek staan levende personen voor God. *Ev. 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; *περιπατῶ* is de realisering, de tusschenschakel tusschen het point de départ en d'arrivé — 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 elkaar staande, maar organisch en dus met elkaar in verband staande. Dit komt het sterkst uit bij de virtutes Dei. Gewoonlijk zegt men: in het werk der schepping komen de virtutes Dei uit. Maar die schepping is mislukt en daarop had de herschepping plaats bijna zonder die virtutes; toch is dit geheel onjuist. Niet eerst een regnum naturae en dan een regnum gratiae, waarin de virtutes Dei slechts een weinig indringen; neen, juist in het regnum gratiae treden de virtutes Dei eerst recht in het licht. Bijv. *Almacht Marc. 10: 27: Luc. 1: 37: Ef. 1: 19-21*; in deze plaatsen ontmoeten wij de almacht in haar zenith; *Sapientia Rom. 11: 33* (*βέδθος* = zenith der wijsheid); *1 Cor. 1: 24: 1 Cor. 2: 7, 8* (de *δόξα* Gods bleef nog verborgen bij de schepping; dit is slechts duidelijk voor hen, aan wie zij 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>o</sup> van God den Vader of onzen Schepper; 2<sup>o</sup> van God den Zoon of onzen Verlosser; en 3<sup>o</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 gevoeld, 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 verlostte niet buiten den Vader, maar de drie Personen doen alles gezamenlijk.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Wanneer men het decretum indenkt, is het niet uitgaande van het concept maar van het project, van het τέλος. God wil een τέλος en al wat aan dat τέλος voorafgaat, is slechts een middel om dat τέλος te bereiken. Hiermee hangen verschillende dogmatische quaesties saam.

1<sup>o</sup> De centrale positie van Christus zowel in de creatie als in de redemptio. Men vraagt: Hoe was Christus reeds bij de schepping „Caput angelorum” en toch pas na zijn opstanding „hoofd zijner kerk, d. w. z. alle macht bezittende in hemel en op aarde? Deze moeilijkheid rijst op voor hem, die scheiding maak! tusschen schepping en verlossing. Dan krijgt men tweërlei bezigheid van Christus en kan men Zoon en Middelaar niet onderscheiden. Maar ziet men het organisch verband in tusschen de creatie en salificatie en laat men beide voortvloeien uit het decretum, dan vervalt die moeilijkheid. Dan is Christus als 't eenwige 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>o</sup> persoon der Drieëenheid Middelaar en κεφαλή τῆς ἐκκλησίας, in welke qualiteit Hij dan met alle macht in hemel en op aarde wordt bekleed. Als Zoon van God had Hij oorspronkelijk soevereiniteit.

2<sup>o</sup>. Gratia praeparans. Als 't natuurlijk leven niet in verband staat met het bovennatuurlijk leven, dan bestaat er ook geen verband tusschen de bekeering van den zondaar en helgen daaraan voorafgaat in zijn leven. Dan hebben wij het dualisme der Methodisten. Men loochent feitelijk de betekenis 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>o</sup>. Het vraagstuk van Rom. 7. Als creatie en redemptie beide nieuwe scheppingen 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 omgczet.

4<sup>o</sup>. De uitgaande daden Gods zijn altoos gemeenschappelijk aan de 3 Personen.

5<sup>o</sup>. De ἀρχή van de niet-zondige wereld staat ook in verband met de realisering van het Verlossingswerk. Wanneer wij Ef. 1 : 21 zien, dan blijkt, dat de Middelaar in verband wordt gebracht met de „ἀρχή, δόξα, εὐλογία καὶ 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

### College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

genoemde teksten hypothetische veronderstellingen in den raad Gods of in de openbaring van dien raad Gods? (In den raad rekent God alleen met zijn wil; in de openbaring van den raad rekent Hij ook met den mensch). Wanneer wij deze vraag willen beantwoorden, komt het op deze quaestie neer: is eene hypothese bestaanbaar in den raad Gods? In de openbaring van den raad Gods kan dit natuurlijk; ik kan mij op zedelijk terrein geen enkel zedelijk goede daad indenken, of ik moet er bij denken, dat zij ook slecht had kunnen zijn. Maar is het in den raad Gods ook mogelijk? Daar valt te rekenen met zijn wezen, wil en wijsheid. Nu zegt de Heere „Ik zal zijn, die Ik zijn zal;” dus geen hypothese in den raad Gods zelf, daar is alleen een *τιθέναι*, een poneeren, niet een *ὑποτιθέναι*.

Wanneer men nu de hypothese van een niet-zondige wereld-ontwikkeling neemt, dan moeten wij zeggen: voor ons *mensen* is zij gegeven, wij kunnen het ons niet anders denken. In die hypothese nu moet gezegd: er zou alsdan geen bijzondere openbaring Gods zijn geweest; geen volk Israel; geen Incarnatie; geen Regeneratie. Ook de zonde in de satanische wereld, of de behoefte aan een hoofd der menschheid, wettigen niet de hypothese, dat de Incarnatie dan toch geschied zou zijn, want ten 1<sup>o</sup> de satanische wereld is niet verlosbaar en ten 2<sup>o</sup> de mensch zou een hoofd in Adam gehad hebben. De Ethischen voeren ook wel als argument aan, dat er geen verband zou geweest zijn tusschen de menschen onderling, als Christus niet gekomen was, maar zij vergeten, dat dit verband wel bestond nl. in den Logos, door Wien alles geschapen is en bestaat: eindelijk, *1 Cor. 15: 28* en *Ef. 2: 14* leeren duidelijk dat de taak van den Middelaar een aflopende taak is. Bij de hypothese van een zondeloze 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.”

---

## § 2. *De Foedere Gratiae.*

Krachtens het decreet en de daaruit voortvloeiende schepping stelt God den mensch buiten zich. Zóó, dat God en de mensch twee zijn, maar twee in een bepaalde betrekking. Deze betrekking of verhouding, voorzooverre zij strekt om den mensch niet van God te verwijderen, maar tot de gemeenschap van het eeuwige Wezen te leiden, draagt deswege den vorm van een verbond. Met den mensch buiten zonde een verbond der werken. Met den mensch in zonde een verbond der genade. Dit verbond van God in den mensch buiten en in zonde is slechts voor een deel met verbondsluifing onder menschen vergelijkbaar. Bij Gode archetypisch; eotypisch 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 afvloeiende 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 rekent, niet gelijk deze zichzelf droomt, maar gelijk God, die hem poneerde, weet, dat hij bestaat, is het beide malen een verbond niet met het individu, maar met de menschheid als organisme en alzoo onder één hoofd. Dit organisme is echter niet beide malen van gelijken omvang. In het verbond met

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den mensch buiten zonde geldt het den onbesnoeiden stam van heel ons geslacht onder Adam; bij het verbond met den mensch in zonde is het de besnoeide stam van ons geslacht, onder het ingeënte hoofd Christus. Het verbond, ook als verbond der genade, is eeuwig in het decreet, begon te werken, zoodra de mensch mensch in zonde werd en is geopenbaard in wat de Heilige Schrift noemt τὸ εὐαγγέλιον als tot ons komend na den doem, dien het verbond der werken op den mensch, toen hij viel, rusten deed.

O. en N. T. zijn beide de openbaring van het genadeverbond aan den mensch in zonde en schelen niet in effect voor den mensch, maar enkel in het zien op het te volbrengen of terugzien op het volbrachte werk van den Middelaar. Het wezen van het genadeverbond is, dat God alles in en voor den mensch in zonde aanvangt, doorzet en voleindt en dat hem niets anders blijft dan God in zich te laten werken, d. i. in Hem te gelooven. Van een acte van verbondshuïting, 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 onverbreekelijke eenheid met het verbond der werken."

---

Het woord „verbond.” Ons volk is door de tegenwoordige beteekenis van ons Hollandsche woord „verbond” op het dwaalspoor geraakt. In het Hebreuwsch is bij verbond geen sprake van verbinden. Het Hebreuwsch kent het woord verbinden wel (קָיַם en קָיַר), maar daarvan is 't Hebreuwsche woord voor „verbond” niet afgeleid; verbond in onze tegenwoordige beteekenis is קָיַר *Jes. 8 : 12* in het Hebreuwsch (samenknoopen beteekent de stam. Zoo ook *Amos 7 : 10* (hier in ongunstigen zin, conspiratie). *Num. 30 : 10* אָבַר verbinden. In het Grieksch δέσθαι samenknoopen, binden *Rom. 7 : 2, 1 Cor. 7 : 27*. Maar in het O. en N. T. beteekent „foedus” niet binden, maar διαθήκη en כְּרִית. Wij beginnen met διαθήκη de gewone vertaling van כְּרִית 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 כְּרִית is moeilijker vast te stellen. De lexicographen leiden 't tegenwoordig gemeenlijk af van כָּרַה, snijden (bij het sluiten van een verbond werd een offerdier geslacht). Maar vooreerst ligt het begrip כָּרַה snijden, zeer ver af van כָּרָא vormen, scheppen en bovendien de vorm כְּרִית wijst op een latere formatie van het woord. Ook is het de vraag of in de oude tijden, toen



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het woord opkwam, die ceremoniën er al bij plaats hadden. Gaat men op den stam in, dan is dezelfde stam in bar, barar, be'ēr enz., die beteekenen ingraven, inboren, zoo inscheppen, een vorm aan de zaken geven. Dus in den stam van כָּרִית ook aanknoopingspunten om te durven zeggen: er ligt hetzelfde in als in διαθήκη d. w. z. het creëren van een nieuwen toestand, het regelen van de wederzijdsche verhouding, wordt er door uitgedrukt, terwijl er geen sprake van binden is.

In het N. T. wordt het begrip van verbond uitgedrukt door διαθήκη. Maar διαθήκη heeft twee beteekenissen: verbond en testament. *Hebr. 8 : 8, 9, 10* (coll. *Jer. 31 : 31, 13*). Hier wordt διαθήκη gebruikt niet alleen lexicologisch, maar ook logisch voor berith van het Oude Verbond, het slaat terug op 't O. V. door God met Israel gesloten.

In *Hebr. 9 : 15—21* echter wordt διαθήκη in dezer voege besproken: Paulus vat de woorden van Jezus in *Matth. 26 : 28* en *1 Cor. 11 : 25*, hoewel bij ons vertaald door testament, toch op alle synoniem met berith uit het O. Test. Nu levert dit in het Grieksch geen bezwaar, omdat verbond en testament beide διαθήκη beteekenen, maar voor ons is het bezwaarlijk. De mediaal-term voor ons is: dispositie, eene beschikking, men maakt die bij beide. Door „verbond” en „testament” altoos te vertalen door „dispositie” komen wij op weg, om tot den wortel van deze zaak door te dringen. Het eigenaardige van een testament is het maken van eene beschikking, die dan pas kracht krijgt, als de mogelijkheid van veranderen ophoudt; het karakter van een testament is dus niet alleen een dispositie, maar eene *onveranderlijke* dispositie. (*Hebr. 9 : 16, 17*).

Bij God is geen sprake van een wilsbeschikking van een doode: toch is er iets identieks, n.l. in het *immutabile*: op het sterfbed een testament makende laat de mensch iets van het goddelijke schitteren, omdat hij iets onveranderlijks doet. Een verbond is evenzoo een wilsbeschikking, waarbij men afstand doet van rechten, die men had; men bindt zijn wil aan den wil van een ander. Het begrip van immutabele dispositie is dus het begrip, dat wij in beide terugvonden. Nu mag bij het verbond Gods alleen gesproken van het immutabele van de dispositie. Gods wil wordt alleen gebonden door zijn God-zijn; alleen omdat God God is, is zijn wil immutabel; bij is Hem geen sprake van sterven of 't binden van zijn wil aan eens anders wil.

In *Gal. 3 : 15—18* wordt de zaak van een anderen kant opgevat. Als iemand dood is, kan het testament niet meer veranderd, dan is het ook Κέϋος 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

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

of medecontractanten ook gebonden. Zoo kom ik bij het verbond van God met de kinderen der menschen tot dit resultaat, dat de wilsbeschikking immutabel is, en dat de menschen er aan gebonden zijn, zonder zich daaraan te kunnen onttrekken. Dit nu is archetypisch in God d. w. z. een immutabele wil te bezitten en door dien wil anderen te beheerschen. Het is onmiddellijk uitvloeisel van de goddelijke Souvereiniteit. Ectypisch komt dit bij den mensch veelvoudig voor, maar in verzwakten vorm. Het sterkst schittert het ectypische bij een testament, daarna het sterkst bij een verbond. Wij moeten ons dus bij den locus de foedere weer wachten hier op aarde niet het archetypische te zoeken, dit is altoos alleen bij God; bij ons het ectypische. Ons verbond is niet archetypisch; in God heb ik deze eigenschap, dat zijn wilsbeschikking voor menschen immutabel is en de menschen beheerscht en hiervan heb ik bij ons menschen een beeld in het testament en verbond. Onderscheidt men dit niet, dan komt men bij het Verbond Gods tot de splinterigheden, waarin de Coccejanen zich verliepen en die heel niet uit de Schrift te verdedigen, ja er heel niet in te vinden zijn.

Zoo is de uitdrukking „unilateraal verbond” een dwaasheid. Verbond is altijd tusschen twee. Als onze koning een verbond sluit met de koningin van Engeland over Borneo, dan krijgt dat verbond pas effect op dat oogenblik, waarop beide partijen het stuk hebben *getekend* en *gezegeld* en het stuk is *geratificeerd*. Dus als ons verbond archetypisch was, dan moesten al die formaliteiten ook plaats gehad hebben bij het sluiten van het verbond Gods met den mensch en hiervan nu lezen wij natuurlijk in Gen. 3 niets. 't Meest liet men zich in de war brengen door de verbondsluiting op Sinai, waarop wij aan het einde dezer § terugkomen. De zaak is deze: de bindende kracht van de beide verbonden komt niet uit de toestemming van den mensch, maar uit het immutabele van den wil Gods en het souvereine van dien wil. Maar is er dan geen toestemming tot het werk- en genadeverbond? Ja wel, maar die toestemming is geen wilsuiting van Adam of van Christus, maar hierin, dat de mensch **טוב** was, de justitia en sapientia originalis bezat, lag de toestemming tot het werkverbond. De mensch kon niet anders dan toestemmen, omdat de wet uit het beeld Gods en de mensch naar het beeld Gods was. Zoo ligt het ook bij een testament. Alles wat iemand uit een testament ontvangt, is gunst en niet recht en daar ieder, die iets ontvangt geen rechten kan laten gelden, zoo is een erfgenaam, die niet in het testament berust, onbillijk.

Verhouding tusschen werk- en genadeverbond. Volgens sommigen is het werkverbond door de zonde verdreven en is het genadeverbond daarvoor in de plaats getreden. Daartegenover stelt prof. Kuyper: het werkverbond is

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

eeuwig, is eene eeuwige relatie tusschen God en Zijn schepsel; ontken ik dit, dan word ik Antinomiaan of ben vatbaar voor het Gnosticisme (dat ook een anderen God naast den eerst bekenden God liet optreden). Daarom legden onze vaders bij den Christus ook zooveel nadruk op de *obedientia activa* naast de *obedientia passiva*. Beide toonen zij het volbrengen van het werkverbond; de *obedientia passiva* voldoet ook aan het werkverbond, maar in den vorm van boete voor de ontbrekende gerechtigheid; de *obedientia activa* is het voldoen der schuldige werken zelf. Maar eerst loochende men de *obedientia activa* en toen moest men ook wel loochenen de *obedientia passiva*; men zei: er mag geen sprake van zijn: dat Christus aan de strafescheurende 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 niet 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 tweecërlei in: 1<sup>o</sup> dat schepsel moet alles van God hebben, 2<sup>o</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) toevloeien.

Het werkverbond is zoo een eenwige ordinantie, die onveranderlijk is, en gegrond is op het feit zelf, dat wij als zedelijke wezens geschapen zijn. Dit werkverbond kan wel op verschillende wijzen geopenbaard, maar in zijn innerlijk bestand niet veranderd. Nu komt het genadeverbond. Is dat iets anders dan het werkverbond? In zijn grond niet. De twee genoemde punten blijven; ook de conditie blijft: van den eenen kant een schenken van de *beatitudo* en aan den anderen kant een volbrengen van de wet Gods. Dit moest ook wel wegens

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het eeuwig karakter van het werkverbond. Wat is dan het verschil? Het werkverbond is een verbond gesloten tusschen God en het menschelijk geslacht (niet tusschen God en bv. 100 individuen; of ook niet tusschen God en één individu). En omdat dat menschelijk geslacht één geslacht is, stond het zoo, dat, als Adam overwonnen had, er geen mogelijkheid meer bestaan zou hebben, dat Abel bv. gevallen was. Maar nu brengt Adam de scheur over 't geheele geslacht. Bij het genadeverbond nu blijft alles gelijk, het vallen of blijven staan van het hoofd beslist ook hierin voor het geheele geslacht; dat hoofd moet de wet volbrengen en dan verwerft hij zaligheid voor *al* de zijnen, doch dit verschil is er, dat een *nieuw* hoofd in het menschelijk geslacht moet ingebracht en dat de *zonde* van het gevallen geslacht moet *goedgemaakt*, dus gerepareerd moest de fout van het eerste hoofd. Daarom zegt de Catechismus in vr. 61 zoo terecht, dat God niet alleen de verzoening van Christus ons toerekent, maar ook zijne gehoorzaamheid (als hadde ik alles zelf volbracht). Dus deze vraag is hoofdzak: kan het menschelijk geslacht wezenlijk een nieuw hoofd krijgen? Ja, antwoordt de Schrift. In de leer van het *σῶμα* Christi wordt deze quaestie opgelost, dat het mogelijk is, dat de banden, die de kinderen Gods aan het gevallen menschelijk geslacht binden, worden losgemaakt en gerecomponceerd worden aan een ander lichaam, waarvan Christus het hoofd is. Christus heeft werkelijk de zijnen gedecomponceerd van Adam en gerecomponceerd onder zich als Hoofd. En wijl wij nu leven en een bewustzijn hebben, moet er ook tweecrlei verbinding zijn: eensdeels verbinding in den levenswortel, anderdeels in het bewustzijn.

De 1e verbinding geschiedt bij de wedergeboorte, de 2e verbinding bij het geloof. Het komt er dus op aan bij het genadeverbond, of ik *weet*, dat ik behoort tot het *σῶμα* van Christus; n. a. w. of ik *geloof*. Bij het werkverbond komt het geloof niet te pas; 't zou ook niet noodig geweest zijn als de kinderen Gods bij hunne wedergeboorte terstond verheerlijkt werden, doch nu er voor hen op aarde strijd is en de realiteit van het lichaam van Christus hier wegsliipt, daarom moet er geloof zijn. Door 't geloof werkt voor ons het genadeverbond. Nu is onder het foedus operum dit de wet: dat God opereert en den mensch laat opereeren met krachten, die Hij in den mensch gelegd heeft. De impuls moet onder het werkverbond ook van God uitgaan. Wilskeus heeft de mensch, maar de wil als vermogen is door God in den mensch gelegd, dus staat de wil precies in evenwicht; pas als de inspiratie van Satan komt te staan tegenover de inspiratie van Christus, behoeft de mensch te kiezen. Bij het genadeverbond hebben wij precies 't zelfde. Christus opereert met gaven van God ontvangen. Hij geeft Hem den Heiligen Geest zonder mate; de groote werken van Christus zijn *alle* daden Gods. Hoe gaat die werking van

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Christus in zijn lichaam voort? — Alleen door den Spiritus Sanctus. Maar ook die Christus moet kiezen tusschen God en Satan en daarom terstond na den doop de verzoeking in de woestijn.

Met wie is het genadeverbond gesloten? Met deze vraag zaten onze vaders verlegen. Wij niet. Met Christus, durfden zij niet zeggen, omdat aan Hem geen genade bewezen is. Met de uitverkorenen dan? Maar wanneer en met welken mensch is het gesloten? Voor ons is 't nu slechts gedeeltelijk een vraag, want het genadeverbond remplaceert niet het werkverbond, doch is voortwerking van het werkverbond, mits onder andere dispositie. Toch moet ten deele geantwoord op die vraag, omdat de dispositie van het genadeverbond niet zoo ver strekt als de dispositie van het werkverbond: het geheele menschelijke geslacht wordt niet gerecomponceerd; de boom der menschheid blijft staan, maar de uiterste deelen van den boom worden niet door de levenssappen, in dien boom, bereikt; de boom blijft, de dorre bladeren vallen af; eens in den hemel zal er een verheerlijkt *menschelijk geslacht* zijn; in de hel is de atomistische individuen-massa en hoofd is daar dan ook geen mensch, maar een gevallen engel. De sluiting van het verbond is alleen in te zien als ik goed begrijp de beteekenis van het Israelietisch verbond. Dit is niet hetzelfde als het werkverbond en evenmin als het genadeverbond. Het werkverbond staat in het paradijs en het genadeverbond treedt in, zoodra er een zondaar is. Het genadeverbond is Gods *τέλος* en het werkverbond is slechts een deel van het genadeverbond, doch bij den mensch zonder zonde.

*De Verbondsluiting.* Heeft God een reël verbond met de menschen gemaakt? Sommigen hebben dit sterk gedreven en vele vromen denken nog zoo. Hiertegen kwam reactie en men zegt daarom, dat pas met Abraham het genadeverbond (dit vooral in Amerika en Schotland en vroeger ook in Nederland) en later op Sinai 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 Cocejus 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>o</sup> de vromen onder het Oude Verbond zijn niet anders zalig geworden dan de vromen onder het Nieuwe Verbond en ten 2<sup>o</sup> het menschelijk geslacht hangt organisch saam en door Adam viel de menschheid. Dit stemt prof. Kuyper volkomen toe. Alleen, in heel Genesis

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

lezen wij niets van een toestemming van Abraham tot een verbond met God; evenmin bij het verbond met Noach. Maar hoe ging het toe bij het verbond met Abraham? Cf. *Gen. 15 : 17—21*. God doet Abraham inslapen (vs. 12) en daardoor wordt Abraham geheel machteloos; in dien slaap spreekt God hem toe en doet Abraham een belofte; dan volgt vs. 17.

De rookende oven is dezelfde wolkkolom, waarmede de Heere aan Israël in de woestijn verscheen: dus de Heere verscheen zelf; Hij voltrok het verbond; Abraham doet het niet wederkeerig, want dan had Abraham er ook tusschen door moeten loopen (vs. 17); maar Abraham doet niets; er staat uitdrukkelijk dat alleen de Heere een verbond maakte (vs. 18). Dan doet de Heere eene belofte te beginnen met vs. 19. Abraham vraagt alleen (in vs. 8) een teeken; dus geen bilaterale, geen conditioneele verbondssluiting; 't is eenvoudig eene belofte met een verzegeling.

Ex. 24 het verbond met Israël. Deze pericoop begint met caput 19. In cap. 20 : 19 begint Mozes met het volk te verhalen, wat de Heere tot hem gezegd heeft en het volk niet direct uit 's Heeren mond durfde vernemen. Deze toespraak duurt tot cap. 24 : 3. Tot nu toe is er geen verbondssluiting; God geeft de tien geboden uit de volle souvereiniteit als verlosser Israëls. Maar als het volk Mozes heeft hooren spreken, dan zegt het: „dat zullen wij doen” en dan slacht Mozes de dieren, neemt het verbondsboek en verbindt het volk door verbondsbeloften aan 's Heeren gebod. Wat is de zin hiervan? Als een knecht iets nalaat, doet hij zonde, maar wanneer een van twee gelijkgerechtigden zijn woord breekt, dan is hij trouweloos en doet grooter zonde. Hier is dus een verbond en wel om het volk tot sterker gehoorzaamheid te brengen en ongehoorzaamheid tevens te doen worden verbondsbreuk.

In die 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 verbondssluiting hier wordt versterkt, toch krachtens de souvereiniteit Gods over Israël reeds bestond.

Hoe te denken over het verbond op Sinaï? Het verbond op Horeb met al wat daar plaats greep, met zijn doel, oorsprong en uitkomst was niet wezenlijk maar *σκιατικῶς*. De tien geboden zijn evenmin wezenlijk als Mozes wezenlijk is. Alles is *σκιατικῶς* — cf. *Hebr. 10 : 1* (*νόμος* = thorah). Heel de thorah had niet de *εἰκόνα τῶν πραγμάτων*. De *πράγματα* zijn de beloften Gods; hun beeld, *εἶκον*, was Christus; dat *εἶκον* wierp weer een schaduw en dat was het O. T.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Het is dus een schilderij, een symbolische voorstelling van de waarheid. Heel het Israelietisch toestel en het Joodsche volk is er slechts tijdelijk tusschen geschoven. Heel het karakter is *συνατικῶς* en de geloovige Israelieten zijn dan ook niet door de tien geboden, maar evenals wij alleen door het geloof zalig geworden. Cap. 5 : 14; „melk en vaste spijsze;“ cap. 6 en 7: Melchizedek; cap. 8 : 1. 2 zegt dan: „nu hebben wij den wezenlijken tempel, den werkelijken hooge priester“ enz.; onder Israël slechts *σινά*, slechts de landkaart, maar nu is er het land zelf.

[Dit bedoelt *Joh. 1 : 16, 17* ook; de *νόμος* is de thora, het spiegelbeeld; de *ἀλήθεια* is de wezenlijke zaak, waarvan de thora het spiegelbeeld was. *1 Joh. 1 : 1, 2* (*ἔωρακαμὲν, ἐψηλάφησαν*) 't zelfde].

Vs. 5–13 van Hebr. 8 werken dit denkbeeld verder uit; het oude is *σινά*, 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 *σινά*. Vs. 8–11. De Oude Bedeeing was niets dan alleen een tijdelijk voorgeworpen zaak; de *θυσίαι* waren alleen een vertooning, metterdaad konden zij de menschen niet verzoenen en zij duurden alleen voort, totdat de tijd der verbetering om was (*μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπιπέμεινα*). 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; *αἰωνία λύτρωσις* duidt hier het wezenlijke aan. Ook de *ἀγαθά* (goederen) van de *νόμος* waren slechts *σινά*, Christus brengt de wezenlijke *ἀγαθά*. Vs. 23. De Israelietische bediening is antitypisch, een schilderij van de wezenlijke dingen, maar Christus is in den hemel zelf ingegaan om voor ons voor Gods aangezicht te verschijnen. Caput 10 : 4. Het was dwaas van de Joden, dat zij dachten, dat het bloed van stieren en bokken de wezenlijke verzoening was. Maar konden zij zich niet verontschuldigen door te zeggen: wij wisten dat niet? Neen, zegt Paulus in vs. 5–7 (daarom „ik kom – in het begin des boeks is van Mij geschreven – om uwen wil te doen, o God!“) Christus had zelf in de profetie reeds gezegd, dat die plaatjes enz. er niets toe deden; zij dienden alleen om aan de Joden aanschouwelijk onderwijs te geven. Vs. 10. Nooit hebben die offers iets aan de vergeving der zonden kunnen toebrengen; die offers hadden ethisch geen beteekenis (zonde was het juist, dit wel te meenen); die ethische verzoening bracht Christus en daarom staat er niet door zijn daad, maar door zijn *θέλημα* (want in den wil ligt de zonde). Ook moesten die offers telkens weer worden herhaald, maar dit is met de offerande, die Christus bracht, niet het geval, het is niet een begin, maar het *τέλος* der volmaking (vs. 14).

Waar ligt veler fout? De offers vindt iedereen *συνατικῶς*; maar men vergeet, dat die offers het centrum waren van een harmonisch geheel (bij de offers

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

hoorden de priesters; bij de priesters de tabernakel enz. enz.; zoo kan men de geheele geschiedenis van Israël in verband brengen met de offers. Heel de geschiedenis van Israël is *σινά*. Niet *σινά* zijn de profeten en psalmisten, zij zijn de dragers van de realiteit. Daarom zeggen zij: God heeft de offers niet begeerd, wat natuurlijk niet letterlijk moet opgevat, maar het beteekent: in de offerande zelve lag het niet, maar in de gezindheid, waarmee zij gebracht werd. Israël wordt geboren uit de wondere geboorte van Izaäk als een volk, om als volk beeld, afbeelding, schaduw te zijn van het volk, dat God zich ten eeuwigen leven vergaderen zou; dat volk wordt door God gebracht in het diensthuis van Egypte, als afbeelding van de slavernij der menschheid onder vorst Satan; de verlossing uit Egypte is *σινά* 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 *σινά* 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 *σινά* van de demonen en Satan; de levietische onreinheid is *τύπος* van de zonde. En daar dus alles plant was van het eeuwige in den hemel, daar kon niet beloofd in den hemel in te gaan, maar moest de hoogste belooning steeds zijn „Lang en in voorspoed te leven in het land, dat de Heere gegeven had.”

Nu is het 5<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 bedoeling gold voor elken Jood naar den vleesche; als hij zich maar stipt aan het uitwendige hield, dan deed het er niets toe, of hij geloofde of niet; deed hij 't niet, dan trof hem de vloek. Doch dit had niets met de zaligheid te maken. Wel had God natuurlijk onder Israël zijne uitverkorenen, maar die doorzagen dan ook de geestelijke beduidenis en kwamen door de levietische tot de geestelijke reinheid. Om die vromen de bedoeling der schilderij duidelijk te maken, dienden de profeten.



### § 3. *De Justificatione.*

„De rechtvaardigmaking is eene rechterlijke daad Gods, waardoor Hij zondaren, die krachtens hun organisch verband met Adam in staat van doemschuldigheid verkeerden, overschrijft in den staat van rechtvaardigheid en voor rechtvaardigen houdt en rekt. Dit rechterlijke vonnis is geen daad van willekeur, noch van souvereine gratie of absolutie, maar is gegrond op het besluit, hunner verkiezing in Christus en op de zekerheid, dat Christus als Borg hen van schuld ontheft en voor hen intreedt. Deze daad is een daad van genade, waarbij de genade ligt in hun verkiezing, in het stellen van den Borg en in het hun schenken en toerekenen van Christus' gerechtigheid. Wat men dus dit alles saam onder den eenen naam van rechtvaardigmaking, dan is zij een daad van genade; onderscheidt men daarentegen de rechtvaardigverklaring van den grond, waarop zij rust, dan is zij bloot rechterlijk, gaat naar stipt recht en komt aan de uitverkorenen slechts toe, wat hun als uitverkorenen in Christus toekomt. Ten opzichte van den zondaar daarentegen is zij loutere genade, overmits hij niets, maar God alleen alles beschikte en te werk stelde om zijne rechtvaardigverklaring mogelijk te maken.

Deze justificatie heeft 9 trappen en moet onderscheiden: ten 1<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 implanting 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 foro conscientiae betuigd en aangenomen wordt, uit

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

dezelfde bron; zij gaat als rechterlijke daad Gods aan dit geloof vooraf; zij wordt als vonnis van den rechter door het geloof in het oogenblik der bekeering gegrepen; en zij wordt door een leven in heiligmaking verzekerd en verzegeld. Zoo is dan onze rechtvaardigstelling in het goddelijk bewustzijn van eeuwigheid; de verwerving van onze gerechtigheid door den Middelaar valt in den tijd, maar voor al Gods kinderen op één oogenblik; maar de toeëigening van de justificatio, zoodat wij ons gerechtvaardigd weten en voor ons besef zijn, valt voor elk kind van God uiteen en wel aan 3 momenten gebonden: 1<sup>o</sup> inplanting van het geloofsvermogen in de ziel; 2<sup>o</sup> eerste werking daarvan in de bekeering en ten 3<sup>o</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 zeggen kan: „ik ben gerechtvaardigd.”

---

Eerst handelen wij over het woord „rechtvaardigmaking.” Wat hebben wij te verstaan onder „rechtvaardig?” „Vaardig” is hij, die gaat; rechtvaardig: hij, die in het recht gaat. Maar wat is recht? Recht onderstelt een betrekking b.v. tusschen 2 personen, naar een regel, die met autoriteit voor die betrekking is ingesteld. Deugd, braafheid enz. ziet op eene qualiteit van den persoon. Recht ziet niet op de qualiteit van den persoon, maar op de autoriteit, die een ander over hem heeft om hem te bevelen; aan die bevelen moet hij voldoen, anders pleegt hij onrecht.

Dit nu is een begrip dat in de Heilige Schrift wordt uitgedrukt; ten 1<sup>o</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 Israël, dan is men met deze symbolische gerechtigheid ook terstond gered. In de symbolische wereld van Israël is het begrip van de צדיק dat men aan de bepalingen en instellingen voor de symbolische volkskerk Israël gegeven, stipt voldoet. Hiermee ontkennen wij niet, dat onder dezen symbolischen sensus nog een andere sensus school; integendeel, maar hierover later; thans handelden wij over den symbolischen sensus, (Ps. 1). Ten 2<sup>o</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.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Dezen zin heeft ook het „rechtvaardig” in *Gen. 18 : 23* in het gebed van Abraham ten opzichte van Sodom. Dit blijkt het best uit *Gen. 20 : 4* „Heere zult gij dan ook een rechtvaardig volk dooden?” (natuurlijk niet een volk van allemaal uitverkorenen). Ten 3<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 „zadiëk” noemt (zadiëk dus niet absoluut) o. a. *Ps. 31 : 11, 18, 19, 24*; in vs. 11 belijdt hij zijn eigen zonde; in vs. 18, 19 noemt hij toch zich zelf צַדִּיק. In absoluten zin komt het woord צַדִּיק voor, waar het gebruikt wordt voor den Christus (*Jes. 53 : 11*; *Zach. 9 : 9*; *Acta 3 : 14*; *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 *beronden* wordt God nooit, want Hij heeft geen rechter boven zich; dit kan wel van Christus.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Zoo wordt het woord rechtvaardig in absoluten zin ook op den mensch toegepast, maar altoos zoo, dat den mensch dan de rechtvaardigheid 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 *δίκαιος* gebruikt. Dit gebruik versterkt de stelling, dat צַדִּיק en *δίκαιος* niet precies hetzelfde beteekent; het absolute begrip van rechtvaardig is in het O. T. „er is niemand, die goed doet.” Maar hoe komt zadiek en *δίκαιος* aan die vele beteekenissen? Wie is צַדִּיק? Justus is een iegelijk, die in den hem aangewezen kring en bij het gegeven werk dit verricht naar de gegeven ordinantiën. 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, *δίκαιος* in Israël een iegelijk, die de hem opgelegde ordinantiën naar de thórah verricht, en is een rechter op aarde justus, als hij naar Gods ordinantiën oordeelt.

Het begrip van rechtvaardigmaken is in het Hebreuwsch: הַצְדִּיק; in het Grieksch *δικαιοῦν*. Nu heeft הַצְדִּיק twee beteekenissen: het wordt gebezigd van den beschuldigde en van den rechter. Van den beschuldigde by, *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 by, *Rom. 2 : 13*. In de meeste plaatsen in het N. T. heeft echter *δικαιοῦν* tevens meestal de beteekenis, dat de rechter den persoon ook rechtvaardig vond; doch ook, dat hij rechtvaardig stelt, houdt, rekest.

*Justus* beteekent:

A. *absoluut goed*. Zoo komt het voor ten 1<sup>o</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. 119 : 172*; b) als Rechter, dat Hij rechtvaardig oordeelt, d. w. z. dat Zijn oordeel slijpt 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>o</sup> van Christus *Jes. 53 : 11; Zach. 9 : 9; Hand. 3 : 14; 1 Petri 3 : 18; 1 Joh. 2 : 1*.

Ten 3<sup>o</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 judicem, *Deut. 25 : 1. Openb. 16 : 5* **□** quod ad scelus, *Gen. 20 : 4; Job 9 : 20*;

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

*d) sensu symbolico.* Ps. 31 : 11. 18. 19, 24, *onderverdeeld in:*

✠ *sensu generali (het vasthouden van Jehorah in tegenstelling met de afgoden)*  
Ps. 1 : 5; 14 : 5; 115 : 11,

☐ *van den lijdenden ebed Jahweh,*

☐ *practice, het wandelen in de wegen des Heeren.* Ps. 15. Ps. 119, Hos. 14 : 10.  
*Nadere bepaling van den sensus symbolicus.*

Wanneer er een *sensus symbolicus* is, dan is die er alleen voor hem, die weet, dat het een *sensus symbolicus* is; niet voor hem, die er aan blijft hangen. *Werd nu bij Israël zoo de sensus symbolicus opgerat? Ja. 1<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 verkrijgen goed slechts een symbolisch goed was, niet het wezenlijke goed, zij blijven niet staan bij Kanaän maar kennen het hoogere goed* Hab. 2 : 4 geciteerd in Rom. 1 : 17; Gal. 3 : 11; Hebr. 10 : 38. *Prof. Kuyper vertaalt Hab. 2 : 4 „de rechtvaardige zal door het geloof leren“: men kan den rechtvaardige wel verdrukken, maar toch zal hij het winnen en leren. De zaddik 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 leren 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 Jes. 31 : 33; *de wet Gods moet in zijn schepsel latent zijn, evenals ons bloed vanzelf naar de wet van den bloedsomloop loopt; de natuurlijke uiting van het liefdeleren 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; bloedstortingen en offeranden toonden den Israëlieten, dat hun symbolische rechtvaardigheid nog moest aangevuld door de reële, de ethische rechtvaardigheid. Maar dit symbolische der rechtvaardigheid bracht een scheur in Israël. Slechts een deel namelijk bleef niet bij het symbolische staan en drong door tot het reële en werd daardoor gerechtvaardigd. Dit is de leer der rechtvaardigmaking, die wij bij Paulus vinden.*

C. *sensu supremi iudicii.*

*Het verschil tusschen deze en de voorgaande bestaat daarin, dat deze een rechterlijke acte is. De vraag is niet: zijt gij rechtvaardig of niet, maar, wordt gij rechtvaardig verklaard. Hierop rust de leer der justificatio als eindpunt; het eindpunt is het laatste oordeel. Ook hier is te onderscheiden:*

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek.)

a) proleptice d. w. z. wat in het laatste oordeel de uitspraak zal zijn, staat reeds van eeuwigheid in het decreet vast;

b) hic et nunc d. i. toegepast op een bepaald levensgeval;

c) finaliter — zooals het zijn zal in het laatste oordeel, staat het in het decreet van eeuwigheid vast, niet als „vooruitgezien”, maar omdat het supremum 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* is en *δικαιοσύνην* 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 alzoo, dat Gods kinderen zullen wegdragen, wat zij in het leven gedaan hebben; dus geen rechtvaardigmaking van goddeloozen.

*Tweede stelling.* Hiermee neemt de Schrift zelfs nog geen genoegen. Het is niet genoeg op het tijdstip van het supremum 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 een persoon droeg, maar Hij stierf voor de zonde van het menschelijk geslacht. De Schrift leert dit

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

*Math. 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 *δικαιοσύνη*; hier is het omgekeerde het geval. Cf. voorts de naam, „*ἄγιοι*” die telkens voorkomt.)

*Derde stelling.* Nog is noodig, dat de uitverkorenen kunnen bewijzen, dat de obedientia activa en passiva hun toekomt en dat zij er mee in gemeenschap stonden met hun leven en hun bewustzijn. Dit kan voor het leven alleen geschieden door God en wel bij de wedergeboorte. God legt dan den band tusschen ons en Christus, evenals een foetus in den moederschoot slechts leeft doordat het door de navelstreng met de moeder is saamgebonden. De gemeenschap met hun bewustzijn komt tot stand door het geloof.

Daar nu de mensch pas a posteriori (als het geloof werkt) begrip van zijn regeneratie krijgt, daarom komt de Schrift telkens op het geloof (en veel minder op de regeneratie) terug. Geloof is dan *bewust worden van den levensband, die organisch met Christus verbindt*. Waar die *πίστις* aanwezig is, daar ontstaat de kennis van het rechtvaardig zijn voor God. Het geloof is eene gave Gods evenals de wedergeboorte. *Rom. 3 : 24 ; Gal. 3 : 24 ; Ef. 2 : 10*. Hiermee is de lijn voltrokken; van den rechtvaardige kan gezegd: hij is reëel heilig (*ἕμωὸς τῷ Χριστῷ*, gelijkvormig den Beelde des Zoons); er is in Christus rantsoen voor zijne overtredingen en eene gedeponeerde sanctitas voor heel zijn leven; hij kan bewijzen, dat de obedientia activa en passiva hem toekomt. Hiervoor heeft hij twee bewijzen: voor zijn zijn — de wedergeboorte en voor zijn bewustzijn — het geloof. Zoo staande moet God hem wel rechtvaardig verklaren. Die uitspraak doet God de Heere dan ook over hem. *Rom. 8 : 33* (*Θεὸς ὁ δικαίων* — op dat oogenblik zal God moeten beslissen), *34* (als de band van Jezus kon doorgesneden, zou het nog misgaan), *35--39* (maar die band kan niet doorgesneden). Maar nu gaat deze uitspraak van het supremum 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. 31*, dat Gods genade vooropgaat, en dan pas

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de rechtvaardigverklaring volgt. Genade is uitgangspunt. Waarin bestaat de genadedaad Gods? God maakt, dat in supremo judicio de uitspraak alzoo vallen *moet* en daar is van geen genade sprake; daar behoeft de rechtvaardige niet vrijgesproken te worden, want er is zelfs geen aanklacht. Maar als het van den mensch had afgehangen, zou de uitspraak eeuwige verdoemenis zijn geweest en dat nu die uitspraak in supremo 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 gedeponcerde sanctitas heeft uitgedacht, besteld en gerealiseerd; het is zijn genadedaad, dat Hij de uitverkorenen voor wezen en bewustzijn daarmee in contact stelde; zijn genadedaad, dat Hij hier ten deele, bij den dood voorgoed hen met een *βύσσινον λευκόν* bekleedt (*Openb. 19: 8*). De genadedaad Gods ligt dus niet in wat Hij als rechter gedaan heeft, want een rechter moet rechtvaardig zijn. Maar in het geheele werk, dat voorafgaat en de rechtvaardigverklaring mogelijk maakt, daarin toont zich Gods genade.

De Schrift leert dit:

*Rom. 1: 17; 3: 21–26; 4: 5; 5: 16, 18; 8: 30; 33: 9: 30; Phil. 3: 9; Titus 3: 7.* Laat ik dit nu zijne projectie werpen in het decreet, wat krijg ik dan? Ik krijg in decreto een hypothetisch oordeel d. w. z. een oordeel, zooals het in suprimo 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 intrედende genade, dat is de *προσώριστις*; 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 realisering van het thetische oordeel is bekendmaking zoo van het hypothetische als thetische oordeel. M. a. w. om het daartoe te brengen, dat werkelijk de rechtvaardige in suprimo 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 *δικαιοσύνη*. Onder het hypothetisch oordeel wordt hij verbroken, onder het thetisch oordeel dringt hij door tot reële rechtvaardigheid.



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek.)

Alles hangt dus voor den zondaar daaraan, of hij dat thetisch oordeel gelooft, want bij hem draait de zaak om; voor hem is het hypothetisch oordeel het thetisch oordeel en het thetisch oordeel het hypothetische. Hij voelt zich in zijne eigen conscientie verdoemd en onder het thetische oordeel gevoelt hij niets. Dus kan het geloof aan het thetische oordeel alleen rusten op de aankondiging Gods. Onder dat hypothetisch oordeel gaat de mensch dood, het thetisch oordeel brengt hem het leven. Een zondaar voelt zich verzoend en leeft, als hij het wetsoordeel voor zich tot het hypothetisch oordeel verklaard heeft en het thetisch oordeel ook voor zijn thetisch oordeel verklaard heeft. Wij zien hiervan in *Gen. 15* een duidelijk voorbeeld. Beiden Abraham en Sara gevoelden, dat zij verstorven waren; hun thetisch oordeel was dus: wij krijgen geen kinderen. Nu komt God en zegt: gij zult genereeren. Sara kan niet gelooven, maar Abraham gelooft meer aan het thetische oordeel van God, dan aan het thetisch oordeel van zijn eigen lichaam, zoo grijpt hij 't leven der belofte aan en komt den dood te boven.

In *Rom. 4* wordt in den breede betoogd, dat Abraham hiermee potentiël de gerechtigheid gegrepen heeft. *Hab. 2: 4*. Als de zadiëk niet zijn eigen lijdenden toestand durft aanzien, maar het thetisch oordeel Gods, dat hij ten laatste het toch winnen zal, dan zal hij leven. Dit is de gansche wortel van het Evangelie, dat tot den mensch komt met den eisch, dat hij zijn eigen thetisch oordeel rustende op de verdoemenis zijner conscientie weg zal werpen en aanvaarden het thetisch oordeel Gods, waarin hij gerechtvaardigd is. Die aankondiging is geschied op drie wijzen:

- 1° In den patriarchalen tijd door aankondiging;
- 2° In het stadium van Israël door symbolische schilderij;
- 3° In Christus en zijne apostelen door openbaring.

Doch heel deze bedeeeling in drie stadiën zijn niets dan de drie fasen, waarin hetzelfde thetische oordeel Gods meegedeeld wordt. Hiermee hebben wij het „*hic et nunc.*” Door twee dingen is het bepaald: 1° door een der drie genoemde stadiën, waarin God 't openbaart, 2° door de verschillende relatiën, waarin de persoon van den zondaar daartoe staat. De fout van Israël nu was, dat zij hetgeen in hun bedeeeling symbolische schildering was, aanzagen, voor het reële; daarom grijpt Paulus achter dat symbolisch terug naar Abraham om het reële weer aan te wijzen.

Dit is in verband (niet in zijne distincties) de uiteenzetting der justificatio. Nu zullen wij eenige loci behandelen. *Hab. 2: 4* — geciteerd in *Rom. 1: 17* (Paulus citeert hier de septuaginta, maar corrigeert die tevens, want daar staat *ἐκ πίστεως μου*) *Gal. 3: 11*; *Hebr. 10: 38* (het verband begint met *vs. 35*, het evangelie in zijne persoonlijke toepassing is eene *ἐπαγγελία* (belofte voor ons). Nu

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek.)

*Hab. 2: 4* zelf bezien. In *vs. 3* staat „want 't gezicht zal nog tot een bestenden tijd zijn”; het **יָהוָה** 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 bestenden 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 **כִּיבֹ** 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 (**הַחַיִּים** 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 **יָהוָה**, 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 zebra.* Zij hangt af van de betrekking, waarin God staat tot Zijne wet. 1<sup>o</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 enerzijds uitkwam, dat Adam Gods souvereiniteit eerbiedigde (formeel) maar die anderzijds voor hem zeer gemakkelijk was, want tegenover den eenen boom

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

stonden alle andere boomen. De groote vraag, of Adam staan of vallen zal, hangt dus aan een gebod, waarvan het materieele niets, het formeele alles was. Maar had Adam de wet niet? Als een kind in de wieg ligt, heeft het dan de wet  $a = a$  (het primum verum van de geheele logica)? Het heeft die niet — inzoover niemand die wet aan het kind geleerd heeft; wel — inzoover dat kind potentieel het denkvermogen heeft, waarin die wet zit. Dit overgebracht op Adam geeft, dat evenals potentieel in Adam lagen alle verhoudingen, die later zouden uitkomen, als de menschheid kwam, zoo ook de 10 geboden in alle vertakkingen, gelijk ze door Christus zijn uitgesponnen, aan hem gegeven waren. Doch het bewustzijn hiervan lag nog concentrisch in hem, evenals 't organisch leven zelf van heel de menschheid er concentrisch inlag. (Denk aan de sapientia originalis, die Adam bezat). Zoolang als nu dat leven zich normaal had ontwikkeld, zou dat leven vanzelf goed geleefd hebben. Maar toen door het vervalschen van zijn relatie tot God Adam viel, vervalschte vanzelf 't innerlijk levensbesef van het bewustzijn en glipte de sapientia originalis weg. Zoo moest de dokter er bij komen; evenals wij een dokter roepen, wanneer wij ziek zijn. In normale gevallen gevoelen wij van den bloedsomloop niets, wel als wij ziek zijn. Maar houdt de ziekte op, dan vervallen ook de 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>o</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 vreeslijkste 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 nu geboën mij

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

tot uw liefde wekken.") De wet is niet uit hardheid: dan krijgt men een dualisme tusschen hardheid en barmhartigheid, waaruit men nooit uitkomt. De wet is dus geen poging van God om te zorgen, dat de geschapen mensch hem niet te machtig werd; het formeel (om Gods majesteit te handhaven) ligt alleen in het proefgebod; maar het proefgebod is de wet niet; de wet komt uit *χάρις*, uit den liefdedrang van het eeuwige wezen). Hier ligt in, dat God de wet nooit kan laten glijpen zonder den mensch ongelukkig te maken. Gods *φιλανθρωπία* maakt dus handhaving der wet noodzakelijk (materieele handhaving); formeel handhaaft God alleen de wet om Zijne Souvereiniteit te mainteneeren. Maar nu is God niet als een wetgever, die goede wetten maakt en nu tot het volk zegt: gij moet maar weten, of gij daarnaar leven wilt. Neen, als God de wet geeft, dan geeft Hij ook de kracht om die in het leven te volbrengen. Gaat nu een schip in zee, dan heeft de kaptein boeken om den koers te bepalen, maar de reeder geeft ook mee stormtuig voor ongeval. Zoo ook bij God: Hij geeft de wet, doch Hij weet ook de koers gaat mis en daarom geeft Hij ook reddingsmiddelen in den eeuwigen raad, opdat de mensch toch in den hemel komen zal.

Daarom ligt de wet nooit *alleen* in het decreet, maar daarnaast ligt de genade in engeren zin d. i. de verlossing. Het tegendeel is Gode onwaardig en in strijd met de voorzienigheid Gods. Deze voorziening openbaart zich nu zoo, dat daar, waar het schepsel de wetsbreuk doet en 't heele organisme weg is, God eene voorziening trof, om dat menschelijk organisme toch in de veilige haven te brengen, zoodat dat organisme zuiver leeft naar de ingeschapen wet.

Daar waar nu God de Heere die zekerheid in het decreet tegelijk in de wet bezit, daar eerst kan die wet worden gedecreteerd en geproclameerd. Als nu voor God de gedachten in tijd uit elkaar gingen, dan zou er bij Hem moeten zijn 1° de val; 2° een decreet om den chaos weer te ordenen; 3° een vereenigen van die personen, met wie zijn decreet ter redding gelukte. Maar dit is niet goddelijk gedacht. God ziet den mensch in het eindstadium, dat is het rustpunt. En waar Hij nu de wet geeft en voorziening trof en in het *τέλος* alles goed en recht ziet, daar rust zijne *εὐδοκία* daarop. De wetsbreuk maakt het schepsel ongerechtig voor Hem, doch door de voorziening volgt toch een einduitspraak, waarin de mensch weer justus voor God is. Dit wordt in het decreet geantidateerd en zoo staan zij als justi voor God niet, omdat zij het zijn, maar om hetgeen God er van maken zal. Maar waarom kan God dan niet wachten tot het eindoordeel en de justificatie weghaten? Om twee oorzaken: a parte Dei en a parte hominis; *a parte hominis*, omdat onder die middelen, die God voorschreef, om den mensch weer tot de wet te brengen behoort, dat de vreeze in hem worde onderdrukt en de liefde weer gaat werken. Wetbreuk maakt

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den mensch bang, maakt, dat hij eer achteruit, dan vooruitgaat; dus de vreeze moet weggenomen, anders bederft hij alles. Psychologisch is dus de redding van een volwassen mensch onmogelijk, tenzij hem de vreeze ontnomen wordt. En die vreeze kan alleen weggenomen, doordat het Testimonium Spiritus Sancti hem den geest der dienstbaarheid ontnemt en dien van het kindschap geeft. Zoo kan weer ontwikkeling naar het τέλος geschieden. *A parte Dei*, omdat waar God de Heere uit zou stellen de rechtvaardigverklaring tot in het laatste oordeel, Hij al den voorafgaanden tijd den zondaar als goddelooze moest beschouwen. Maar dan is er ook geen toevloeiing van genade mogelijk. Daarom moeten zij *a parte Dei* ook geanticipeerd; zoo kan de vader zich naar het kind toe bewegen en het kind naar den vader.

Dus de wet als uitvloeisel van de sapientia Dei, om den mensch gelukkig te maken, verbant het Antinomianisme, dat zegt: wij schenden de wet, omdat wij boven de wet verheven zijn en alle Ethieisme, 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 קִדְּוָה en δικαιοῦν in de Schrift altoos beteekent: rechtvaardig verklaren, en volgens Rome alleen: rechtvaardigheid instorten. Toch is dit onjuist. Bellarminus geeft reeds toe, dat het tweeërlei 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 „δικαιοῦν” ook wel eens is „ἀγιάζειν” *Tit. 3 : 7 ; Rom. 8 : 30*. Deze strijd herhaalt zich bij het bespreken van het begrip „δικαίωσις” bij den apostel Paulus en bij den apostel Jacobus. Vóór wij de teksten naslaan, waarop Rome zich beroept, dient gezegd, dat deze quaestie niet is eene lexicographische (d. w. z. of δικαιοῦν niet wel eens justum reddere kan beteekenen) maar dat dit de quaestie is, of: wanneer wij aan het dogma, van de overbrenging van den goddelooze in den vrede met God, toe zijn, dan de δικαίωσις is een rechtvaardig verklaren of een instorten van zekere justitia. Rome beroept zich op: *Jes. 53 : 11 ; Dan. 12 : 3 ; Rom. 8 : 30 ; I Cor. 6 : 11 ; Tit. 3 : 7 ; Apoc. 22 : 11. Jes. 53 : 11* beteekent יִצְדִּיק hier infusio of justificatio? Vooraf de vraag: wordt hier gehandeld over de quaestie, waaraan wij toe zijn? Ja, hee *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 עֲוֹנָתָם; רְשָׁעִים ziet op den innerlijken toestand, עֲוֹנָתָם ziet op den uitwendigen toestand, op de rechtspositie en daar tegenover heet Christus de zadiek; dus hier geen infusio, maar justificatio en de beteekenis is niet „onzondig” maar

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

„onschuldig“; ten 2<sup>e</sup> blijkt dit hieruit, dat Hij een last *op* zijn ziel draagt, terwijl Hij zadielk is; als Christus nu als een, die van schuld vrij is, den last van anderen gedragen heeft en Hij tengevolge daarvan iets zien zal, dan kan natuurlijk „mijn knecht de rechtvaardige zal er velen rechtvaardig maken“ niet zien op het instorten van justitia maar op de redemptio en moet het dus beteekenen „rechtvaardig stellen“.

*Dan 12 : 3.* Weer *de* velen d. i. een zeker getal, de uitverkorenen; tegenover elkaar staan de **מְשִׁיבִים** (**מְשִׁיבִים**) is kennis aanbrenge; zij die de kennis aangebracht hebben, zullen schitteren als een star aan het uitspansel) en de „כְּכִדְרִין“, of juist: 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.

*I Cor. 6 : 11.* Hier de afwassing, de heiligmaking en de *δικαίωσις*. Nu zeggen de Roomschen: *δικαίωσις* moet hier gelijkkluidend zijn met „gewassen en geheiligd.“ Absoluut tegen te spreken is dit niet: „uitwendig van de zonde afgewassen, inwendig van zinn veranderd; en uitwendig tot daden van rechtvaardigheid aangedreven“ — kan wel; maar dan doet deze plaats ook niets ter zake, want dan is hier alleen sprake van de „heiligmaking“. Toch is deze verklaring onwaarschijnlijk. En wel omdat er op volgt „*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.*“ Als men is afgewassen en geheiligd in exhibitieven zin (d. w. z. wat de *qualitas* betreft, wat de *smet* betreft) dan is dat reëel in ons, niet *ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ*. Afwassen is dan ook steeds in de Schrift: afwassen van de schuld der peccata praeterita.

Het woord „*ἀγιαξεν*“ daarentegen is in de Schrift twijfelachtig en exhibitieven centraal in Christus. „Ik heilig mij zelf voor hen;“ „Hij heeft door een wil hen allen geheiligd;“ „heiligen“ — centraal. Neemt men nu „afwassen“ in den gewonen zin en *ἀγιαξεν* centraal (dus de absolute heiligheid in Christus) dan komt alles volkomen tot zijn recht, als men hier *δικαίωσις* opvat in de beteekenis van rechtvaardigmaking. Wij zijn gerechtvaardigd om Jezus' wil; door zijn bloed gewassen, door zijn wil geheiligd en dies zijn wij *justi ἐν ὀνόματι Χριστοῦ*.

*Rom. 8 : 30.* Rome zegt eerst „voorverordineering,“ dan „roeping,“ dan „*δικαίωσις*,“ dan de *δόξαισις*. 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 (zoals wij dit thans bij den Locus de Salute doen) maar eerst de *ἀληθείαι* en dan pas de *δικαίωσις*. Dus hier is de beteekenis justum reddere.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Er is tweecërlei 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 κλήσις, dan de subjectieve δικαίωσις en ten laatste de δόξασις. En dit nu is hier bedoeld. Ratione ordinis heeft men: προούρησις δικαίωσις, ἀναγέννησις, κλήσις, subjectieve δικαίωσις enz. Ten 2<sup>e</sup> wat betreft het ontbreken van de ἀγιασμός moet gezegd, dat de ἀγιασμός is een deel van de δόξασις. De δόξασις heeft nl. twee zijden: a) eene inwendige zijde, de ἀγιασμός; b) eene uitwendige zijde, de ἀπολύτρωσις.

Titus 3:7. Volgens Rome is hier „δικαιωθέντες” niet justificati, maar tot gerechtigheid gebracht zijnde (justi redditi) en wel, omdat eerst wordt genoemd (vs. 5) Gods barmhartigheid, de wedergeboorte en de vernieuwing en omdat gezegd wordt, dat dit is geschied, opdat wij nu als justi redditi door zijne χάρις 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 justificatio bedoeld, maar slaat het op de daden na de bekeering dan is het als justi redditi te verstaan; nu nemen Beza en Thysius het laatste aan en vertalen daarom „justi redditi” — maar dan slaat deze tekst weer niet op de rechtvaardigmaking, maar op de heiligmaking.

Toch staat hun exegese volstrekt niet vast. Men moet letten op de woorden, die volgen nl. „τῇ ἐκείνου χάριτι.” Hier wordt (evenals wij dat deden, wat Beza uit het oog verliest) de justificatio direct met het supremum iudicium in verband gezet, en zoo opgevat moet het dan ook „rechtvaardig verklaren” beteekenen.

Apoc. 22:11. Hier is door de tegenstelling, de oplossing gemakkelijk: 1<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 ποιῶν” en niet δικαιωθήτω en uit de tegenstelling tusschen ἄγιος en vuil.

Voorts beroept men zich nog op den brief van Jacobus in tegenstelling met de brieven van Paulus. Luther verwierp dezen brief als onevangelisch. Calvijn en de groote gereformeerde theologen weerspraken hem op dit punt. In de Paulinische brieven hebben wij de aankondiging van God, dat de mensch gerechtvaardigd is; in den brief van Jacobus betoont de mensch, dat hij werkelijk gerechtvaardigd is. Witsius zegt: bij Paulus hebben wij de justificatio impii; bij Jacobus de justificatio pii ex operibus. Dus in beide brieven niet dezelfde zaak. In de

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

brieven van Paulus wordt de vraag behandeld: hoe een goddelooze toch rechtvaardig voor God kan staan en in den brief van Jacobus: hoe een door God gerechtvaardigde nu ook in gerechtigheid uitbreekt.

Nu de *trappen der justificatio*: Wij moeten onderscheiden tusschen staat en toestand. De staat van den mensch kan voor God zijn of eerlijk of eerloos. Stelt God hem in den staat van eerloos, dan volgen hem alle vervloekingens Gods, maar stelt God hem in den staat van eerlijk, dan volgen hem alle zegeningen. Of men nu in den staat van eerlijk of eerloos staat, hangt niet af van den inwendigen toestand des menschen, maar hangt aan de vraag: wat heeft God, de Souverein, over mij gedeclareerd? Nu moeten mijn immerlijk bestand en Gods decretering overeenkomen. Dit is niet eene quaestie, die den persoon raakt, maar die God raakt, want zijne cere is er bij betrokken; de persoon en zijn besluit moeten passen. Nu is dat besluit bij God niet incidenteel, maar absoluut. Vandaag spreekt de rechter iemand vrij, over twee jaar moet hij hem veroordeelen; dit is incidenteel en komt, omdat de rechter oordeelt over een deel van het leven, dus fragmentarisch. Dit nu is bij God alzoo niet. Hij oordeelt niet over fracties van het leven (dus niet fragmentarisch) maar over den persoon in eens; op eenmaal over het geheele leven. Nu moeten wij onderscheiden tusschen tweeërlei decreet. Zijn decreet als souvereine wetgever bepaalt alleen: er zullen twee staten zijn, justi en injusti; terwijl tevens bepaald wordt aan welke eischen elk dezer twee staten zal moeten voldoen. Maar als souvereine rechter past God die algemeene beginselen op iederen persoon afzonderlijk toe in supremo judicio.

Wanneer nu de realiseering van wat uit dien mensch worden moet, afhangt van den mensch zelf, dan zou natuurlijk God moeten wachten en zijn oordeel pas kunnen uitspreken in het supremum judicium. Doch God voorziet de zaak ante factum incens en daarom kan God de Heere met zijn alwetendheid dat oordeel niet opschorten, maar staat dat oordeel incens vast.

Sterker nog. Omdat God niet alleen de rechter, maar ook de Schepper en Herschepper is, daarom heeft God ook de macht om te maken, dat de persoon verschijnt, zooals Hij dat hebben wil. Zoo bereidt God hem dus voor 't supremum judicium. Waar dus God de Heere als alwetend God vooruit den staat kent, waarin de mensch in het supremum judicium verschijnen zal en tevens de macht bezit, om den mensch voor dat supremum judicium voor te bereiden, daarom kan er tusschen de eeuwige (voor)kennis en het supremum judicium niets worden tusschengeschoven. In de inblijvende wetenschap Gods is alles reeds voltrokken.

Evenals een rechter, wanneer hij alles heeft nagezien reeds bijv. een dag te voren weet, wat hij uitspreken zal, zoo ook nog is het en nog veel sterker bij God



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den Heere. De justificatio ab aeterno is dus een opus immanens ad extra (d. w. z. zulk een inblijvend werk, dat eens exeuns worden zal). Deze justificatio ab aeterno kwam als opus immanens in Gods wezen tot stand, niet door de abstracte rechterlijke conclusie, maar in verbinding met de souvereine schepersmacht des Heeren nl. met die macht Gods, waardoor Hij in het supremum 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 doemvonnis op Christus, maar uit het kruis van Christus kon niets anders blijken dan de justificatio passiva; nu moest er ook praestatie van de obedientia 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 obedientia 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,

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is er ook eene *vocatio interna*. Daarom is wedergeboorte noodig. Maar nu kan men echter het oor hebben zonder te hooren, en daarom moet God er de *gehoorswerking* ook nog bij geven. Dit geschiedt in de bekeering.

Wie daartoe gekomen is, belijdt een rechtvaardige bij God te zijn, niet in zich zelf, maar in zijn Middelaar. Dit is de subjectieve *justificatio*; de *justificatio in foro conscientiae*. De mensch weet, dat God hem vrijspreken zal al staat hij voor de wet nog als een zondaar. Slechts eenmaal heeft deze aankondiging centraal plaats, nl. bij de bekeering; maar het inzicht, besef, geloof en de zekerheid ervan kent trappen van toeneming, zoo gaat het door twijfel en ongeloof steeds vaster heen; om eindelijk in het *supremo iudicio* als absoluut *justus* voor de heele wereld te worden uitgeroepen.

Wij vinden de *justificatio ab aeterno Rom. 8 : 30*; in de *Constitutio Mediatoris Rom. 3 : 25*; *Ef. 1 : 9*; *2 : 10*; in *passione Christi Rom. 3 : 4—26*; in *resurrectione Christi Rom. 4 : 25*; *potentia in regeneratione Ef. 2 : 4, 5, 6*; de *oblatio* door 't Evangelie *Rom. 1 : 17*; *3 : 21, 22*; *16 : 25 en 26*; *accepta in conversione (actie dus) Rom. 5 : 1*; *Ef. 2 : 8*; *Phil. 3 : 9*; in voortdurend proces begrepen, door de *sanctitas Rom. 13 : 11*; *2 Petri 1 : 10*; in *supremo iudicio 2 Tim. 4 : 8*; *Matth. 25*. (het laatste oordeel).

Tusschen Comrie, Holtius, Brahé aan den eenen en Brakel, Schultens, Van der Groe, Van den Honert, Vitranga, De Moor en Venema aan den anderen kant was een verschil. [Ook bestond er een verschil tusschen de Luthersehe en de Gereformeerde kerken. De Luthersehe kerken stellen meer op den voorgrond de *justificatio per fidem*, de Gereformeerden kerken de *justificatio per justitiam Mediatoris*. Het subjectieve standpunt is in ons land ook doorgedrongen en zoo ontstond het geschil, dat wij nu bespreken].

Is men rechtvaardig voor God *ante fidem* of *post fidem*? Comrie c. s. antwoordden *ante fidem*, Brakel c. s. antwoordden eerst *per* en *post fidem*. Brakel en Van der Groe zijn 't minst onzuiver; zij willen dan ook geen onzuivere leer drijven. Van den Honert en Schultens zijn de onzuiverste, zij dreven bepaald kettersehe leering. à Marek staat tusschen beide groepen in, hij wil nog niet haeretisch zijn, maar gaat toch in enkele punten reeds verder mis dan Brakel. Van der Groe is nog weer zuiverder dan Brakel. De vraag „*ante fidem* of *post fidem*” loopt niet hierover, of er eene *justificatio ab aeterno* enz. enz. is, maar of de *justificatio* pas kracht van gewijsde ontvangt, als de mensch haar aanceemt, dan wel terstond na de uitspraak van den Rechter.

Nu is deze quaestie door Brakel c. s. altoos behandeld met eene exceptie en daarin verraden zij reeds hun zwakheid. Die zwakke plek is: „*loquor de adultis*”. Alleen zoo kan hun systeem dan ook slechts goed schijnen, maar

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

als men tot de jong gestorven kinderen, die ook de subjectieve justificatio noodig hebben, toekomt, dan vervalt hun heele systeem [Maccovius en Maresius hebben deze quaestie juist opgelost door te onderscheiden tusschen eene justificatio activa en eene justificatio passiva.] Hoe moet de quaestie opgelost? Luther stond met zijn spreuk „rechtvaardig door het geloof” tegenover Rome met haar spreuk „rechtvaardig door de werken” en daarin had Luther natuurlijk volkomen gelijk. Hij zoekt niet naar den grond der rechtvaardigmaking in het Eeuwige Wezen, maar hij bespreekt de zaak praktisch en zegt: eerst fides en dan de opera. Hetzelfde leert Paulus, als hij de Joden weerspreekt. Maar nu gaan wij de zaak „theologie” bezien. En dan zeggen en Paulus en 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 tweëerlei haeresie. En daartegenover drukte de Gereformeerde kerk zich al voorzichtiger en juist uit. De 1<sup>e</sup> haeresie is die der Remonstranten. Zij beroepen zich ten onrechte op *Joh. 6:29* „dit is het werk Gods dat gij gelooft” en vatten fides op als een opus en dus vernietigen zij feitelijk de tegenstelling tusschen „rechtvaardigmaking door het geloof” en „rechtvaardigmaking door de werken”; zij brengen er deze gedachte in: „rechtvaardigmaking niet ἐξ ἔργων νόμου, maar ἐξ ἔργων πίστεως. Dit is eene valsche, legale opvatting van het geloof.

De 2<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 Armini-aansche 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 eiteeren 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 δικαιοσύνη gaf en dat die δικαιοσύνη door Christus was verworven; maar, zei Brakel, met het aanbod der δικαιοσύνη is

## College-dictaat van onderscheidene studenten. (Dogmatiek).

men er nog niet; het aanbod moet ook aangenomen worden. En nu is het aannemen van die weldaad alleen mogelijk door den mond van het geloof en eerst als de mensch door dien mond de justificatio aangenomen heeft, eerst dan heeft de justificatio kracht van gewijsde. Lag hier Arminianisme in? Neen, als men met Brakel en Van der Groe zegt: het geloof is eene gave Gods; wel, als men zegt: het geloof is een werk des menschen. Maar de strijd liep over het wezen en het welwezen van het geloof.

Van der Groe zei: er is geen geloof, tenzij er zekerheid des geloofs zij. De tegenpartij hield staande; hier is een begripsverwarring, omdat men het bestaan van den wortel ontkende, zoolang men den boom niet zag en ontkende, dat de boom een boom was, zoolang de vruchten aan dien boom niet bloosden. De boom is er in wezen, als de eikel in den grond ligt; het welwezen is er, als de vruchten aan den boom worden gezien. Zij zeiden: al mag men het wezen en het welwezen niet scheiden, toch zijn zij onderscheiden; er is wel vermogen, vóór de werking er is. En wanneer nu de daad der rechtvaardigmaking Gods voor eeuwig bestaat en God de Heere wendt zich tot zulk een zondaar, om in hem te planten het geloofsvermogen, dan is in hem alles aanwezig; ook zonder de annunciatio Evangelii is hij dan zalig, ook al sterft hij jong.

Maar de quaestie is nog op een ander terrein gestreden. Men vroeg ook: wie wordt gerechtvaardigd: de goddelooze of de heilige? De Schrift leert: de goddelooze. En nu is iemand, die gelooft geen goddelooze, maar een heilige. En dus had Brakel gelijk, dan rechtvaardigt God niet een goddelooze, maar een rechtvaardige. Dus hier moet onderscheiden tusschen de objectieve justificatio van God uitgaande en tusschen de subjectieve aanvaarding daarvan in het eigen bewustzijn. De justificatio is eene rechterlijke uitspraak en die is niet afhankelijk van het al of niet aannemen van hem, wien de uitspraak geldt. De rechter heeft alleen de vrijspraak te publiceeren en het stuk van den 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 toe-eigening 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 Coecejanen; maar toch ook nu nog van belang. Rome drukt de eene meening het sterkst nit, in haar leer van de „lymbus patrum”. De menschen, die voor Christus gestorven zijn, zijn niet gerechtvaardigd, zij zijn dan ook gekomen in de  $\alpha\tau\theta\eta\varsigma$

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

en eerst als Christus in de αἰὼς gepredikt heeft, zijn zij tot een staat van heerlijkheid gekomen. Veel zwakker, maar toch iets hiervan heeft ook Coccejus. Hij zegt: de geloofigen van het O. T. hebben wel eene aanduiding van heerlijkheid gehad, maar toch zijn zij onder de ereze des doods en de macht des duivels gebleven. Eerst toen Christus de macht des duivels verbrak, heeft genade de zielen verkocht en is het geloof aan de vergeving der zonden doorgewerkt. Zij beroepen zich op Rom. 3:18; „πάρεσις” staat er, en niet het gewone woord „ἄφεσις”. Πάρεσις 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 ἑγγυος van een beter διαθήκη, hier moet dus een ander διαθήκη tegenover staan.

Acta 13:39. Coloss. 2:14. Die δόγματα zijn de instellingen onder de wet van Mozes; die waren geschreven; zij stonden als een aanklacht tegenover Israel; maar nu heeft God dat handschrift aan het kruis genageld en het weggenomen.

2 Cor. 3:9. De oude bedeefting wordt genoemd de bedeefting der verdorvenis, de nieuwe bedeefting de bedeefting der rechtvaardigheid. Rom. 8:15 πνεῦμα δουλείας onder het O. en πνεῦμα υἰοθεσίας onder het N. Verbond. Hebr. 2:15. Deze tegenstelling hangt saam met de principieele vraag, is het Evangelie door Johannes gepredikt of reeds in het paradijs, m. a. w. bestond de kerk reeds van Adam af, of pas sedert Christus?

Verhouding van het O. tot het N. T. De hoofdkracht ligt hierin, dat men de ἐπαγγελία in het O. T. op den voorgrond plaatst. Het zwakke punt in de bestrijding van het Coccejanisme was, dat men te veel nadruk legde op den komenden Christus. Want dit is geen quaestie van het geloof (nl. het wachten op iets dat komt) maar van de hoop. (Ook ons geloof richt zich op de door God gesproken woorden Hebr. 1:1; de hoop richt zich op de parousie; elke richting, die thans het geloof zoekt te richten op de parousie is chiliastisch; met betrekking tot de parousie moet het geloof er uit en is alleen plaats voor de hoop). Het geloof richt zich altijd op het woord. Daarom moeten wij ook in het Oude Testament de ἐπαγγελία, de belofte, opzoeken. En dan vinden wij steeds deze volgorde: eerst komt het woord en dan het feit (als het feit plaats greep, kon men hieruit concluderen 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

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

van zonden, volkomen rechtvaardigmaking, heiligmaking en eeuwig leven. En waar ligt de bron onzer zaligheid onder 't N. T.? Hierop antwoorden de niet-Gereformeerden: in het kruis van Golgotha. Neen, dit kruis noemt de Gereformeerde de vrucht; bron hiervan is het welbehagen Gods. Het kruis is gekomen, omdat de belofte onzer zaligheid er lag. De bron ligt dus in het decretum Dei en in de toestemming van den Zoon van God tot dat decretum Dei. Vloede nu voor ons het eeuwige leven uit het kruis, dan spreekt het vanzelf, dat de menschen onder het O. T. het niet konden hebben, maar nu het vloeit uit het welbehagen Gods, is de positie van de geloovigen onder 't O. en N. T. precies gelijk. De Schrift getuigt dan ook onder 't O. V. dat de geloovigen reeds 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 thorah vooraf; ten 2<sup>e</sup> de thorah komt daar tusschen in als eene symbolische aanduiding van de wijze, waarop God de Heere de conditio van zijn genadeverbond verwerkelijken zou; geen oogenblik is dus de symbolische dienst los of in plaats van de *ἐπαγγελία*, maar opkomende uit de *ἐπαγγελία*, een illustratie van de *ἐπαγγελία* als een tegemoetkoming aan het geloof. En daarnaast altijd weer een repeteeren van de *ἐπαγγελία*.

Daardoor ontstaan in Israël verschillende mogelijkheden, die distinctie cischen. Ten 1<sup>e</sup> de groote groep der ongeestelijken — de בני בליעל; 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 geleeft 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 geleeft 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 zonden volmaakt worden zonder ons,” beteekent dan ook, dat de Heere niet wilde, dat Israël alleen dat krijgen zou, maar Israël met de heidenen (dat zijn de ἡμῆς), want het kruis heeft betekenis voor heel de wereld.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

*Nog drie punten.* 1<sup>e</sup> De causa movens of *αίτια*; 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 *αίτια* niets dan zijn eeuwig *εὐδοκία* (*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 erschuld, 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 erschuld 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 eeuwig 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





## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

men; dat opus is: gelooven, *Joh. 6:29*; en dat nu God de Heere dat opus fidei accepteerde bij ontstentenis van de opera, die de wet eischt. Bij hen geschiedt de justificatie dus op eene legale wijze.

*e. Met de Lutherschen.* Zij staan in de zaak der justificatie het zuiverst, het dichtst bij ons. Wij verschillen van hen slechts hierin, dat wij leeren de justificatie per justitiam Christi en de Lutherschen de justificatie per fidem en daardoor de fides voorstellen als completeerende het werk van Christus. Zij ontkennen natuurlijk niet, dat in Christus de grond der justificatie ligt, maar, zeggen zij, de fides des menschen moet het werk van Christus completeeren; terwijl de gereformeerde leert dat Christus de justificatie volkomen verwierf en dat de zondaar door de daad des geloofs niets aan die justificatie toebrenge. Alleen eigent hij er zich de justificatie door toe.

*Osiander* poogde de Roomsche en Luthersche leer der justificatie overeen te brengen. En dat wel in dezer voege. Niet dat in den geloovige langzamerhand gerechtigheid wordt ingedruppeld en dat daardoor allengs meer gerechtigheid in hem opkwam (Rome), maar dat er infusio justitiae Christi in de uitverkorenen was.

Door de ubiquiteitsgedachte misleid, leerde hij een *Παρ*-Christus, die zijne justitia als zekere atmosfeer in de electi uitstraalde.

Er was dus in den christen tweecërlei 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 druiseht 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 geimibibeerd wordt. En zoo wordt het kind van God rechtvaardig, omdat hij geimibibeerd wordt met de gerechtigheid van Christus. Dus staan zij vlak bij Osiander. Maar Osiander vat de gerechtigheid op als iets stoffelijks (physice — Manicheisch); de Neo-Kohlbruggianen absorbeeren de justificatie in eene abstractie, in het denken dijn van het Spinozisme). Practisch zijn de Neo-Kohlbruggianen daarom de anti-these van de Ethischen.

#### § 4. *De Regeneratione.*

„De wedergeboorte kan in drieërlei zin verstaan: of als de ontvangenis van het nieuwe leven of als de intreding van het nieuwe leven in de wereld, of als de voltooiing ervan. Principieel behoort zij in eerstgemelden zin te worden besproken, naardien zij alleen in dezen zin aan personen van allen leeftijd en onder alle omstandigheden gemeen is; terwijl zij in de 2<sup>e</sup> en 3<sup>e</sup> beteekenis, naar gelang van het subjeet, 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 ontvangenis genomen gaat niet instrumenteel door het Woord, maar wordt geheel buiten dit Woord om, rechtstreeks en zonder eenige voorbereidende genade gewrocht door den Heiligen Geest. De tegenstelling tusschen den reginitus en irreginitus is deswege absoluut, een tusschenstaat van half om half is er niet. De causa movens van deze regeneratio is eeniglijk en uitsluitend de *εὐδοκία τοῦ Θεοῦ*. Van medewerking der kerk, van ouders of van den persoon zelf is bij de regeneratio geen oogenblik sprake. Immers zij gaat aan het actueel geloof vooraf, poneert zelve de potentia fidei en is als inbrenging der levenskiem in zichzelf volkomen en onvernietigbaar. De wedergeboorte in haar 2<sup>e</sup> stadium draagt den naam van bekeering; in haar 3<sup>e</sup> stadium of dien van voortgaande bekeering of 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 niet het oog op haar effect een passieve beke-

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

ring of levensvernieuwing heeten en omgekeerd de bekeering en levensvernieuwing met het oog op haar wortel den naam van wedergeboorte dragen."

---

I Wij moeten scherp onderscheiden tusschen de stadiën der wedergeboorte en de verschillende beteekenissen van het woord. Men kan het woord wedergeboorte nemen, in zijn ganschen omvang, *sensu generali*; dan is de wedergeboorte er pas, als de dood geheel weg en het nieuwe leven tot volkomenheid gekomen is, dan sluit zij in alle genadewerkingen in het leven ondervonden tot den dood toe. Maar ook in anderen zin is het te nemen. In zoover het woord geboorte aanduidt den aanvang van het leven, zoo kan men wedergeboorte ook gebruiken voor de implanting van het nieuwe leven: *sensu potenciali*; dan is het een actie van één oogenblik des tijds en wordt zij afgescheiden van alle volgende genadewerkingen. Ten derde kan de wedergeboorte opgevat als eene gestadige wederbaring: *tractu temporis*; dan stemt het 't best overeen met het begrip „heiligmaking”.

Het is jammer, dat zoovele theologen verzuimden deze distincties te maken. Nog meer te betreuren is het, dat onze Formulicren zoo weinig duidelijk laten uitkomen, welke van de drie beteekenissen is bedoeld. Dit is een nawerking van de controvers met Rome. Rome zegt: iedere gedoopte is wedergeboren, daarom zijn ook volgens Rome de Protestanten wedergeboren, maar die wedergeboorte is verliesbaar. Bij Rome is dus de wedergeboorte *renovatio personae ex opere operato sacramenti*. Hier kwam de Reformatie sterk tegen op. Zij maakt de wedergeboorte los van het sacrament als instrument. Zij zeggen: de wedergeboorte bestaat niet in den doop, maar in de vernieuwing des menschen.

Als Rome's opvatting der wedergeboorte juist is, dan wordt vroomheid en de werking van Gods Geest bijkomstig en wordt de daad van den priester hoofdzaak. De Reformatoren wilden den priester op zij schuiven en vestigden de aandacht op de wedergeboorte *tractu temporis* en *sensu generali*. Dit kon te eerder gebeuren omdat de Schrift hiertoe aanleiding geeft. De meeste plaatsen, waar de wedergeboorte wordt genoemd, spreken over haar als voorkomende bij volwassen menschen, voor wier bewustzijn de wedergeboorte leeft; nergens wordt *sensu potenciali*, meest paraenetisch van de wedergeboorte gesproken.

Art. 24 — 1<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 potenciali*, maar zonder bepaling van tijd; ook op kinderen heeft zij betrekking; daarna wordt de regeneratie genomen „*tractu temporis*.”

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Art. 35 — 1<sup>o</sup> en 2<sup>o</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>o</sup> de inplanting van het nieuwe leven, of 2<sup>o</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 *genewigd* zijn is en van een kind kan dit nog niet gezegd.

45<sup>e</sup> vraag — tot een nieuw leven — tractu temporis.

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.

### *Caonones van Dordt.*

I § 6 — 2<sup>o</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, Macorinus* en *Maestricht* nemen het in den regel zoo, dat de kinderen als foederati gedoopt worden en dus het zaad der wedergeboorte reeds in zich hebben.

[Wij nemen hier even 't avondmaal bij. Rome is consequent, ook hier gaat

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het voor hen *ex opere operato*. De Luthersche kerk is inconsequent, want hier neemt zij het sacrament als een instrument. De Gereformeerde kerk is nog niet tot de zuivere consequentie gekomen. Die is er dan pas, als de Luthersche doopleer met de Gereformeerde avondmaalsleer werd verbonden. Dus dan alzoo: bij den doop neemt de Dienaar het water, doch de Heilige Geest wederbaart; bij het avondmaal reikt de Dienaar brood en wijn uit en onderwijl het gegeten en gedronken wordt, werkt de Heilige Geest in ons hart].

In den regel hebben onze dogmatici aan de wedergeboorte geen afzonderlijk hoofdstuk gewijd. Op 't voetspoor van Rome begonnen zij dezen locus aanstonds met „de Fide” en wat voor ons de wedergeboorte is, behandelden zij als oorsprong van de fides. Sterk hebben alle dogmatici er nadruk op gelegd, dat de fides op bovennatuurlijke wijze in het hart van den zondaar wordt ingeplant. Voetius heeft 't eerst de regeneratie in haar wortel bezien. 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 Marek is weer meer onzuiver op dit punt. Hij begint met „de Fide” en vergeet, dat de Roomsche dogmatieken dit wel doen konden, omdat bij hen in den voorafgaanden locus de ecclesia en de sacramento baptismi de wedergeboorte al is afgehandeld, maar dat dit bij ons niet het geval is. Wel zegt à Marek in den locus volgende op „de fide” dat de inplanting des geloofs vele andere namen draagt en b.v. ook wedergeboorte heet, maar de 3 à 4 §§, die hij er aan wijdt, zijn repetitie zonder betekenis. Wel neemt hij de wedergeboorte in generalen en essentieelen zin.

Bij à Brakel vinden wij 't eerst eene bewuste antithese. à Marek vat de wedergeboorte wel hoofdzakelijk op als „bekerings”, maar toch geeft hij toe, dat de wedergeboorte aan de bekeering lang kan vooraf gaan. à Brakel zegt: de wedergeboorte gaat met de bekeering gepaard. Alleen maakt hij eene uitzondering voor de kleine kinderen. Dus zijne antithese heeft geen dogmatisch belang, want als de wedergeboorte kan geschieden bij een klein kind -- dan is de zaak als zaak toegegeven en dan is de prediking des Woords geen noodzakelijke schakel voor de wedergeboorte. Zoo ontstaan twee lijnen. De Arminianen wilden ook in de wedergeboorte iets door den mensch laten doen en daarom volgen zij Brakel, want in de bekeering treedt altoos de menschelijke factor op. Zoo ook Rationalisten, Modernen en Groningers. De Calvinisten daarentegen zeggen: de wedergeboorte is eene bovennatuurlijke daad Gods, die de mensch noch bevorderen noch tegenwerken kan. Zoo luiden ook reeds de Canones van Dordt, 3<sup>e</sup> en 4<sup>e</sup> caput.

III Is de verdeeling in stadiën bij de wedergeboorte noodig? Ja. Want de een-

## Collegedictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

voudigste mensch maakt deze onderscheiding bij de eenvoudigste zaken. Als ik van licht spreek — kan ik eerst de essentie van het licht bedoelen (trillingen van aetheratomen); voorts gas, petroleum enz. Vraag ik naar den oorsprong van het licht, dan weet iedereen, dat het licht ons toekomt van de zon. Maar zeg ik: het licht valt in de kamer — dan bedoel ik geen letterlijk vallen, maar alleen, dat ik door het luik van mijn kamer te openen het beletsel heb weggenomen, dat het doordringen van het licht in mijn kamer verhinderde. Zoo ook zijn distincties bij de wedergeboorte noodig. Die deze distincties verwerpen, doen dit alleen, omdat op die distincties consequenties volgen, die hun macht en wil te na komen. Voorts vond Voetius deze distincties niet uit, maar zij zijn zoo oud als de christelijke kerk. Immers de doop veronderstelt onderscheiding tusschen potentiële en actuele wedergeboorte (bekerings). En door den kinderdoop aan te nemen koos de kerk voor het bestaan der potentiële 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 potentiële wedergeboorte. Daarom wordt in de Formulieren ook de wedergeboorte in tweeërlei zin besproken: potentieel als wortel van het geloof en praktisch als vrucht van het geloof. Door de wedergeboorte als wortel en als vrucht van het geloof aan te nemen, nam men van zelf de essentiële 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  $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\eta$  ( $\acute{\alpha}\nu\theta\theta\epsilon\nu$  of = van boven, of = wederom). In vs. 3 wordt de prediking van het Woord uitgesloten; zoo ook in vs. 5 alleen  $\pi\nu\epsilon\tilde{\nu}\mu\alpha$  en  $\tilde{\upsilon}\delta\omega\rho$  genoemd. In vs. 6 wordt de wedergeboorte vergeleken bij de geboorte uit het vleesch en gelijk het de  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  is, waaruit de embryo ontstaat, zoo is het  $\tau\acute{o}$  *Πνεύμα*, waaruit de wedergeboorte ontstaat. In vs. 8 wordt zoo duidelijk mogelijk gezegd, dat eene instrumenteële werking niet waar te nemen is, want „men weet niet, van waar zij komt” enz. En dat hier een metaphysieke daad is bedoeld, blijkt uit de vraag van Nicodemus

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

*πὼς δύναται ταῦτα γενέσθαι.* En nu zegt Jezus niet: door de prediking des Woords, maar Hij bestraft hem eenvoudig wegens zijn ongehoorzaamheid.

*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 *πολὴ ἔλεος*, aan zijne belijders de daad der wedergeboorte aangebracht en die daad wordt beschouwd als realisering van het nieuwe leven.

*Jac. 1 : 17, 18.* Jacobus legt er den nadruk op, dat de wedergeboorte is eene *δόσις ἀγαθὴ καταβαίνων ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων*; van de wedergeboorte ligt de bewegende oorzaak in de *(βουληθεΐς) βουλή* Gods. *Ἀπεκλύσεν* enz. heeft niet betrekking op't ontvangen, maar op 't uitbrengen van het licht en dit geschiedt door 't woord der waarheid.

*Titus 3, 4 : 8.* Ook hier is geen sprake van de prediking. Alleen wordt er een justificatio genoemd en gezegd: opdat die 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. *Ἀναγεγεννημένοι* — perfectum, want: 't feit is finaliter volbracht. Voor *σοφῶς 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 *λόγον* staat wel *διὰ* maar *διὰ* heeft twee beteekenissen (causaal en instrumentaal), hier staat het parallel met *ἐκ* en is dus causaal. *Λόγος ζῶν* is nooit van den Bijbel, de Schrift of de predikatie gezegd, maar het is het Scheppingswoord of. *Jes. 55 : 11.* Daarom strijden de uitdrukkingen *ἐκ σοφῶς φθαρτῆς* en *διὰ λόγον ζῶντος* niet, maar zij zijn idem per idem. De Schrift als Schrift en de predikatie zijn dan ook *φθαρτοί*; eeuwig blijft alleen de onveranderlijke trouw van het Woord van God, die Zijne Scheppingswoord doet uitgaan. In vs. 24 wordt uitdrukkelijk al het menscheeljk 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>o</sup> *recks* komen in aanmerking al die plaatsen, waar gesproken wordt van het uit God geboren zijn. *Joh. 3 : 6 ; 1 Joh. 2 : 29 ποιῶν δικαιοσύνην* is de vrucht; de stam waaraan zij geteeld is, is de wedergeboorte en de wortel is God zelf (*ἐξ αὐτοῦ*); *1 Joh. 3 : 9 „ἀμαρτίαν οὐ ποιεῖ“* is weer de vrucht; stam is

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de ἀγαγέννησις; wortel is God zelf; maar hier nog een σπέσμα 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>o</sup> ἀγάπη, 2<sup>o</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 γεγεννημένος, 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 γεννηθεὶς gebruikt.

Als 3<sup>o</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 ποίημα of κτίσμα τοῦ Θεοῦ en waar nu de uitdrukking „kinderen Gods" toegelicht wordt door de formules ποίημα of κτίσμα τοῦ Θεοῦ, dan ligt daarin de uitsluiting van al het instrumenteële.

4<sup>o</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 ὀργῆς (vs. 3), en zijn geworden: ἀπὸ τοῦ ποίημα (vs. 10) en wel door κτίσις (κτισθέντες); en niet buiten verband met de werken, maar wij zijn geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft. De oorzaak noemt vs. 4; God is πλούσιος ἐν ἔλεει en heeft πολλὴν ἀγάπην, waarmee Hij ons heeft liefgehad; die liefde vond ons in dien toestand van dood (νεκροῦς) en die liefde ging reeds tot ons uit bij het zetten van Christus aan de rechterhand Gods; toen zijn wij reeds in Hem gezet; en dit is geschied uit genade door het geloof ('t geloof is dan



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

ook niet een werk des menschen, maar Gods gave); en zoowel 't geloof als de werken zijn Gods *ποίημα*.

*Joh. 5 : 24.* Hier wordt de zaak niet passief voorgesteld, want *μεταβέβηκεν* staat er en dus is het actief. Hier wordt bedoeld op de uiting van de wedergeboorte in den geloovige; en nu gaat hij niet langzamerhand uit den dood in het leven, neen, hij heeft 't bewijs, dat hij in 't leven is ingegaan.

*1 Joh. 3 : 14.* Hier weer de geloovige genomen met het bewustzijn zijner wedergeboorte. Die wedergeboorte kan hij bemerken aan het liefhebben der broeders. Het perfectum wijst op een afgehoopen feit, dat voorgesteld wordt als een overgang van den dood in het leven.

*2 Tim. 1 : 10.* Christus brengt de wedergeboorte niet aan door het Evangelie. Er was reeds leven en onverderfelijkheid. Christus neemt door het Evangelie het *κάλυμμα* er af en doet zoo zien, dat de onverderfelijkheid en 't leven reeds bestaan.

*2 Cor. 2 : 16.* Van wedergeboorte wordt in tweeërlei zin gesproken; ten 1<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 het leven; vs. 5 waar de potentieele wedergeboorte wordt bedoeld, staat het perfectum. Er is een kiemlegging van de plant — dat geschiedt maar eenmaal en op één moment en daardoor wordt men *σύμφυτος* — maar er is ook een opgroeien van de plant gedurende 't geheele leven en de volkomenheid bestaat eerst in supremo judicio.

*Ezechiël 37.*

*5<sup>e</sup> Reeks.* Plaatsen die handelen over den nieuwen mensch en de vernieuwing des levens. *חַדְשׁוּת* en *ἀνακαινώσις*. Voor een Israëliet is het begrip *חַדְשׁוּת* gebonden aan *חַדְשׁוּת* nieuwe maan, de verdwijning en weer terugkoming van het licht; dus bedoelt het nieuw maken van wat eerst onderging. Cf. *Ps. 51 : 12*. Datzelfde begrip heeft 't Nieuwe Testament ruimschoots overgenomen *Rom. 12 : 2*. Ieder mensch moet een *σχῆμα* hebben, men kan dat ontleenen aan de wereld (*ἀδῶνι τοῦτο*) of aan den hemel; maar om dat laatste *σχῆμα* aan te nemen kan men niet blijven, wat men is, maar moet er metamorphose plaats hebben en dit geschiedt door *ἀνακαινώσις*. Wat eerst ondergegaan was, keert in zijn oorspronkelijken glans terug. *2 Cor. 4 : 16* „niet nieuw maken” maar „vernieuwen”, wat wijst op het weer terugbrengen van de oorspronkelijke gerechtigheid. *2 Cor. 5 : 17*. Hier wordt afgesneden het begrip van vernieuwen en wordt het nieuwe *σχῆμα* als *καινή κτίσις* voorgesteld. *Gal. 6 : 15; Ef. 2 : 15* (de *καινὸς ἄνθρωπος* niet individueel bedoeld, maar als een nieuw menschelijk geslacht); *Ef. 4 : 22—24* weer niet individueel op te vatten, maar het zondige type wordt tegenover het nieuwe door God geschapen type gesteld. Dat was het oorspronkelijke type,

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

waarin de mensch geschapen was, d. i. in ware gerechtigheid en heiligheid. Ook is het niet symbolisch op te vatten, want er staat: *τῆς ἀληθείας* d. i. in realiteit. Het nieuwe type wordt hier uit het oude opgewerkt. *Col. 3 : 9, 10; Titus 3 : 5* het begrip van *πελιργενεία* wordt geïdentificeerd met en verklaard door *ἀνακαίνωσις*.

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 veroordeeling 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* „eenreid hart” *Is. 51 : 12*.

7<sup>e</sup> *Reeks*. Voorts wordt de wedergeboorte nog uitgedrukt door het begrip „deelachtigheid aan de goddelijke natuur” *2 Petri 1 : 4*. De Vermittelings-theologen misbruiken deze plaatsen om de god-menschelijke natuur te leeren. Dit is vals. Er is een tegenstelling tusschen *φύσις* en *φθορά*; *φθορά* is wat weegaat, *φύσις* is, wat wordt; dus ondergang en geboorte is antithese. Wij moeten die macht ontvluchten, die ons ten verderve doet gaan en moeten zoeken de andere macht nl. het goddelijk actieve van het *φύειν*.

8<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 Drieënlige 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 by, in *Gal. 2 : 20*; aan den Heiligen Geest by, *Joh. 3 : 5, 6; Tit. 3 : 5* enz. De *actio zelve der wedergeboorte* komt 't duidelijkst nit in *Ef. 1 : 19, 20* *ἰσχύς* is de macht, die God in zich zelf heeft; gaat die *ἰσχύς* werken, dan heeft zij *κράτος*. En van die kracht, die ons wederbaart, wordt gezegd, dat zij dezelfde is, die ook Christus uit de dooden heeft opgewekt. Dus de almogende kracht des Heeren is de auteur. *Ef. 2 : 4* geeft de causa aan, die de *ἰσχύς* in God zelf weer tot *κράτος* maakte, nl. Gods *ἔλεος, ἀγάπη* en *εὐδοκία*.

Tegenover deze almogende werking Gods wordt de mensch in den meest

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

absoluten zín lijdelijk gesteld. Dit ligt in alle uitdrukkingen, die de Schrift voor wedergeboorte bezigt. Bij het „geboren worden” is men absoluut passief. „Opwekking uit den dood” — als men dood is heeft men noch kracht noch bewustzijn — en ook de uitdrukkingen *ποίημα* en *κτίσις*, die voor 't resultaat van de wedergeboorte worden gebezigd duiden dit aan. Voorts die plaatsen, die leeren de impotentia van den mensch om met het nieuwe leven in aanraking te komen.

*Joh. 3:3.* „De onwedergeborene ziet het koninkrijk der hemelen zelfs niet eens.” *Rom. 8:7* in plaats van een *συνεργεσία* en een medewerken door den mensch is er eene antithese. Vijandschap tegen God is er. *Φρόνημα* beteekent niet: iets beramen, zinnen op middelen om een doel te bereiken, neen, de beteekenis is veel uitgebreider. Het omvat alle spontane actie, die van het bewuste leven uitgaat — 't zij van de *νοῦς* of van den wil. *Joh. 15:5b* „zonder Mij kunt gij niets doen.” De onwedergeborene is zonder Christus. *Joh. 12:39, 40* „ὄνκ ἡδύνατο” het passieve karakter; op het geloof in zijnen potentiëelen oorsprong d. i. op de wedergeboorte wordt het toegepast; en bij den mensch is dit onvermogen alleen, opdat Gode de eere van de wedergeboorte zou toekomen. *Joh. 6:44, 45.* In vs. 44 de potentiëele oorsprong der wedergeboorte; in vs. 45 de opwekking van het geloof in de bekeering; nu staat er in vs. 44 niet: dat hij loopt, maar dat hij gesleept wordt (*ἔλκειν* — d. i. het trekken bij weerstand; dus de mensch is geen stok of 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 zweep heb, baat mij niets zoolang het paard wegblijft, maar heb ik 't paard, dan komen wagen en zweep te pas.

Waarin bestaat de gratia praeparans? Er is maar één zaak, die de wedergeboorte praepareert en dat is de electio — maar die is niet bedoeld bij de gratia praeparans. Er is echter ook een foederaal verband. De uitverkiezing staat foederaal d. w. z. de uitverkoren personen staan met elkander in verband. God kiest niet hier en daar eens een mensch uit, maar God heeft het veld der uitverkiezing bij elkaar gevoegd. In den regel bepaalt God een kleine streek der wereld voor zijne uitverkiezing; ook in het eene land, in de eene familie, en in het eene huisgezin veel sterker dan in het andere. Dit is de grondslag van de verbondsleer, waarop de doop gebaseerd is. Waarom doet God dit zoo foederaal? Omdat God zoo steen op steen voortbouwen kan en niet altoos opnieuw behoeft te beginnen; zoo is er bij de uitverkorenen in den loop der tijden toeneming in kennis en diepte van inzicht; zoo is er gemeenschap der



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

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 (zwiegelingen), τέκνα. νεανία ἐν Χριστῷ. Τέλειοι ziet op de volkomenheid der wedergeboorte; τέκνα enz. ziet op de actuele 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, ontrangen de wedergeboorte pas op later leeftijd. Maar die in het verbond staan, worden in den regel al jong wedergeboren. Cf. 2 Tim. 3 : 15 „ἐπὶ 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 foeder” 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 getekend. 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 gegevene 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 Ἄγιον, 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 lert, dat de wedergeboorte bestaat in aliquid materiale; waarbij men dan de uitdrukking „σπέρμα” niet figuratief opvat. Deze leer is een gerolg van de materiele opratting 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 geloofige uit drie (τὸ πνεῦμα er bij). Ook moet bestreden de voorstelling, alsof de wedergeboorte een zedelijke werking zou zijn. Dat toch is onmogelijk wijl eene zedelijke werking niet gepaard kan gaan met passiviteit van het subject. Bestreden moet eveneens de voorstelling alsof de wedergeboorte den mensch behandelen zou als een stok of blok. Wel is de mensch volkomen lijdelijk bij de wedergeboorte. Maar toch is hij geen stok en blok, omdat God de Heere niet het bedorren beeld opsmelt, om er een nieuw van te gielen, maar God laat het oude beeld

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

blijven; alleen vernieuwt, wederbaart Hij het. De mensch, gelijk hij door den Schepper in de schepping gevormd is, is als zoodanig object der genade; en de wedergeboorte schuift die aanwezige formatie dan ook niet op zij en wel, omdat de essentie van den mensch niet door de zonde is vernietigd. Daarom moet de wedergeboorte steeds parallel met de zonde opgevat. Is de zonde nu eene privatio, negatio en orbatio, daardoor veroorzaakt, dat de band tusschen God en de ziel is doorgesneden, tengevolge waarvan de mensch midden in den dood ligt, dan volgt daaruit, dat de wedergeboorte nergens anders in kan bestaan, dan in de herstelling van die verbroken gemeenschap. Dan gaat ook de dood weg, want cessante causa, cessat effectus.

De 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 *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, het hoofd zijn van Christus, het foederatieve verband weg. Wel komt het *bewustzijn* van de inplanting eerst later.

Bovendien waar nu de wedergeboorte een aanbinden van de gemeenschap met God is, daar is dit niet, gelijk bij Adam; daar was het een scheppenin verband, daarom had Adam ook justitia originalis (wat de uitdrukking voor die gemeenschap is). Hier hebben wij echter een buiten God staand object en hier moet dus van buiten af aan den zondaar de justitia toegevoerd — hetzelfde dus wat Rome bij de schepping wil. De wedergeboorte is de aansluiting van God aan een wezen, dat buiten die gemeenschap dood is en innerlijk wegwijnt. God komt dat valsch geformeerd ik weer goed zetten; dezelfde wil, verstand, bewustzijn wordt omgezet. Wederbaren is dus het weer goed doen werken van het organisch toestel van den mensch.

Wanneer nu die werking niet potentieel ging, maar actueel, dan zou er in den geregenereerden mensch geen zondigen met ik, wil of bewustzijn meer zijn. Doch dit is zoo niet, potentieel is hij wel direct perfect, maar actu wordt dit pas langzamerhand zoo. Dat is het mysterie van het enten. Een klein oogje heeft de macht om potentieel in zich te dragen een geheel nieuwen boom, die tamme vrucht voortbrengt. Maar om dit potentieele nu ook actu te maken is noodig, dat alles wat beneden dit oogje uitschiet wordt gesnoeid, en dat zoo alle sappen gedwongen worden door dat oogje te gaan.

De werking, die op het bewustzijn en op den wil plaats heeft, komt in den vorm van *ανακαίνωσις* en *φωτισμός*; zij komen eerst bij de bekeering uit. Maar principieel en in potentie is in de wedergeboorte in de wortelvezelen van

## Collegedictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den wil en van het bewustzijn de ommekeer tot stand gebracht. Doordat nu die ommekeer alleen in de wortelvezelen van den wil is tot stand gebracht, zoo ontstaat er bij het uitgroeien van het nieuwe leven een botsing tusschen den **actueelen** wil, die nog geheel boos en den potentieelen wil, die goed is. Daarom kan ook de **bekering** niet van ons zelf uitgaan.

Daarom zeiden de ouden: de **wedergeboorte** geeft wel de *potentia*, niet de *habitus* en *actus*. De *habitus* ontstaat, als de *evenaar* omzwaikt; zij is een hebbelijkheid om het goede te willen; en als die *habitus* nu, om zoo te zeggen, eene tweede natuur is geworden, dan wordt de wedergeboorte ook *actu* een *τελειότης*. Doch in de wedergeboorte zelve wordt den zondaar alleen de *potentia* geschonken; en wel door den Heiligen Geest in organischen samenhang met Christus zijn Hoofd, hem toevloeiende uit de bron van alle *πατριά* die in den *Πατήρ* is.

*Controversen.* 1) met de Socinianen: de wedergeboorte is een zedelijke daad van den mensch. 2) met de Roomschen en Arminianen: de *gratia* helpt wel, maar de daad zelf komt uit den mensch; ook nemen de Arminianen aan eene *gratia praeparans*; 3) met de Coccejanen: zij betwisten de wedergeboorte aan de geloovigen van het Oude Verbond; 4) met de school van Saumur en de Ethischen, die eene dubbele wedergeboorte stellen: *a.* bij alle gedoopten, die dan kunnen gelooven; *b.* eene bijzondere wedergeboorte bij de *electi*, die moeten gelooven; 5) in zake het verband tusschen doop en wedergeboorte — Rome zegt: wedergeboorte geschiedt door den doop instrumentaliter; Luther: wedergeboorte in et sub baptismo; Beza: wedergeboorte onder den doop; Voetius: voor den doop; à Marck: de doop ziet op eene toekomstige wedergeboorte.

---

### § 5. *De Vocatione.*

„Gelijk de wedergeboorte ons *zijn*, zoo raakt de roeping ons *bewustzijn*. Van deze vocatio in engeren zin, die zich tot ons bewustzijn richt, moet intusschen onderscheiden de vocatio voor het bewustzijn Gods. Bij Hem gaat het bewuste besluit aan de daad vooraf; het 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 Drieënen God.

Gemeenlijk daarentegen bedoelt de Heilige Schrift met de roeping geheel iets anders. Niet een roepen der scheppende almachtigheid, maar een toespraak, die van Gods wege tot ons menscheijk 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



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

niet hunner wedergeboorte, maar hunner bekeering. Bij de wedergeborenen beantwoordt aan deze uitwendige roeping eene werking van den Heiligen Geest, die te zijner tijd het geestelijk licht in hun bewustzijn ontsteekt en hun zin en hun wil onder het bedwang brengt van het dictamen van hun verhelderd bewustzijn te moeten volgen. Deze daad van den Heiligen Geest, die op het door God bepaalde tijdstip plaatsgrijpt, veronderstelt voorafgaande wedergeboorte en draagt in figuurlijken zin ook wel den naam van *vocatio interna*.

Eer het Woord er was, trad hiervoor in de plaats de inspiratie en de traditie. Thans is de *vocatio externa* en *interna* gebonden aan het Woord in zulken zin, dat het Woord alleen redelijk overtuigt zonder uit zich zelf geestelijk te kunnen werken en dat de geestelijke uitwerking van het Woord gewrocht wordt door de zich inschakelende werking van den Heiligen Geest."

---

Ook hier heeft het woord weer onderscheiden zin en beteekenis; evenals 't woord „wedergeboorte” en „bekeering”. Brakel verstaat onder *vocatio interna*, wat wij als wedergeboorte behandelen. Anderen vatten de roeping geheel uitwendig op en laten haar opgaan in de prediking des Woords. Daarom tracht Professor Kuyper de beteekenis dezer woorden te fixeeren, om ons zelf en de kerke Gods aan helderheid en klaarheid te gewennen. 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 *αληθεια* behandelen. Wat is roepen voor God den Heere? Bij Hem hebben wij steeds het archetypische. Wat is het archetypische roepen? Cf. *Gen. 1:3* „daar zij licht en er was licht”. Ziedaar een roepen,

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

en wel een goddelijk roepen. *Joh. 1:1, 2*. God handelt nooit onbewust, maar altoos theïstisch bewust. Gods roepen is het roepen van een schepper en daarom valt weg de bepaling, dat het zich richt tot een ander bewustzijn dat er reeds is; God richt zich tot het niets, opdat ontsta, wat Hij wil, dat komen zal *Ps. 33:6*. „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt en door de blazing van Zijn mond al hun heir. In dien zin past Paulus de *κλήσις* ook toe op de wedergeboorte en op het werk der wedergeboorte *Rom. 4:17*. Eerst het *καλεῖν* van de *μὴ ὄντα ὡς ὄντα* en dan het *ζωοποιεῖν τοὺς νεκροῖς* (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 *κλήσις* aan elke genadedaad Gods aan een mensch vooraf, en heeft dus vóór de wedergeboorte plaats. Deze *κλήσις* is voor alle uitverkorenen gemeen. De *κλήσις* in anderen zin geldt niet alle uitverkorenen (b.v. niet de jonge kinderen, die vroeg sterven en geen bewustzijn nog hadden) maar hen, die een bewustzijn hebben. Buiten de uitverkorenen gaat zij tot niemand uit. Het scheppende roepen Gods met *קָרָא* uitgedrukt in *Ps. 33:9; Ps. 105:16; Jes. 44:7*. Vandaar gaat het roepen Gods ook uit tot de onbewuste schepping *Ps. 50:4. Matth. 2:15 coll. Hos. 11:1; Joh. 11:43* door zijn roepen wekt Jezus Lazarus op van de dooden. Toegepast op de herschepping in *1 Thess. 5:24* (was het ectypische roepen bedoeld dan zou er *κάλεσας* gestaan hebben; uit de bijvoeging *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>o</sup> zij waren nog niet geboren; ten 2<sup>o</sup> wegens 't verband „niet uit de werken, maar uit den roepende” *2 Petri 1:10* de *κλήσις* gaat aan de *ἐκλογή* vooraf, dus niet het ectypische roepen. *1 Petri 2:9*. Ook de roeping in archetypischen zin *Openb. 17:14*. Met Christus strijden de *κλητοί, ἐκλεκτοί* en *πιστοί*; nu hooren tot de

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

zaligen ook de kinderen, tot wie geen roeping kwam; voorts eerst *κλητοί* dan pas *ἐκλεκτοί* en tengevolge hiervan zijn zij *πιστοί* geworden. *Rom. 8 : 29, 30*. De tegenstanders zeggen door de *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 schiept onbewust; is de zaak er, dan komt de gedachte, het woord. — Daarom had professor Kuypers deze volgorde kunnen nemen: eerst de *κλησις* archetypa, dan de regeneratie en dan de *κλήσις* 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 supramatureel, 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>e</sup> Prof. gebruikt *officium* en niet *munus*, ofschoon beide een *κλήσις* hebben. *Gal. 1 : 1* geroepen tot ambt van Apostel (*munus*); *Acta 13 : 2* *κλήσις* tot een daad (*officium*); *Hebr. 5 : 4*. Zoo ook is er een roeping tot een plicht voor alle geloovigen in algemeenen zin *1 Petri 2 : 21*; *1 Petri 3 : 9*. De *κλήσις* echter, die wij nu behandelen, is bepaaldelijk de *κλήσις* tot zaligheid. Point de départ is: *σκότος*, *θάνατος* en *κόσμος*; 't point d'arrivé wordt verschillend uitgedrukt: *Gal. 1 : 6* (*ἐν χάριτι*); *Ef. 4 : 4* (*ἐν μιᾷ ἐπιτιμῇ*, een toekomstige rijkdom); *1 Thess. 2 : 12*

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

(maar het koningrijk 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>o</sup> dat er boden zijn; 2<sup>o</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 εἶναι αὐτοῦς ἀναπολογίτους* 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 profluereert 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 *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* leeren eene roeping tot alle volken komende; zij ligt besloten in de roeping uit de natuur. Dat zij niet algemeen is, blijkt al aanstonds uit de scheiding van de geslachten van Kain en Seth; uit de roeping van Abraham; uit de scheiding tusschen tot Israël en de heidenen; (*Rom. 1 : 24*) uit het gebod door Jezus aan zijn discipelen gegeven om niet te gaan tot de heidenen; uit het gesprek met de vrouw uit Tyrus (niet voor de honden); uit het feit, dat op dit oogenblik nog vele volkeren wegsterven zonder dat de roeping tot hen gekomen is. Nu zegt men wel: de bijbel ligt er toch en dus moeten zij maar komen om te hooren. Maar de voorstelling van de roeping is niet, dat men die zelf moet gaan opzoeken, maar juist, dat zij tot ons komt. — Daarom zeggen wij: de roeping gaat uit tot de bondelingen, en tot hen, die op de grenzen staan om ze tot het verbond te noodigen.

Wanneer nu deze roeping uitgaat ook tot de verlorenen — welke is dan de werking dier roeping? Kan de zondaar zonder iets meer door haar bewerkt

## Collegedictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

worden? Ja, zeggen de Pelagianen en Socinianen. De Roomschen zeggen: eerst is de doopsgeuade 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 bevatting van den weg der zaligheid krijgen kan. Zij beroepen zich vooral op *Hebr. 6: 1-7*. Van personen, die verloren gaan, wordt gezegd, dat zij licht hadden ontvangen enz. enz.; hieruit blijkt, dat er eene gemeene verlichting voorkomt, die soms de vruchten der waarachtige bekeering te boven gaat. Deze gemeene genade heeft een dubbel doel, ten 1<sup>o</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>o</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 tweeerlei stadium: vóór of na de wedergeboorte. Als wij hen nemen, die de eerste daad der wedergeboorte nog te wachten hebben, dan is er geen verband tusschen deze gemeene 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 *σπίσμα* maar niet de habitus en de actus in den mensch brengt. Maar dezelfde God, die het *σπίσμα* gaf, moet er zijn zon op laten schijnen. Hier

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

treedt dus een tweede daad Gods op; Hij doet het in potentia gegevene ontluiken. De verborgen kiem gaat over tot een dadelijke werking. Dit geschiedt door den Heiligen Geest; dus bovennatuurlijk; de mensch is lijdelijk.

Deze tweede daad brengt echter niets toe dan in verband met het Woord, daarom hebben wij 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 =  $\kappa\alpha\theta\delta\acute{\iota}\alpha$ , 27); dus niet de hersenen als bron te nemen, maar het hart; en de hersenen zijn slechts spiegel.

Voorts begint de *conversio* in het diepste puntje van ons hart en trekt van daar uit een lijn naar God toe; terwijl de *vocatio* juist omgekeerd van God uitgaat naar den mensch toe. Dus roeping en bekeering zijn twee afzonderlijke daden Gods. Het doel der *vocatio* is bereikt, als er gekomen is  $\acute{\alpha}\kappa\omega\acute{\iota}$ , terwijl het eindpunt van de *conversio* bereikt is, als er is  $\acute{\upsilon}\pi\alpha\kappa\omega\acute{\iota}$ . Wat hebben wij te

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

verstaan onder *ἀκοή*? In ons wezen leven wij in verschillende verdiepingen: 1<sup>o</sup> in een sfeer van uitwendige dingen en gedachten; 2<sup>o</sup> in de sfeer van onze overleggingen; 3<sup>o</sup> in de sfeer, waar ons verborgen ik sluimert. Nu is er zoolang de *ἀκοή* blijft bij de 1<sup>o</sup> sfeer, nog geen echte *ἀκοή*; evenmin als zij komt tot de 2<sup>o</sup> sfeer (1<sup>o</sup> en 2<sup>o</sup> sfeer ook bij de verlorenen); maar de roepstem moet tot de 3<sup>o</sup> sfeer doordringen en dat kan alleen door eene almachtige daad Gods, die door de deur (1<sup>o</sup> roeping) en door de gang (2<sup>o</sup> roeping) doordringt tot de diepe kelders van het Ik. De 1<sup>o</sup> roeping is alleen uitwendig zonder genade; de 2<sup>o</sup> roeping alleen uitwendig maar met gemeene genade; de 3<sup>o</sup> roeping niet alleen uitwendig, alleen bij de uitverkorenen.

Zal die roeping zoover doordringen, dan moet de Heilige Geest twee acten doen. Ten 1<sup>o</sup> de roepstem moet Hij brengen tot de 3<sup>o</sup> sfeer; ten 2<sup>o</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 *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 nawerking van Rome; volgens haar rust in de kerk een bezielende kracht, die als een moeder hare kinderen baart; daarom komt bij Rome ook

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

alles aan op de sacramenten: daarin schuilt een verborgen mystieke kracht voor de zaliging. De prediking is bijzaak. De Luthersche kerk heeft het pernitieuse van dit stelsel ingezien en erkend en daarom die opvatting van de besloten goederen en de kerk op zij gezet. Maar geheel los er van is zij niet, zooals blijkt uit hun these: aan de kerk is het Woord gegeven. Daarin school dan een verborgen kracht; vandaar dat de geestelijken als bedienaren van dat Woord, een soort bijzondere personen waren; Christus is geïnscriptureerd in het Woord en daarom is er in het Woord een verborgen kracht; waar het Woord nu komt daar is dan ook werking.

De Anabaptisten stonden in de andere linie. Het Woord is slechts een vehikel, een kruk om te leeren loopen; zoodra men kon loopen leefde men uit zijn eigen bewustzijn en uit zijn onmiddellijk inzicht (evenals men, wanneer men lezen kan, geen leesboek meer behoeft). 't Eigenlijke woord is de geestelijke toespraak.

De Gereformeerden hebben daartegen gesteld deze bewering: de Schrift op zich zelf is krachteloos, maar oefent kracht door den Heiligen Geest; anderzijds is de werking van den Heiligen Geest gebonden aan de Schrift, die Hij ingegeven heeft. Alleen dit gebonden zijn komt te pas niet bij de wedergeboorte, noch bij de metaphysieke werkingen, maar bij de ethische werkingen, bij de *vocatio*, wijl de mensch, die moet herschappen, geen stok is.

*Rom. 10: 9 - 10.* 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 dagelijkse 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 *es. 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 reken-schap 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 *es. 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.



## § 6. *De Conversione.*

„Gelijk de wedergeboorte aan den uitverkoren zondaar het zijn of wezen der genade meedeelt, de roeping zijn verplichting om die genade te omhelzen in zijn bewustzijn indraagt, zoo strekt nu de derde genadedaad, gemeenlijk „bekeering” genoemd, om zijn wil zoo te buigen, dat hij breke met zich zelf, de wereld en Satan, en Christus aanneme. Werker van deze genadedaad is God Drieëinig; dit zijn werk werkt op den wil, deels zijdelings door het dictamen intellectus, en in zooverre voorbereidend en ten deele ethicē; maar ook deels rechtstreeks door feitelijk den wil om te zetten, en is alzoo metaphysicē op te vatten. De genadedaad der bekeering werkt evenals de genadedaad der roeping (*vocatio interna*) op uit het in de wedergeboorte aangebrachte potentieele leven, welks potentiën het nu *actu* uitbrengt. Gevolg hiervan nu is, dat de bekeerende daad Gods doelt op en uitloopt in een zich bekeerende daad van den persoon zelf. Zoodra het geestelijk licht in zijn bewustzijn schijnt, en zijn wil omgebogen is, drijft hem de Heilige Geest om zich zelf te willen bekeeren en zich feitelijk om te keeren op zijn levensweg. Dit omkeeren uit zich in en heeft tot vrucht de *poenitentia et fides*. In een *poenitentia*, die al wat dusver hoog voor hem stond, doet vallen en verbrijzelt, te beginnen met zijn eigen ik; hem beangstigt door het gevoel van Gods verholgenheid over zijne zondige existentie en tegen de ongerechtigheid als tegen een vijand met haat vervult. Keerzijde van dezen penning is het gelijktijdig ontkiemen van het waarachtig geloof, dat Christus aanneemt en niets wil buiten Hem.

Deze principieele bekeering grijpt alleen plaats bij die uitverkorenen, die geroepen worden *sensu ectypo*; bij dezulken slechts éénmaal en is de wortel, waar alle nadere bekeering altoos weer uit opwerkt. Deze nadere bekeering is van tweeërlei aard: of in zooverre er terugval plaats greep, waaruit Gods kind zich weer opricht of in zooverre de voortgang van het christelijk leven een nieuwe mijlpaal bereikt heeft; ze ziet beide malen zoowel op de bekeering van zonde, als op die van ongeloof, ketterij en dwaling. Geheel onderscheiden van deze zaligmakende bekeering is de bekeering op het terrein der algemeene genade

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gelijk bij Ninevé. Van gemengden aard daarentegen is de verbondsbekeering van Gods volk onder zware plagen en **kastijdingen**; omdat hier beide in saamloopt, zoowel een nadere bekeering van Gods kinderen als de bekeering van het volk in zijn burgerstaat, door het uitwendig eeren van den Allerhoogste."

I. De woorden, voor bekeering in het O. T. gebruikt: **שׁוּב** 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* (**הִשִּׁיבוּ**) van den mensch gebruikt, in *vs. 30* zou 't nog kunnen zijn „doet anderen wederkeeren,” maar *vs. 32* sluit dit ook voor *vs. 30* uit). De beste verklaring hierop vinden wij in *Hand. 3:19* (**μετανοήσατε** — keert uw zin om, en als gij dat gedaan hebt, keert dan uw weg om — **ἐπιστρέψατε**). In het O. T. komt **שׁוּב** 74 maal voor doelende op de bekeerende daad van den mensch, slechts vijfmaal doelende op de bekeerende genadedaad Gods. In het N. T. 26 maal van de bekeerende daad van den mensch, 4 maal van het bekeeren van mensch door mensch, en 2, hoogstens 3 maal van de bekeerende daad Gods. Onschriftuurlijk is dus om bij de conversio alleen aan Gods daad te denken. In het O. T. — als daad van God: *Ps. 19:8; Jer. 31:17b; Kluagl. 5:21; Mal. 2:6* (mediate) — in het N. T. *2 Cor. 3:16; 1 Thess. 1:9* en (hier nog eenigszins dubieus). Mediate: *Luc. 1:16; Acta 26:18; Jac. 5:19 en 20*. In alle andere plaatsen is de actie bij den mensch. In het N. T. vinden wij twee begrippen voor bekeering: **μετάνοια** (14 maal) en **ἐπιστροφή** (19 maal). Het finale begrip is **ἐπιστρέφειν**, hoewel in de meeste dogmatieken **μετάνοια** alleen genoemd wordt. *Hand. 3:19; 26:20* schaffen licht over deze woorden. Op beide plaatsen gaat **μετάνοια** vooraf; **μετάνοια** in den zin van de **φρόνησις**; **ἐπιστροφή** ziet op de daad, op den **הִשִּׁיב**. De **μετάνοια** leidt tot de **ἐπιστροφή** (**ἐπιστρέφειν** = **שׁוּב**). 't Substantief komt in het O. T. alleen *Jes. 30:18* voor — **שׁוּבָה**. Onder bekeering hoort ook wat in de Statenvertaling als wederkeeren voorkomt. Sommigen zeggen „bekeeren,” anderen „wederkeeren” — dat is hetzelfde, *Deut. 4:30; Ps. 78:34; Jes. 44:22; Jerem. 3:22; 31:21; Kluagl. 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.

I. **שׁוּב** verreweg 't moest federaal, waar sprake is, niet van zaligmakende bekeering, maar van het bondsvolk, dat zijn God verliet en nu weer tot Hem terugkeeren moet. *Deut. 30:2; Jerem. 3:12; Hos. 14:2*. Overal waar Mozes of de profeten 't volk aanspreken, spreken ze het federaal aan; als tot een

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

volk, dat besneden is en dus tot God hoort, maar dat afgeweken is en nu moet wederkeeren. Goed ware het als de Staten-Vertaling op deze plaatsen altijd „wederkeeren” gebruikt had, want dat is 't eigenlijk.

2. De symbolische (d. i. uitwendige, foederale) **bekeering** wordt verdiept tot in het hart (om het symbolisch karakter te doen uitkomen). Er ligt dus een diepere zaak onder, die **verpersoonlijkt** en vergeestelijkt wordt. *Deut.* 30 : 10; *1 Sam.* 7 : 3; *Jer.* 3 : 10; *Klaagl.* 5 : 21 enz.

3. Bij deze **foederale** bekeering kent de Schrift ook eene natuurlijke bekeering, die bij de heidenen geschiedt *Jona* 3 : 8, 10; *Matth.* 11 : 21 enz.

4. De bekeering komt in het O. T. ook persoonlijk voor *Job* 22 : 23; *Ps.* 19 : 8; *Jes.* 55 : 7; *Jer.* 18 : 11. Nu komt intusschen de persoonlijke bekeering ook steeds in foederalen zin voor ('t zijn altoos zij, die zijn volk zijn, maar in ongerechtigheid verdoold zijn en nu moeten terugkeeren) nooit de principiële zaligmakende bekeering.

En nu het N. T. 1. Zaligmakende bekeering *2 Cor.* 7 : 10; *Hebr.* 6 : 1 en 6; *2 Petri* 3 : 9; *Rom.* 2 : 4; voorts de verschillende gelijkenissen in *Luc.* 15.

2. Die zaligmakende bekeering komt voor in foederalen zin, waar Johannes de Dooper optreedt en de menschen toeroept: bekeert u. Ofschoon dit echter een foederalen aanloop heeft, is toch de zaligmakende bekeering bedoeld. De band van het foederale wordt doorgesneden in het zeggen: Ik zeg u, dat God ook uit deze steenen Abraham's kinderen verwekken kan.

3. Zaligmakende bekeering buiten alle foederaal verband, tot de heidenen uitgaande *Luc.* 1 : 16; *Acta* 9 : 35; 10 : 21; 26 : 20; *1 Thess.* 1 : 9 — *μετάνοια εἰς σωτηρίαν*; *1 Petri* 2 : 25 *μετάνοια εἰς Χριστόν*.

4. Ook op nieuwe wijze komt de bekeering foederaal voor. Nadat 't symbolische volk was ondergegaan, treedt nl. een nieuw volk op, niet met de besnijdenis maar met den doop, dat is de Kerk. *Openb.* 2 : 15, 16, 21, 22; 3 : 3, 19; 9 : 20; 16 : 9, 11; *Jac.* 5 : 19 en ten deele *Luc.* 22 : 32. (Daar in *Openb.* met vernietiging der bekeering wordt bedreigd, kan niet de zaligmakende bekeering worden bedoeld). —

Wij hebben dus: eerst de bekeering nog vast aan Israël; dan 't losmaken van den draad (Joh. de Dooper), dan de bijvoeging van de vergeving der zonden; bekeering der heidenen; eindelijk de nieuwe foederale bekeering in de kerk. —

De zaligmakende bekeering wordt in het N. T. in verband gebracht met het geloof, vergeving der zonden en goede werken. In *Act.* 26 : 18 't meest absoluut; volkomen parallel met de wedergeboorte. De twee algemeene beginselen: duisternis en licht. Met het geloof in verband gebracht *Hand.* 11 : 21 (*πίστις* voorop), *Marc.* 1 : 15 (*πίστις* volgt); *Acta* 20 : 21; met de vergeving der zonden in *Acta* 5 : 31 en bij den doop van Johannes; met de goede werken *Openb.* 2 : 5; *Hand.* 26 : 20.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

III. Nu de zaak zelve. De bekeering neemt in verband met de wedergeboorte en roeping bij onderscheidene personen een verschillend aspect aan. *a*. Wij hebben een puer renatus, qui moritur non vocatus neque conversus. De daad der bekeering is dus niet absoluut necessair evenmin als de roeping.

2. Puer renatus, qui pervenit ad adolescentiam, adultus vocatus et e vocatione conversus. Hierbij deze onderscheiden gevallen: *α*) na een jeugd in onwetendheid, d. i. zonder kennis van de christelijke religie; *β*) na een jeugd zonder kennis van de religie en in veel zonde vervallen; *γ*) wel de wetenschap van de religie, maar daarmee spottend; *δ*) personen, die wedergeboren, opgevoed werden in de christelijke religie en in burgerlijke gerechtigheid bewaard bleven door de algemeene genade. Daarvan hangt af, of die bekeering plotseling is, dan wel langzamerhand. In geval *δ* daarvan komt de breuke niet zoo klaar uit, als bij hen die in zonde geleefd hebben.

c. Puer non renatus, qui pervenit ad adolescentiam met twee ondergevallen: *α*) iemand die eerst wedergeboren, toen geroepen en daarna bekeerd is; *β*) die eerst geroepen, toen wedergeboren en toen bekeerd is. —

Wat is nu het algemeene type, dat in de kerk moet aangenomen? Dit: puer renatus, qui pervenit ad adolescentiam in cognitione verbi justitia civili adultus vocatus et conversus. [Het methodisme neemt altijd als type aan den puer non renatus; dit zijn bij hen de meest gezochte]. Dus volgt, dat als men spreekt van een kerk, waar alles is uitgestorven, dat daar de bediening anders is.

IV. In den Catechismus Zondag 33 en 34 en Canones III en IV § 9 en 11 wordt de bekeering besproken, doch niet op de meest gewenschte wijze voor onzen locus. Men kan de bekeering nl. bezien: 1) quod ad essentiam; 2) quod ad originem; 3) quod ad finem; 4) quod ad progressum. De Catechismus behandelt de essentia met werking er in; de Canones de origo. Dit is geen tegenstelling, maar beschouwing uit verschillend oogpunt. Het wezen bestaat in een afkeeren van het een en een toekeeren tot het ander. Neemt men 't finaliter, dan is het eind van de bekeering volkomen heiligmaking en 't zijn van een volwassen man in Christus; dus in het sterven zelf. Spreekt men van de bekeering als progressus, dan is 't een telkens zich weer bekeeren in voorstelling, gedachte, levenskring enz. Bij de origo gaat alleen de hoofdzaak los. Wij bedoelen in dezen locus alleen de origo (en dus een andere zaak dan in den Catechismus), die natuurlijk wel met het oog op de drie andere moet genomen, maar toch een apart stuk is.

V. Bij de origo ligt de band tusschen de vocatio en conversio in de trekking, *ἔλκυσις*. *קָשַׁף*. Hoogl. 1: 4; Hos. 11: 4; Joh. 6: 44; 12: 32; Gal. 1: 4. Zij is daarom een mediaal begrip, wijl de impulsus movens uitgaat van den roepende.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

*Beeld.* Iemand wordt geroepen uit een brandend huis, maar kan niet komen; men werpt hem een touw toe en trekt hem. Dat werpen behoort nog tot de *κλήσις*. Maar het trekken behoort tot de *conversio*, want 't is een trekken naar God toe. In zoverre heeft men in *ἔλκειν* het mediale begrip. Die bekeering nu is eene *actio gratiae Dei*, doch die niet het roepen geldt, maar het voldoen daaraan. Roepen is de vraag; bekeering is 't antwoorden, 't handelen daarnaar. De roeping gaat tot de diepste penetratia, het laatste punt daarvan is, dat de *ἄκοή* aanwezig is. Maar op dat gehoorde roepen moet een antwoord komen en dat antwoord is de eerste daad der bekeering, de *μετάνοια* (Ja, ik kom Heere). En als nu die bekeerde overgaat tot het doen van wat hij antwoorde, als hij dus gaat — dan komt de *ἐπιστροφή*. Wat doet God hier nu en wat de persoon? De eerste daad van den Heiligen Geest is hier: het instralen van geestelijk licht in het bewustzijn, waardoor de geroepene de juistheid en rechtmatigheid der roeping Gods erkent en in zich voelt ontwaken de drang, om te zeggen: Ja, ik kom Heere! Bij die instraling werkt de Heilige Geest: 1. redelijkerwijze door de Schrift; 2. metaphysice door het lumen internum in de ziel in te stralen. En door die daad gaat het natuurlijk licht van den troon. Hierbij moet opgemerkt, dat die instraling van het geestelijk licht correspondeert met de *vocatio interna* voor zover ze het geestelijk oog (wil men: 't geestelijk oor) raakt. De toestemming van het Ik wordt gegeven, dat er *ὑπακοή* wezen moet. Daar waar nu 't antwoord „ik kom” gegeven is, zou de persoon nog niet kunnen komen; de wil toch is machteloos; daarom moet in de tweede plaats metaphysice door den Heiligen Geest de kiem, die in de wedergeboorte voor den wil ligt, er uit komen en aan den wil de macht geven om het gegeven woord te volbrengen. Daar gekomen heeft de mensch nog niet meegewerkt, wel meegesproken (ik kom), maar nu komt in de derde plaats eerst 't eigenlijke moment van de bekeering, waarop hij nu ook komt.

In dit laatste is een saamgestelde werking van den mensch en van den Heiligen Geest (niet alleen van den mensch, want van zelf komen kan hij niet). Gewillig en met zijn zin gaat de geroepene nu arm in arm met den Heiligen Geest het diensthuis uit en keert zich tot God. — De *μετάνοια* is voorbereidend, de *ἐπιστροφή* is concludeerend, waardoor de wil omgebogen en actief wordt; de *ἐπιστροφή* is daarom het eigenlijke, karakteriseerende element.

### § 8. *De Fide.*

Het eerste teeken van bekeering komt uit in het werkzaam worden van het ons door de wedergeboorte ingeplante geloofsvermogen. Dit geloof is ons in de wedergeboorte aangebracht niet als een nieuwe facultas, die aan onze natuur zou zijn toegevoegd, maar als eene potentia. Er dient onderscheiden in een geloof in algemeenen zin, in zooverre dit bij onze 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 oncindige 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 ongeloof, d. i. afsnijding voor ons bewustzijn van den band, die ons aan God

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

bindt, twijfel aan de waarachtigheid van Zijn Woord en zoeken van een steunsel bij het schepsel in plaats van bij den Schepper. Ook dit ongelooft is niet dan de negatieve werking van een ons ingeschapen vermogen: het vermogen van ons bewustzijn. In de werkelijkheid toch blijft een zondaar even diep afhankelijk van God als de nog onzondige mensch; wordt nu in den zondaar 't ongelooft te niet gedaan en het geloof hersteld, zoo draagt dit geloof een bijzonder karakter en heet deswege *πίστις* in engeren zin, als aanduidend een geloof, dat zalig maakt, wie verloren was.

Dit zaligmakend zondaarsgeloof komt niet als een vreemd element in onze menschelijke natuur in, maar herstelt veeleer, wat tot onze menschelijke natuur hoorde, doch in haar verwrongen wierd; slechts draagt 't nu dat gewijzigd en eigenaardig karakter, dat geëischt wordt door de zondig gewordenen natuur.

Dit eigenaardige karakter bestaat hierin, dat 't niet rechtstreeks op God-Drieëenig is gericht, maar op Zijn Woord, gelijk dit in de Schrift geopenbaard is, en in den Middelaar vleesch wierd, om eerst door dien Middelaar zich tot God op te buigen. De kennis van dit Woord is niet een daad van het geloof zelf, maar een vereischte er voor, en zelf uit zich dit geloof slechts in twee deelen: het voor waarachtig houden van het Woord en een persoonlijk vertrouwen op Hem, van wien dit Woord is. Dit zaligmakend geloof nu bestaat deels potentia, voorzoover God er in de wedergeboorte de mogelijkheid voor schiep, deels in een habitus, voorzoover God er ons besef voor vervormt en deels in een actus voorzoover het tot dadelijke werking of uiting bekwaamd wordt.

Uit de potentia zonder meer wordt noch de habitus, noch uit den habitus zonder meer de actus vanzelf geboren: bij elk 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

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

geclassificeerd, zóó echter, dat, zoo dikwijls deze werkingen van ons bewustzijn zich in een zondaar op een van God gewild doel richten, gemeene genade hierin werkzaam is.

---

Het begrip geloof is in de Schrift weergegeven door **אֱמוּנָה** en **πίστις**.

**Πίστις**. Dit begrip bestaat uit een labiaal met een klinker van de 2<sup>e</sup> klas en een tongletter. De oorspronkelijke stam is dan ook **πιθ** cf. **πελθω**, **πέποιθα** enz., 't zuiverst overgebleven in **πίθος**. Als de beteekenis van dien stam geeft men meestal op: de overtuigde, als komende van **πελθω**. Maar daarmee is niet genoeg gezegd. Wij hebben in den stam **πιθ** dezelfde stam als in ons Hollandsch woord binden, dat van den stam: **bād** komt. In het Grieksch is de stam 't zuiverst gebleven in **πίθος** = vat = iets, wat iets 'omvat, wat iets samenbindt. 't Latijnsche fides komt van denzelfden stam **πιθ** (= fid). Foedus wordt uitgesproken als foidus, waarvan klank en vorm aan den zelfden stam **πιθ** doen denken.

In het oude Grieksch komt **πελθειν** nog voor met een object, in den zin van: iemands zin binden. Ook wij spreken van een bondig betoog = overtuigend (**πελθειν**) betoog. Overtuiging moet binden.

Dus is geloof: De band, die den mensch in zijn bewustzijn aan God verbindt. — **אֱמוּנָה** (**אָמֵן** = vast zijn, fundament, basis zijn). Waarschijnlijk is ook 't grondbegrip van dezen stam: binden. Wij vinden nl. **אָמַם** naast **אָמַן** (cf. **אָם**) = binden. Een fundament nu bindt de deelen van het huis saam. In 't Grieksch is bedoeld op een willekeurig omgeslagen band. Dat zit in den Hebreuwschen stam niet, daar is 't een band, die noodzakelijk vanzelf bindt. Vandaar **אֲמוֹנָה** = zuil, **אֲמוֹנָה** = foedus, verbond, wat twee partijen saambindt; **אֲמוֹנָה** = opvoeding, **אָמֵן** = architect. **אָמֵן** = getrouw **אָמֵן** = de trouw.

In al deze derivata zien wij een dubbele lijn van afleiding: één in het zijn, de ander in het bewustzijn - en in beide zit het denkbeeld van: vastheid geven door de deelen in juiste harmonie te zetten. —

**Geloof**. Dit woord is van den stam „loof”; dezelfde als 't Latijnsche „lub” (spreek uit loeb) in „lubet”. Wij vinden dezen stam in den Gothischen wortel loeb van loeban, waarvan de grondbeteekenis in alle Indo-Germaansche talen is: een innerlijke aantrekking tot iets gevoelen. Van dien grondstam kwam af, zoowel lubet als liebhaben, erlauben, verlof. 't Voorvoegsel „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 Docht dus op een band en wel op een band, die



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

innerlijk ligt. Ons Hollandsch woord „boeien” drukt dit 't best uit (evenals lubet 't best kan vertaald door: 't boeit mij).

Na deze etymologie komen wij vooreerst aan een quaestie die tot dusver overgeslagen is bij de dogmatici nl.: wat in de algemeen menschelijke natuur de basis voor het geloof is. Hoe kwam het, dat onze oude dogmatici dit oversloegen? Zij hebben ten gevolge van de quodlibeta van de Scholastieken zich te veel gebonden geacht aan de quaesties, die reeds bestonden; met nieuwe quaesties kwam men niet aan; alleen problemata, die reeds bestonden behandelde men. Deze methode nam men van de Roomschen over. Nu namen de Roomschen alle genadegaven als donum superadditum, en dus was er voor hen geen reden om bij 't geloof, een donum superadditum, naar de basis in de menschelijke natuur te vragen.

Wij stellen deze vraag om reden, dat de vraag „wat geloof is” niet is te beantwoorden, als wij eerst niet deze quaestie bespreken. Al onze dogmatici zagen in „geloof” een combinatie (kennis en vertrouwen) en wij moeten een univocum zoeken. Van Methodistische zijde en ook wel van anderen kant vindt men allerlei verkeerde voorstelling, als zou het geloof een nieuw vermogen zijn. Dit is niet goed. Wij moeten onderscheiden tusschen fides salvifica en 't algemeen begrip van geloof, dat thuis hoort in de menschelijke natuur. Wij herleiden daarom de quaestie tot 't beeld Gods. Natuurlijk bestaat er eene betrekking tusschen 't beeld en 't afbeeldsel. Er is een onzichtbare band, waardoor 't afbeeldsel gebonden is — en omgekeerd ook voor 't beeld is er een band waardoor de betrekking blijft. Waar nu die band in de menschelijke natuur inhaerent is, ontstaan de vragen:

1<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, actus of potentia?

Geen facultas is het en wel omdat een facultas altijd een portio is, een portio universitatis, een uitsluitend begrip, dat altijd op een deel ziet, nooit op 't geheel.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Vandaar dat het zien, het hooren enz. facultates zijn, omdat 't gezicht ons alleen met de lijnen en kleuren in verband zet en niet met de geheele wereld. Zoo ook wat het inwendige van den mensch betreft, is er een facultas intelligendi en een facultas volendi, die ons elk aan ééne zijde slechts de wereld doen zien. — 't Geloof nu heeft die eigenschap niet, want het geloof is een alles doordringend beginsel. 't Dringt in de intelligente en in de zedelijke wereld. (Jezus werd ons tot wijsheid zoowel als tot gerechtigheid). — Maar het geloof is een *virtus*. Evenals het leven zelf moet gebracht worden onder dit genus (nl. van virtus) zoo is ook het bewustzijn van het leven een virtus — en even ver als het leven zich uitstrekt strekt het geloof zich uit. — Het wezen van onze menschenlijke natuur bestaat in het „Abbild” zijn, daarom is het geloof een zich bewust worden van den geheelen band, die het „Abbild” aan het oorspronkelijke bindt. Omdat 't een virtus is, inhaerent in de heele menschenlijke natuur moet ze, d. i. die virtus, onderscheiden in haar potentia, habitus en actus. — In alle virtus [virtus = inwonende kracht] ligt:

- 1<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. Inimmers 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; inimmers er bestaat ook liefde in de dierenwereld. Liefde is het trekken van het wezen in het afbeeldsel naar zijn oorsprong. 't Geloof is het kleven van het „Abbild” aan zijn oorspronkelijk beeld. De liefde is: het trekken van het *wezen* naar het afbeeldsel. Het geloof is: het trekken van het *bewustzijn* naar zijn afbeeldsel.

In dien algemeenen zin genomen is 't geloof geen speciale virtus humana, maar eigen aan alle creatuur, waarin bewustzijn leeft. In *Jac. 2 : 19* vinden

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

wij dan dat geloof ook toegeschreven aan „niet-menschen” (engelen), en wel juist in dien zin, dat het tot de natuur behoort, hetzij positief of negatief. Immers ook van de gevallen engelen staat, dat zij „πιστεύουσι.”

In de Heilige Schrift vinden wij dan ook een algemeen menschelijk geloof aangegeven, dat geheel buiten de zaligheid omgaat. Cf. *Hebr. 11 : 1* (ἐλεγχος πραγμάτων οὐ 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 aangeboden). Het geloof opgevat sensu speciali mag niet toegekend aan Christus, want dan zou 't heel zijn godheid vernietigen. Maar als wij 't geloof nemen als de bewustheid van den band, die ons bindt aan God, als hoorende bij de natuur — dan natuurlijk was het ook in Jezus, want anders ontzegt men Hem de 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 γνῶσις εἰς πρόσωπον gesteld wordt tegenover de γνῶσις ἐκ μέρους, dan maakt dit den indruk, alsof het hier de tegenstelling tusschen geloof en aanschouwen geldt. Wanneer men fides opvat als fides salvifica, dan blijft zij niet. Zoodra toch de mensch salvus is, is er geen salvificare meer. Maar neemt men de fides sensu generali (als de bewustheid van den band) dan natuurlijk heeft zij een eeuwigdurend karakter, omdat de bewustheid van dien band met God blijft, ja in de eeuwigheid nog versterkt wordt.

Dat ook de Heilige Schrift 't woord „gelooven,” ja zelfs „gelooven in God” bezigt, daar waar geen sprake is van de fides salvifica, zien wij in *Jona 3 : 5*, waar van de Nineviten gezegd wordt, dat zij geloofden in God.

't Machtigst komt dit uit in de tegenstelling. Wat is ongeloof? Absentie van geloof of nog iets meer? Wij raken hier de quaestie aan, of God, die het donum geeft aan wien Hij wil, ook niet tevens oorzaak is van het verderf der anderen aan wie Hij 't niet geeft.

Deze nuchtere vraag vindt zijn oplossing in juiste onderscheiding. Bij het

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

geloof nl. moeten wij dezelfde onderscheiding toepassen als bij de zonde. De leugen is niet alleen absentie van waarheid, maar is antithetisch aan de waarheid. Zoo ook is de zonde: het ethisch instrument, dat God ons gaf, keeren tegen God. Dit moet nu ook bij het geloof toegepast. De mensch is geschapen met den *virtus credendi*. Als hij dit instrument niet goed gebruikt, dan keert het in zijn tegenstelling om: *ἀπιστία*, die is juist onze schuld.

De *ἀπιστία* komt in de Schrift voor: *Mark. 16 : 14* sensu generali; de *ἀπιστία* op een lijn gesteld met de *σκληροκαρδία*.

*Matth. 17 : 17* γενεὰ ἄπιστος. In het *διεστραμμένη* vindt hier de *ἀπιστία* haar explicatie. Ze wordt verweten aan hen, die haar hebben; immers krachtens hun natuur moesten zij geloof hebben; anders waren die menschen te beklagen, maar nu niet; niettegenstaande ze die *virtus* hadden, hebben ze haar omgekeerd.

*1 Cor. 14 : 22*. Hier hebben wij de tegenstelling tusschen den *ἄπιστος* en de *πιστεύοντες*. *Γλώσσαι* en *προφητεία* — de een is voor de *ἀπίστοις*, en de ander voor de *πιστεύουσιν*. Toch krijgen de *ἄπιστοι* ook, staat er, een *σημείον*; er bestaat dus een aanrakingspunt tusschen hen en 't *σημείον* en er wordt dus geloof ondersteld.

*2 Cor. 6 : 14 en 15* vinden wij dezelfde tegenstellingen, en wel geparalleliseerd, niet eenvoudig met een absentie, maar met de tegenstelling tusschen het positieve licht en 't positieve kwaad (Christus en Belial).

*Openb. 21 : 8*: De *ἄπιστοι* worden beschreven als menschen, die op één lijn staan met de *φονεῖς*, *πόρνοι* enz. Evenzoo ongeveer *Tit. 1 : 15*: Ze zijn *μειμασμένοι*; niet alleen een absentie dus, maar een bezoedeling.

*Hebr. 3 : 12 en 13*: De *ἀπιστία* is een *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας* en dat ongeloof bestaat in het niet bewust zijn van den band, die ons aan God bindt. — Voorts *Matth. 13 : 58; 17 : 20; Rom. 11 : 20; Hebr. 3 : 19* enz. [Wij vinden die gedachte, eenigszins anders, ook uitgedrukt door den apostel: „Al wat niet uit geloof is, is zonde;” eenigszins anders, want dit ziet op de vrucht].

Het begrip van *ἀπιστία* wordt dan ook identisch genomen met het *ἀπειθεῖν*, 't ongeloovig zijn, met dit verschil, dat *ἀπειθεῖν* ziet op de vruchten.

Wanneer nu de mensch krachtens zijn natuur de *virtus fidei* bezit, en dien band aan God nu poogt te verbreken en in zijn bewustzijn dien band wegneemt, dan volgt daaruit, dat 't ongeloof reeds een schuld is, die den mensch op zich zelf reeds verdoemelijk stelt. Als een kind opzettelijk uit zijn bewustzijn den band verdringt, die hem bindt aan zijne ouders, dan is dit de hoogste impiëteit. Daarom is de *ἀπιστία* de sterkste uiting der zonde, een opzettelijke poging om zelfs in ons bewustzijn de gedachte aan God weg te nemen.

Deze *fides sensu generali* bestaat niet alleen in een band tusschen den

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

mensch en God, maar ook in een band tusschen den mensch en den medemensch. De verlorenen blijven altijd met dien band aan God gebonden; geen schepsel kan uit Gods hand uitkomen. Ook de duivelen gelooven, maar, daar de geloofsband in negatieven zin werkt, sidderen zij.

Als God ons geschapen had elk op zich zelf, dan zouden wij niet gebonden zijn aan onze medemenschen. Er waren dan wel verticale lijnen (naar God): verticaal geloof, — maar geen horizontale verhoudingen.

Die band aan onze medemenschen is ontstaan door den band aan God; doordat zij met ons geschapen zijn naar hetzelfde beeld: daarin ligt de noodzakelijke betrekking tot hen. — Een gemeenschap niet van mensch met mensch, maar een gemeenschap, die neerdaalt op hen allen, omdat ze geschapen zijn naar hetzelfde beeld. Dus alle band tusschen menschen moet verkeerd gaan werken, als hij niet rust op dien band aan God.

Jezus zei: „het eerste gebod is, enz. — en het tweede daaraan gelijk: Gij zult uwen naaste liefhebben als u zelf.”

Nu is het opmerkelijk, dat ten 1<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: het geloof in den medemensch is zulk een sterke factor in het leven, en hangt zoo nauw saam met het geloof aan God, dat het van nature bestemd is om in de gemeenschap te leven ('t geloof aan God nl.) Dat geloof is niet bestemd voor een kluzenaar. Een mensch-alleen gelooft niet.

Die *κοινωνία* (het communale geloof) behoort tot 't wezen van het geloof. Als er een persoon betrouwbaar is, dan gelooven wij hem. Maar als dezelfde persoon in andere kringen als niet te vertrouwen bekend staat, dan wordt ons eigen geloof geschokt. Zoo ook het geloof aan God. B.v. een jongeling, godsdienstig opgevoed, die op een kantoor komt. Thuis viel hem het gelooven makkelijk te midden van het communale geloof, maar op 't kantoor verliest hij vaak zijn geloof.

Daarom is 't zulk een wonder, als één mensch op zich zelf gelooft — en zijn de mannen, die zonder communaal geloof geleefd hebben, reusachtige verschijningen. Noach, Lot, Abraham, Mozes. Zij worden geteekend als de

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

groote mannen. De eigenaardigheid van het persoonlijk geloof, zonder communiaal geloof, is dat het extensiviteit verliest, maar aan intensiviteit wint. Zulk een persoon ontvangt de macht om in zijn omgeving het geloof communiaal te maken. Daarom zien wij in Christus de *τελειώσις*, omdat Hij de wijnpersbak alleen trad, Hij alleen stond tegenover alle machten. Het intensieve van dat geloof heeft Hij dan ook 't sterkst gevoeld. *Matth. 8 : 10*. In Israëel was communiaal geloof; bij de heidenen niet. De hoofdman was uit de heidenen; daarom verwonderde Jezus zich zoo zeer over hem. Zoo ook *Matth. 15 : 28 : μεγάλη σου ἡ πίστις*. Dat staat nergens anders, dan hier bij dien alleenstaanden heiden.

Het karakter van dit geloof.

Het geloof is een werking van onze *ψυχή* in tegenstelling met het *σῶμα*.

Er is een samenstelling van *ψυχή* en *σῶμα* in ons. Ons leven bestaat somatisch en psychisch en de bewustheid van ons leven rust op een somatisch en op een psychisch veld. Somatisch rust het op al wat wij waarnemen met de zintuigen, het psychische vinden wij op het ethische terrein: daar verlaat 't somatische ons, alleen een innerlijke overweging heeft plaats.

In Adam zijn die twee in harmonie.

Maar door de zonde werd het evenwicht gebroken en helt het innerlijk bewustzijn naar den somatischen kant. Wij hebben 't liefst somatische bewijzen, en gelooven eigenlijk dan pas, als het ons somatisch bewezen wordt. Vandaar het materialisme. In Adam voor den val bestond die helling niet. Wat psychisch van aard was, beruste bij hem op de psychische velden. Het geloof (die virtus, die ons bewustzijn geeft van dien band) was van psychischen aard, niet somatisch. Het karakter van 't geloof was dus geestelijk, psychisch.

Maar door de zonde heeft de mensch steunzel gezocht in het somatische, ook wat zijn band aan God betreft. En ziehier de oorsprong van de afgoderij. Daartegen keert zich 't tweede gebod: „Gij zult niet somatisch maken, wat psychisch is. (Beeldendienst is daarom de diepstgaande zonde; waar goede harmonie is in het wezen, heeft 't geloof volstrekt geen neiging om somatischen steun te zoeken. God te aanbidden in Geest en waarheid is niet somatisch).

Oorspronkelijk wil het geloof, als geestelijk van aard, niet anders zijn dan geestelijk. Maar de zonde is oorzaak, dat de mensch dat geestelijke trekken wil in de *ἄρατα*. 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.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Nu is de overhelling van den mensch, die zondaar wierd, naar 't somatische zoo sterk, dat hij niet kan gered dan langs een somatischen weg. Daarom gaf God eerst symboliek in Israël en daarna de vleeschwording als een groote genade, terwijl het motief van de vleeschwording is, dat de mensch niet anders dan langs somatischen weg kan gered worden.

Zoo wordt ook duidelijk hoe, waar geen zonde bestond, ook alle aanleiding tot de vleeschwording wegviel. Dienovereenkomstig is het geloof in de Heilige Schrift altijd aangegeven als een geloof aan de onzienlijke dingen. Het geloof is een vasthouden aan den onzienlijken God. \*)

Zoo komen wij vanzelf op de tegenstelling tusschen gelooven en aanschouwen. *2 Cor. 5 : 7. 1 Cor. 13 : 12.* Hoe moet die tegenstelling verklaard? De Schrijver van het Oude Testament getuigt, dat God te zien en te leven, niet samen kan gaan.

Een zondaar kan God niet zien. Toch openbaart God zich op Horeb aan Mozes zóó, dat hij Zijn achterste deelen heeft gezien, d. i. een tegenstelling met het *πρόσωπον* (van aangezicht tot aangezicht). Daaruit blijkt, dat ons in de eeuwigheid wordt toegezegd, een zoo harmonisch bewustzijn van onzen band met het wezen Gods, dat elke tegenstelling tusschen somatisch en psychisch bewustzijn is opgeheven. Hier is ons psychisch geloof een gestoord geloof, een geloof ten deele. Daar is gekomen harmonie van psychisch en somatisch geloof (d. i. aanschouwen).

Daarbij geeft de apostel nog een tweede tegenstelling. Wij kunnen den glans der eeuwige heerlijkheid niet verdragen. Daarom kaatste God dien glans af in een spiegel, de Heilige Schrift, waarin wij wél kunnen zien. Hier is 't dus nog maar een gedeeltelijke waarneming. Daar vervalt die spiegel en zien wij de zon in het aangezicht.

Met dit geloof sensu communi hangt samen het *Wondergeloof*.

Dit hoort niet bij de fides salvifica, maar bij de fides sensu generali. Of er al iemand opstond, die teekenen en wonderen deed, het zou den mensch voor zijn zaligheid niet baten, evenmin als het baatte voor de toovenaars van Egypte voor Farao, die ook wondergeloof hadden. Het is hetzelfde geloof als het geloof aan een ideaal, als bv. van Columbus, die Amerika wilde ontdekken. Daarom noemt de apostel een *πίστις* onder de *χαρίσματα* op, een *πίστις* dus, die niets te maken heeft met het zaligmakend geloof. Want 't zaligmakend geloof is niet een *χάρισμα*, dat aan alle personen eigen is.

Hoe moeten wij 't wondergeloof dan beschouwen?

Het is in zijn aard en wezen niets anders, dan het bewustzijn van

\*) Werk van den Heiligen Geest, II, pag. 245.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de levensgemeenschap met den almachtigen God, en dat wel een geloof, een bewustzijn van dien band, in de onderstelling, dat er tusschen 't geen God wil en 't geen ik wil, geen scheiding bestaat.

De mensch is geschapen naar Gods beeld. Daarom is vóór de zonde het doel van zijn streven en Gods doel één. Dit effect van het geloof is dus de volkomen triump van het geestelijke over het 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 *θύμος*, energie, moed. Sommigen hebben die in hooge mate (heroën). Die *θύμος* enz., waarmee men alle moeielijkheden overwint, is uitvloeisel van het wondergeloof.

Juist omdat 't wondergeloof dien algemeenen vorm draagt, is er niet voor noodig geloof in God. Ieder kan 't hebben, die de macht erkent van een zeker ideaal, die het bewustzijn heeft van de macht van dat ideaal en de verzekering bezit, dat men er mee in gemeenschap staat.

Dat wondergeloof draagt dus een geheel algemeen karakter. Het richt zich niet alleen op de wonderen, maar op heel 't menschelijk leven. Alle streven wordt bezielend en ontstaat door dit geloof. Nooit is er een dichter, een kunstenaar, een groot man zonder dat geloof.

Wat zegt de Heilige Schrift over dit wondergeloof?

*Matth. 21 : 22.* Lees het verband. Jezus zegt: Houdt u bij dit eene mirakel niet op, maar staat naar die algemeene macht, die tot alle dingen bekwaamt, en bedenkt dat de mensch, naar Gods beeld geschapen, macht heeft over al 't geschapene; vs. 22 wil zeggen: zonder geloof kan ik niets uitvoeren:



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het geloof moet altijd die krachten opwekken, die een ieder naar zijn specialen aard zijn toebedeeld.

*Luc. 17 : 6.* Dezelfde tegenstelling tusschen de geestelijke macht van den mensch door het geloof en de schijnbaar stoffelijke overmacht van de natuur. Dit geloof heeft evenals het mosterdzaadje een kiem in zich waardoor het zich kan ontwikkelen.

*Marc. 11 : 23.* De aard van het wondergeloof wordt hier nader verklaard: *a.* het is geen zaligmakend geloof; *b.* het is geen geloof in iets, wat God gedaan heeft om ons te zaligen, maar 't is de zekere bewustheid, dat wij met de krachten, die in God zijn, in gemeenschap staan, en het gebed is het in werking zijn van het geloof.

*Matth. 14 : 28* en vervolgens. Hier wordt dit wondergeloof in praktijk beschouwd. Er was geen *ἀπιστία* maar een *ὀλιγοπιστία* in Petrus; een geloof, dat niet zaligmakend is, maar een geloof hieraan, dat hij in gemeenschap stond met de kracht Gods en dat die kracht Gods hem dies in staat stelde op de zee te loopen.

*Matth. 17 : 17.* De booze macht heerscht hier. Dat mag niet. Dat is de *ἀπιστία*. Daarom zijn ze een *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη*. En nu zegt Jezus vers 20: *διὰ τὴν ὀλιγοπιστία* hebt gij den duivel niet kunnen uitwerpen. In de woorden *οὐδὲν ἄδυνατήσῃ ὑμῖν* is aangegeven, dat altijd de geestelijke macht heerscht over de stoffelijke.

Die algemeene aard van het wondergeloof draagt 't karakter van mirakelgeloof alleen door de zonde. Want in het paradijs bestaat het alleen in het ruste hebben. Het wonder in den zin van *τεράς* heeft alleen bestaan krachtens de zonde. Men moet dus niet zeggen: „de schepping der wereld was een wonder”. Wonder is: het weer triomfeeren van de geestelijke macht over de stoffelijke, nadat de geestelijke macht zich aan de stoffelijke onderworpen had. Het wonder praesupponeert dus de zonde. Door de zonde trad de *ἀπιστία* in en kwam de mensch onder de macht van de natuur. In het wonder breekt de triomf van het geestelijke door. Hiermee is echter nog niet genoeg gezegd, want de kracht van het geloof wordt niet alleen openbaar in het rijk van de particuliere, maar ook in dat van de algemeene genade. Immers waar God helden, geniën enz. geeft, wekt Hij de algemeene overtuiging weer op.

Het karakter van het wondergeloof krijgt dit geloof eerst op het terrein van de particuliere genade — waar God het gebruikt als openbaring van de macht des geestes over de natuur en als een steunsel voor en aankweeking van het zaligmakend geloof.

Hiermee komen wij op het terrein van de manifestatie. (cf. Loc. de S. S.) In dit verband, zeggen wij er alleen dit van: men mag de wonderen van Jezus

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

niet beschouwen als gedaan door zijne Godheid. Jezus heeft nergens gezegd: „Dat kan Ik wel, maar dat kunt gij niet”. Neen zelfs zei Hij: „Gij zult grootere werken doen dan deze”. En Paulus zei: „Ik vermag alle dingen door Christus, die mij kracht geeft. (Let wel: alleen op het terrein van de werken). En als de discipelen het niet konden, dan was 't alleen door hun *ἀλιγοπιστία*, 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 **לֵב** dezelfde stam als in **לָהֵב** = vlam. De stam **לֵב** beteekent opvlammen; en ook zit er in 't denkbeeld van opspruiten, opschieten. In het Syrisch bv. is Lab = kind (wij zeggen daarvoor ook „spruit”) en vandaar is de diepste beteekenis van dien stam: pit, kern. Die pit ontwikkelde zich uitspruitend en opvlammend. Nu is uitspruiten: de ontwikkeling van het zijn en opvlammen: de ontwikkeling van het bewustzijn.

Ons woord hart komt van „krad”. Hiervan in het Grieksch *καρδία* en in het Latijn: *cardo*. Die stam beteekent: draaien om een middelpunt. Dus het verschil tusschen de Oostersche en Indo-Germaansche opvatting van het hart is: de Oostersche beziet het hart in zijn pit, de Indo-Germaansche beziet het in zijn levensbeweging.

Vandaar, dat een Oostersche zegswijze is van Jona en van Jezus „dat hij (nl. Jona of Jezus) in het hart der aarde was.”

Ons spraakgebruik is grootendeels gevormd naar den Bijbel en zoo zijn wij gewend geraakt aan de Oostersche opvatting van „hart” — ofschoon wij Indo-Germanen zijn.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Dat hart nu staat in het Oude Testament tegenover de נֶפֶשׁ met dien verstande, dat נֶפֶשׁ is de levensuiting van den persoon. Het hart is het middelpunt en de נֶפֶשׁ is de peripherie. Dezelfde tegenstelling als tusschen karakter en persoon. Dat לֵב komt als zoodanig voor als een fons, fontein, sprinkader. In de omgeving van Jezus was het 't hart, waarmee men de dingen opnam.

*Spreuken 4 : 23* wordt dat begrip van לֵב uitgesproken. De הוֹצֵאוֹת הַיָּם 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 הוֹצֵאוֹת הַיָּם 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<sup>1</sup> : 11* „gedachten zijns harten;” *Ps. 90 : 12* de bede om een wijs hart, niet om een wijs hoofd; *Job 8 : 10* „zij brengen redenen voort uit hun hart.”

Nu nog zegt men in Arabië, dat het verstand onder de ribben zit. (Dit ziet op de schepping van Eva terug; daar, bij die rib, zeggen ze, is de hoofdplek, daar zit het hart.)

Een zoodanige opvatting is eigen aan de heele Semitische wereld en hangt samen met de eigenaardige dispositie van hun natuur.

[Een neger heeft een andere natuur dan een Mongool: bij den eerste praedomineert het bloed, (vandaar zijn vreesachtigheid); bij den Mongool praedomineeren de spieren; de Mongool snijdt zich zonder schroom den vinger af; zenuwen kent hij niet. Gelijk in die rassen het overwicht van één element uitkomt, zoo ook bij ons het verschil, dat de een meer kracht gevoelt in zijn hart, de ander in zijn hoofd enz. De vrouw heeft meer gevoel. De man heeft meer de kracht in hoofd en hand.]

Een Semiet, waar hij iets bedacht, had werkelijk de eerste impressie uit zijn hart. Daaruit verklaren zich bovengenoemde uitdrukkingen. De Indo-Germaansche wereld echter heeft de roeping om te διακρίνειν. Het zuivere spoor is alleen te vinden, als wij als uitgangspunt nemen, dat God Zijne openbaring gaf in de Oostersehe wereld en de goddelijke openbaring dus haar uitgangspunt koos in de Semitische opvatting, waarbij wij dan de Indo-germaansche dialektiek te baat moeten nemen.

Dan hebben wij deze conclusie: dat de הוֹצֵאוֹת alle zijn uit het לֵב; dat de hersenen als zoodanig niet produceeren. Trouwbljvend aan die voorstelling is dan

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de functie van het hoofd alleen die van den spiegel nl. reflexie. Het is nooit productief maar altijd reflecteerend.

Zoo houden wij 't spraakgebruik van de Schrift vast, zonder daarom te verwaarloozen de roeping van 't bewustzijn van de Westersche wereld om discursief te denken, dat ons leert, wat de **הוֹצֵאתָ** 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 **בין**).

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 parallellisecering tussehen mensch en dier in het O. T. aan het dier nooit een hart wordt toegekend; dan alleen eens nl. van Nebukadnezar, maar daar is het figuurlijk.

Het bewustzijn kient dus uit het hart, vlamt op uit het hart naar boven, spiegelt zich af in het intellect, en openbaart zich zoo aan ons.

Wat is nu het doorgaande gebruik van „gelooven” in de Schrift?

In de genoemde plaatsen is 't hart de sedes van het geloof. Niet 't hart gelooft zelf, maar subject van het geloof is altijd de persoon. In dat hart zijn onderscheidene levensfunctiën; er is een zedelijk en een verstandelijk leven. Het bewustzijn nu raakt die beide levenssferen, zoowel die, waar onderscheid moet gemaakt tussehen goed en kwaad, als die, waar onderscheid moet gemaakt tussehen waarheid en leugen; het raakt het leven der gedachte en der conscientie.

Zoo komt het, dat onze vaders terecht zoowel een intellectueele als ethische zijde zochten in het geloof. Zij duiden dit aan door te zeggen: het is aandoening van het verstand en tevens van den wil.

Intussehen onze oude dogmatici stelden het zich zoo voor, dat de Heilige Geest gelijktijdig zijne aanrakingen deed: één aan het intellect en één aan de voluntas, en dat door de combinatie van die twee ontstond ééne acte nl. het geloof.

Maar dat is mechanisch en is opgekomen in den tijd, toen men dadelijk geloof en geloofsvermogen verwarde. Men nam daarom twee werkingen aan van den Heiligen Geest, waarvan het geloof resultaat was.

De zaak is zoo:

Het geloof is het bewustzijn van den levensband aan God, naar wiens beeld

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

wij geschapen zijn. Uit dien levensband komt en ons zedelijk en 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 en 't verstand en de wil aangetast. De genade nu herstelt zijn en bewustzijn. De Heilige Geest werkt in het hart en herstelt wil en verstand, die gereflecteerd worden in ons bewustzijn, zoodat ze saam in de ééne acte van het geloof naar buiten treden.

Tegenstelling tusschen *fides* en *spes*. De *ἐπίς* 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 becredigt niet, maar wordt becredigt door de *ἐπίς*. B.v. ik ben erfgenaam van een millioen en heb geen cent op zak, maar een briefje dat mijn recht bewijst. Dat briefje is mijn *ἐπίς*. Nu ligt er ook voor ons een uitwendige staat gereed, die aan de inwendige waardij beantwoordt, daarop richt zich de *ἐπίς*.

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 gered liggende heerlijkheid.

De *πίστis* heeft niets te doen met wat ons toe zal komen, maar alleen met den grond van ons aanzijn.

De *πίστis* is het fundament van ons gebouw en de *ἐπίς* is de kroonlijst op den gerel.

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 *πίστis*. Bij de *πίστis* geldt 't intusschen ook wel eens feiten (nl. bij de *πίστis* sacrificia), maar ook dan nog richt zij zich altijd op wat achter ons ligt en de *ἐπίς* 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 *ἐπίς*.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

*Psalms 130* spreekt van den wachter: Israël moet wachten op den Heere als de wachter op den morgen, die zeker is, dat de morgen komt.

*Rom. 8 : 24.* Vanaf vs. 18 wordt het contrast beschreven tusschen den innerlijken en uitwendigen toestand van den christen. Tegenover die *παθήματα* staat *ἡ μέλλουσα* enz.

De bodemlooze verwachting van het creatuur en de verwachting van een christen worden voorts tegenover elkander gesteld: de laatste is de *ἐλπίς*. Die kan alleen komen door de *δόξα* van de kinderen Gods; *νόθεσία* is niet het worden van een kind van God — want dat zijn ze — maar de prinselijke installatie in de eere, die hun als kind Gods toekomt. Het lichaam der zonde staat daarvoor nog in den weg. En nu vers 24. De *σωτηρία* in absoluten zin is nog voorwerp van de *ἐλπίς*; die *ἐλπίς* is niet een *ἐλπίς*, die komen moet, maar die er is, doch bedekt door een *κάλυμμα* (*οὐ βλέπομένη*).

*Rom. 5 : 4 en 5.* De *ἐλπίς* wordt weer gesteld tegenover het lijden, omdat de *θλίψις* het dulden werkt, dit de *δοκιμή* en de *δοκιμή* de *ἐλπίς* doet opleven — en die kan niet bedriegen, omdat wij de zekerheid ervan van God zelf hebben ontvangen.

*Ef. 2 : 12* die hope gestempeld als het particulier eigendom van het kind van God.

Dat die hope niet gericht is op een zaak, die nog gemaakt moet, maar die er reeds is, blijkt o. a. uit *Col. 1 : 5*. Ze is *ἀποκειμένη*, gedeponeerd — en wel in den hemel.

In *Hebr. 10 : 23* wordt ook dat onwankelbare karakter uitgedrukt: *ἀκλινη*, 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 *Til. 2 : 13*, waar de *ἐλπίς* in verband met de *παρουσία* van Christus wordt genoemd.

Over het verband tusschen geloof en hoop zie: *1 Cor. 13 : 13*; *Gal. 5 : 5*; *1 Petr. 1 : 21*. In *1 Cor. 13* gaat de *πίστις* voorop, wordt de *ἐλπίς* uit de *πίστις* geboren en heeft de *ἀγάπη* haar wortel in beide. In *Gal. 5 : 5* zien wij dezelfde genetische samenhang. En in *1 Petr. 1 : 21* gaat ook weer 't geloof voorop en worden de *πίστις* en de *ἐλπίς* voorgesteld als gericht te zijn op God.

Geloof, hoop en liefde saamgenomen werken alle drie in het bewustzijn. Men gelooft, hoopt en heeft lief met zijn bewustzijn. En nu is elk van die drie: bewustzijn van een band aan God, edoch met dit verschil:

Geloof is het bewustzijn van den band, waarmee wij oorzakelijk in God rusten, oorzakelijk aan God verbonden zijn.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Liefde is het bewustzijn van den band, waarmee wij persoonlijk met God verbonden blijven.

Hoop is het bewustzijn van den band, waarmee wij aan God verbonden zijn voor eeuwig.

Geloof ziet dus op 't verleden; liefde op 't heden, hoop op 't toekomende.

Wij komen nu tot de *πίστις* sensu salvifica. Daarbij hebben wij de vraag: In welken toestand verkeert een zondaar quod ad fidem, eer het werk der verlossing in hem wordt aangelegd?

Antw.: In den zondaar werkt nog wel die liefde, geloof en hoop maar in verkeerden zin. Immers de virtutes naturae humanae zijn vervalscht.

Dat merken wij, als wij ze nemen eerst in relatione ad Deum.

- |     |   |
|-----|---|
| (1) | Voor 't geloof komt in de plaats de <i>ἀπιστία</i> .              |
| (2) | „ de liefde „ „ „ „ „ vijandschap.                                |
| (3) | En „ „ <i>ἐλπίς</i> „ „ „ „ „ het grijpen naar het tegenwoordige. |

Quod ad (1): cf. de 3<sup>e</sup> 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 του διαβόλου* tegenover *τέκνα του Θεου*). Alle drie de virtutes *πίστις*, *ἐλπίς*, *ἀγάπη* moesten op God gericht. Maar door de zondige ontwikkeling richten ze zich eerst op den mensch zelf — maar zij gaan nog verder en zoeken een *πατήρ* en vinden dien in Satan. Dit zegt Jezus in *Joh. 8 : 44, 45*.

De doorwerking daarvan zien wij in de verzoeking van Jezus in de woestijn, waar de verzoeker tot Jezus komt als een, die voor Hem wil zijn, wat God alleen voor Hem zijn kan.

Nu intusschen is dat niets dan *ψεύδος*, want feitelijk blijft elk schepsel, ook de duivel, gebonden met den band aan God.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Daarna leert de Schrift, dat, als eens de wereld wegvalt, dan de wetenschap van dien band aan God terugkeert, maar dan als oorzaak van eeuwig afgrijzen.

Dat is het, wat de Schrift zegt: De duivels weten het en sidderen (*φροῖσσοι*).

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 *ἡ* *Mark. 4 : 12* verklaren en *Matth. 13 : 14*, waar de gelijkenis van den zaaier is uitgesproken en de discipelen vragen, waarom Hij door gelijkenissen spreekt. Hierop antwoordt Jezus in vs. 14. Men moet dus deze woorden niet opvatten alsof, wanneer Jezus niet in gelijkenissen hadde gesproken, zij dan 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 *ἐπιστοφίσις* is, doch slechts



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

in schijn. Daardoor is hun oordeel ontzettender. En daarom moeten wij *Mark. 4 : 12* enz. zoo verstaan: Jezus handelt over verkorenen en niet verkorenen. Wanneer aan de niet-uitverkorenen 't Evangelie wordt gepredikt, zonder dat zij tot werkelijke bekeering komen — dan verzwaart dit hun oordeel. Daarom moet men zóó spreken, dat uitverkorenen de waarheid er uit proeven — opdat er geen valsche *ἐπιστρέψις* komt.

### *Het Geloof sensu salvifica.*

Geloofsgenade is niet een daad, waardoor iets nieuws wordt ingebracht, niet een scheppende, maar een herscheppende daad, waardoor de in de mensche-lijke natuur gelegde virtus credendi, amandi en sperendi, die was omgeslagen, weer recht gezet wordt. God leidt dus de *ἀπιστία* terug in *πίστις*. Die *πίστις* nu is bedoeld in *1 Petri 1 : 9*, waar de *πίστις* genomen is met het *τέλος* van de *πίστις* nl. de *σωτηρία τῶν ψυχῶν*. De *πίστις* als zoodanig neemt een vorm aan, en het is die forma fidei, waarop alles aankomt. Die virtus had in de schepping deze forma: „opdat Hij God zijnen Schepper recht kennen enz.” (Catechismus). Bij den zondaar is die forma: murmureering enz. Bij de herscheppende daad krijgt die *πίστις* weer een andere forma, waardoor ze tot *πίστις* salvifica wordt.

*Πίστις* in die forma richt zich tot den mensch als zondaar, niet als mensch. En nu is het die forma, die onze vaders noemden „oprecht geloof” (oprecht in den zin van „echt”) waar het op aan komt.

Wat is het verschil tusschen het geloof in deze forma en in de oorspronkelijke ?

(1) De oorspronkelijke forma was een rechtstreeks gericht zijn op God Drieëenig. Het geloof in deze wordt gericht op Christus en eerst door Christus op den Drieëenigen God.

(2) De forma van het geloof in de schepping was bij een menschheid met een eigen hoofdorgaan saamverbonden, maar naast God staande en alleen hangend aan Hem door de kleving tusschen Bild en Abbild; een forma puur van schepsel op Schepper en de klove tusschen die twee overbruggend. Nu echter is 't niet meer de menschheid naast God, maar het is God zelf, die in Zijn Zoon als hoofd van die menschheid optreedt. De spanning van het geloof om de klove te overbruggen tusschen Schepper en schepsel is weggenomen, want in den Middelaar is de Schepper met de schepselnatuur vereenzelvigd.

(3) In de forma van het paradijs is een openbaring van Gods deugden naar den aard van het ongeschonden schepsel. Daarom kan in het paradijs noch Gods barmhartigheid noch zijne ontfermingen geopenbaard. — Nu daarentegen is 't objectum fidei anders; nu is het de rijkdom van genade van barmhartigheid.

(4) In de forma van het geloof in het paradijs werkt die forma uit het leven op het bewustzijn en gelijkelijk met het bewustzijn opdoemende.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Bij den zondaar is reeds een bewustzijn ontwikkeld, maar het is afgescheiden van het leven en dies is de forma van deze fides, dat ze uitwendig komt tot het bewustzijn en daarin daalt; dus is ze aan het woord gebonden.

(5) In het paradijs was de forma van het geloof amissibilis. Nu is zij inamissibilis.

Bij het geloof repeteert zich, wat wij vonden bij de wedergeboorte nl. dat deze forma van het geloof niet op eens en alleen in ons woont. Niet op eens is bij de wedergeboorte alle zonde weg. Zoo ook is bij het geloof niet op eens alle *ἀπιστία* weg, maar die blijft voortwoekeren — en vandaar de worsteling tusschen de *πίστις* en de *ἀπιστία*.

*De werker van het geloof.* (De controversen b.v. met Arminius enz. zijn in andere boeken wel te vinden). Het zaligmakend geloof is gewerkt door God. *Ef. 2 : 8.* [Voor de quaestie van het *τοῦτο*, cf. Werk van den Heiligen Geest]. *Joh. 6 : 44; Philip. 1 : 29.*

Het geloof is niet te scheiden van voorafgaande implanting in Christus („voorafgaande” sensu ordinis, niet temporis. Er is geen bewustzijn, zonder zijn).

Intusschen is in de kerk over die implanting 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 implanting in Christus, niet omgekeerd. Eerst de implanting. 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 actief afwezig zijn?

Volgens de Schrift bestaat het ook daar, waar het dadelijke nog niet aanwezig is.

Dit kan bewezen (1) door tegen elkaar over te stellen den eisch, dien de Heilige Schrift stelt aan het zaligmakend geloof in dadelijken zin, en hare uitspraken omtrent de zaligheid van hen, bij wie die verschijnselen afwezig waren. *Rom. 10 : 17* geeft den eisch, waaraan 't dadelijk geloof moet beantwoorden. *Jer. 1 : 5; Lucas 1 : 44* (geloof reeds in den moederschoot). De eisch voor het dadelijk geloof is *ἀκοή διὰ ῥήματος* en aan den anderen kant het *κίνημα*.

(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 implanting van het geloof, ook waar de onmogelijkheid is voor eene dadelijke werking van het geloof. *Matth. 18 : 6* hiertegen

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

aan te halen baat niet, want de kinderen daar bedoeld, kunnen zich reeds bewegen en uit vers 4 blijkt, dat de Heere 't begrip van klein uitbreidt op de innerlijke gesteldheid van het hart.

Heeft men alzoo gevonden, dat er voor 't dadelijk geloof noodig is *ἐξοή* en dat toch geloof bestaan kan zonder dat er *ἐξοή* is, dan kan men nog vragen: Ellieve, 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 aanvoerden, dat de gereformeerden, die het geloof voor de zaligheid eischten, eo ipso de kleine kinderen verdoemden. — De Dordsche Synode sprak toen uit, dat geloovige ouders getroost mogen zijn over hun vroeg wegstervende kinderen. De kinderdoop wordt toegediend op de onderstelling van aanwezig geloof, niet op hoop van komend geloof. Evenmin als iemand vóór zijn openlijke belijdenis ten avondmaal mag gaan, omdat hij zonder belijden geen zegel op het belijden kan geven, zoo ook mag de kerk geen kind doopen dan in de onderstelling, dat het wedergeboren is. De doop is het zegel der wedergeboorte.

Het raakt hier ook de quaestie van de oogenblikken, dat het geloof werkt en de oogenblikken dat 't niet werkt. Leeft het geloof in het bewustzijn, dan is het ook onderworpen aan de eigenschappen van het bewustzijn: en eigenschappen van het bewustzijn zijn, dat het schuilen, sluimeren, schijn dood zijn kan. Niet altijd is onze heele schat van Grieksch, Latijn, Duitsch aanwezig. 't Bewustzijn bestaat uit een reservoir (memorie) en een pitje, dat men laat branden.

Dus moet wél onderscheiden het potentieel en actueel bewustzijn. In den slaap en bij sommige zieken verdwijnt het bewustzijn geheel om later weer te komen.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Maar dan moet ook het geloof, in het bewustzijn levend, mede onderworpen zijn aan de sfeer der wisselingen van het bewustzijn. Hieruit blijkt, dat ook waar geen geloofswerking is, er toch geloof aanwezig kan zijn. Dienovereenkomstig lezen wij dan ook in:

*Col. 2:5* enz.: dat de apostel niet alleen kent een *πίστις*, maar ook een *στέρωμα* (= lichaam van eene zaak tegenover de schaduw daarvan); ook zegt hij, dat zij Christus in zich besloten hebben (*παρέλαβον*) en dat zij dus hebben den wortel *ρίζα* d. i. potentia.

*Col. 1:23*. De *πίστις* moet in hen een *θεμέλιον* vormen; al die begrippen dus passief genomen.

*2 Tim. 1:5*. 't Geloof heeft in hem *οἰκία*. *Πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί* bewijst dat er potentieel geloof aanwezig zijn kan. De *πίστις* is voorgesteld als een inwoner in de ziel.

Eindelijk wordt dit bevestigd door het geheele Nieuwe Testament, waar de apostelen altijd aanspreken met „geloovigen”, waarin ligt een voortdurende toestand, iets, dat een qualiteit, een vaste habitus is geworden. Waar de naam *πίστοι* met *ἄγιοι* eensluidend wordt gegeven aan menschen, die op dat oogenblik daar in het geheel niet met de gedachten in zijn, daar bewijst dit, dat het wezen van het geloof niet mag gezocht in de actus.

Dit op den voorgrond stellen van een potentieel geloof is evenwel niet enkel een redmiddel, om alzoo voor de jonge kinderen, die sterven, een uitweg te vinden, maar het raakt den wortel van het geloof. Want door het geloof potentieel te stellen, verklaren wij, dat 't geloof altoos potentieel is, bij oud en jong.

Niemand wordt zalig, dan door dat potentieel geloof. Alle geloof is potentieel.

Hierin ligt opgesloten, dat er slechts twee zaken zijn, die ons zalig maken: de wedergeboorte en het geloof. De wedergeboorte herschept ons *wezen*, 't geloof het *bewustzijn*. Aldus dringt het in, tot in den wortel van ons wezen.

't Geloof heeft dus zijn eigen plaats; het geloof is onmiddellijk correlaat met de wedergeboorte. Deze twee zijn de principieele genadedaden, terwijl de andere (als heiligmaking enz.) afgeleid zijn. — Hieruit vloeit tevens voort, dat juist door die opvatting dat geloof wordt ingebracht in den wortel van de schepping van den mensch, in den wortel van zijn existentie.

Dit stellen wij tegenover alle Anabaptistische en Methodistische voorstellingen, volgens welke men eerst heeft een mensch, die slechts kruipt, maar waarin nu een nieuw vermogen komt, waardoor hij zich kan opheffen n.l. 't geloof. Wij zeggen: de mensch is evenals een vogel met vleugels geboren, maar hij kan ze niet gebruiken wegens de zonde, en hun gebruik wordt weer hersteld door het geloof, hetwelk de veerkracht teruggeeft. Dit nu kunnen wij ons niet verklaren. Wij kunnen geen voorstelling hebben, van wat een ontloken of

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

een sluimerend bewustzijn is. De vermogens van elk mensch zitten alle potentieel in het kleine kind. Dus niet alleen van het geloof kunnen wij geen voorstelling hebben, maar evenmin van alle natuurlijke vermogens van den mensch. Zoo ook in de natuur: in een graankorrel hebben wij een even sterk raadsel. De kern van den haan zit in het ei, maar tracht dit maar eens in het ei aan te wijzen.

### *Het voorwerp van het zaligmakend geloof.*

Bij het geloof sensu generali was het voorwerp: God. Het zaligmakend geloof is het bewustzijn van den band, waarmede wij in Christus als zondaren aan den God van alle ontfermingen verbonden zijn. Het algemeen geloof is dus hier gespecialiseerd. Bij het algemeen geloof was het de band aan den almachtigen God als Schepper, maar hier treedt een middelschakel in, nl. Christus. Die Middelaar is God geopenbaard in het vleesch. En omdat Hij dat is, daarom kan die Middelaar alleen gekend in het uitwendige. Dienvolgens moet Hij óf zelf óf door gezanten tot ons spreken. Vandaar het verband met de Schrift; de apostelen hadden Jezus zelf voor zich. Maar vóór en ná 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 Luthersehen en Neo-Kohlbruggianen het haar laten doen.

De nadruk valt op de *ἐκλογή*, 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.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Door de wedergeboorte wordt een zondaar in de kern van zijn wezen ingeplant in Christus; dan is het geloof: het bewustzijn van den band met God in Christus. Wie in Christus is, is ook in Zijn wezen. De Christus staat tusschen het wezen van den mensch en het wezen van God in. Alle denkbeeld van abstractie en intellectualisme wordt op zij geschoven.

Het zaligmakend geloof is een bewustzijn van wat in dat leven in Christus geschonken is. Vanzelf kan dus inplanting in Christus niet later komen, maar wel de bewuste reflexie daarvan. Op dit punt ontstaat de mogelijkheid van tijd- en historisch geloof.

Tijdgeloof: *Matth. 13 : 20, 21; Joh. 5 : 35. Hebr. 6.*

Historisch geloof: *Hand. 26 : 27. Jac. 2 : 19* enz.

Historisch geloof kan men hebben van kindsbeen af tot aan den dood. Tijdgeloof is voor een tijd. Het historisch geloof heeft dus meer breedte, maar minder diepte. Historisch geloof is puur verstandswerk; het tijdgeloof is een geestelijk werk, een genadewerk. Historisch geloof is eene verstandelijke aanneming van de waarheid, omdat men er niets tegen heeft; het ontstaat uit onmadenkendheid, waarbij geen roeringen van het harte zijn. Tijdgeloof openbaart een geestelijke gestalte; er worden hogere krachten gewekt. Het is in alles eene vertooning van het ware geloof, maar zonder den wortel. — 't Historisch geloof heeft geen critiek noodig, daar het die vindt in de juiste definitie van het geloof; het heeft noch de *certa cognitio* noch de *certa fiducia*.

Tijdgeloof raakt de quaestie van het potentieel geloof. Waar in de christelijke kerk indringt de valsche gewoonte om alleen het dadelijk geloof aan te zien als geloof, daar neemt af het besef, dat God het geloof werkt en wint veld het besef, dat de mensch het geloof zelf maakt. Nu gaat de mensch doen evenals het meisje, dat kunstbloemen maakt zonder op den wortel te letten. De mensch poogt de bloem van het geloof na te maken, en op het terrein van het nagemaakte geloof, wortelt het tijdgeloof. Het nagemaakte geloof van den hypocriet is het groote gevaar voor de kerk van Christus. Nergens komt dat tijdgeloof meer voor dan in de kringen van het Methodisme. Bij voorkeur kiest men daarvoor menschen met een sterk geprikkeld zenuwgestel, als dronkaards, hoereerders enz.

*Certa cognitio en certa fiducia.*

In onze dogmaticken 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* incenuloeien. 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,

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

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 polemiek 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 begripkennis voor diepere geloovigen gehouden, en zoo beschouwen ze zichzelf ook; degeen, die daar niet bij kan, wordt op zij gezet. Dat geeft een hangen aan intellectualisme. Om dit tegen te gaan, moeten wij de certa cognitio en de certa fiducia naast elkaar nemen. De Roomsche voorstelling, alsof men alleen gelooft, wat men niet begrijpt, gaat uit van een onware dualistische voorstelling van weten en gelooven (Cf. Encyclopaedie.) De Catechismus rekent de cognitio als niet behoorende tot het geloof; ze zegt wel „zekere kennis of weten”, maar definieert dit nader door: „waardoor ik 't al voor waarachtig houde” enz.

Dus niet het kennen, maar het „voor waarachtig houden,” dat is daar het geloofselement.

De oude dogmatici leggen er nadruk op, dat de cognitio tot het geloof behoort. Wij betwisten deze voorstelling. Hiervoor stellen wij in de plaats niet wat Rome zegt, maar: dat een zekere mate van kennis *een requisitum* is voor het geloof; kennis moet er zijn om te kunnen gelooven. De kennis om te kunnen gelooven is zeer uiteenlopend; denk aan den stokbewaarder te Philippi, die slechts zeer geringe (summiere) kennis had. Zoo ook de 3000 menschen op den Pinksterdag; die kenden volstrekt niet de dogmatiek. Die cognitio is dus rekbaar; niet onverschillig; maar zij verschilt naar tijden, omstandigheden en personen. Die in de dagen der Arminianen niets wist over „den vrijen wil,” miste de noodige kennis om tot het geloof te komen.

In onze dagen moet men kennis hebben van de Godheid van Christus, wegens de modernen, zal men kunnen komen tot geloof. Het scheelt in dorpen en steden, bij mannen en vrouwen. Voor alle geloof is noodig zoodanige kennis van den Christus als Middelbaar, als waardoor de zondaar voor eigen persoon en in eigen kring een besef kan krijgen van de ontferming Gods. Zegt nu

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Rome: gelooven is, dat ik in alles tegen mijn eigen weten inga — dan zeggen wij: dat is zoo. Maar Rome ziet voorbij, dat die gepraesupponeerde cognitio lijnrecht staat tegenover het natuurlijk weten van den zondaar. Hier krijgen wij de tegenstelling van het kruis van Christus en de wijsheid der wereld. — Waardoor ontstaat de certa cognitio? Certa cognitio of certa scientia is niet gelijk „certa scire.” Bij den zondaar is een dubbele handeling noodig van den Heiligen Geest om tot geloof te komen: (1) een *φωτισμός* — (2) een verzekering. Blijft het een memoriter geleerde cognitio, dan blijft het ook een onverteerbare massa. Daarom moet eerst in het bewustzijn van den zondaar ingebracht het licht des Heiligen Geestes, waardoor de verklaring van den zondaar als zondaar en van God als Ontfermer realiteit voor hem krijgt. En zoo is het ook (2) met de verzekering, in het algemeen genoemd het Testimonium Spiritus Sancti.

Het is een fout van Rome, dat zij wèl een *φωτισμός* aanneemt na het geloof, terwijl wij die nemen vóór en in het geloof. Rome laat het ongebakken meel opnemen, maar wij, als het brood geworden is. De beste wijze om het intellectualisme en het dogmatisme te bestrijden is niet zooals de Etischen zeggen: alleen Jezus aannemen, want dan gaat de cognitio al meer weg. Maar de cognitio qua talis moet alleen beschouwd als praesuppositum voor het geloof; het hangt af van de *φωτισμός* en de certificatio en dit kan alleen gewerkt door den Heiligen Geest. En nu is er melk voor de kinderen en vaste spijs voor de meer gevorderden. De Cognitio is alleen kennis, geheugenwerk. Blijven wij maar vasthouden aan de schriftuurlijke voorstelling van het bewustzijn als de spiegel. Het geloof moet uit het hart in het bewustzijn inkomen, dan heeft het alleen wezenlijk waardij. Cf. *Job 19 : 25; Jes. 53 : 11; Joh. 3 : 33; Joh. 17 : 3; Rom. 10 : 9 en 10; 2 Petr. 1 : 16—18; 1 Joh. 3 : 14; 1 Joh. 5 : 9 en 10.* Die *μαρτυρία* wordt als het onmisbaar element aangegeven voor de certa cognitio.

Wat de certa fiducia betreft, daaronder verstaat men de verzekerdheid, dat het heil in Christus ook ons persoonlijk zaligt. Dat is een minder gelukkige uitdrukking, want een certa fiducia komt zoowel bij kennis als bij vertrouwen te pas. Wat ons bewustzijn betreft, is geen geloof noodig dan de werking van ons hart. Men is aan het tobben geraakt, omdat er zooveelen 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* met 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 :



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

dat de voorstelling van een dubbelen graad in het geloof niet juist is, dat allen, die in het geloof zijn, in Christus koninklijke prinsen zijn en dat allen, die dat hebben, zalig zijn.

Men kwam tot die verkeerde voorstelling door alleen het dadelijk geloof als het eenig geloof te laten gelden. Wij moeten toestemmen, dat in de plante des geloofs de persoonlijke verzekerdheid de bloem is, en die bloem ontsluit zich pas op 't laatst. Maar is het, dat bij fijne bloemen de bloem komt na het blad, toch is de bloem niet iets nieuws, maar zit in de potentie van de plant; in de bloem bereikt de plant haar *τέλος*. Dus: de verzekerdheid is onafscheidelijk van alle geloof, is de kiem van alle kern, en noodzakelijk uit zich zelf uit het inhaerente naar buiten komende vroeg of laat -- waarom onze vaders te Dordt hebben bestreden de Arminiaansche voorstelling, alsof de verzekerdheid niet hoorde tot het wezen des geloofs. Cf. Canon V. § 9, 10. Het wil niet zeggen, dat God niet wel aan mannen als Elia, Abraham, Luther enz. soms een bijzondere mate van geloof aanbrengt, maar toch de verzekerdheid behoort terdege tot het wezen des geloofs en niet alleen tot het wel-wezen. 't Wezen des geloofs beschouwt men gewoonlijk als minder dan het welwezen, hetwelk dan een rijkere openbaring zou zijn.

Dit is verkeerd. Men moet bij deze onderscheiding die onderscheiding door-trekken bij beide, en bij het potentieele en bij het actueele geloof. God gaf niet aan ieder zulk een rijk sieraad van geloof. Behoort dus de verzekerdheid tot de sieraden van het geloof? Neen, maar tot de bestanddeelen van het geloof. Waar iemand het rijkere heeft ontvangen, ligt dit ook in de rijkere potentie, en het mindere ligt in de mindere potentie. Maar hoe kan er verzekerdheid van het geloof zijn bij het potentieel geloof?

Als ik een krankzinnig kind heb, en een kind, goed bij zinnen, dan zal bij den opgroei de logische sluitrede zich niet openbaren bij het krankzinnig kind, wel bij het andere. Zoo ook bij het geloof. Is het echt geloof in de ziel, dan ligt ook de kiem van verzekerdheid des geloofs er in. De verzekerdheid moet dus onderscheiden in hetgeen schuilt in de kiem en hetgeen uitkomt in blad en bloem. Dat deze verzekerdheid van het geloof behoort tot het wezen des geloofs, leert de heele Schrift, maar moet onderscheiden van hetgeen schuilt in de kiem en hetgeen uitkomt. Uit de geloofskiem komt niet de verzekerdheid in elk stadië van het leven van het kind van God uit. In geheel de Heilige Schrift is geen bekommring. De plaatsen van klein-geloof en dergelijke, zagen wij reeds, slaan op het wondergeloof, niet op het zaligmakend geloof.

De apostelen schrijven aan de kerken, als aan degenen, die zeker zijn van de zaligheid. Cf. *Job 19 : 25; Ps. 23 : 1, Gal. 2 : 20, 1 Tim. 1 : 15* (wel eerst

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de objectieve mededeeling van het heil, maar daarna de subjectieve insluiting (*ὡν πρωτός εἰμι ἐγώ*), *Rom. 8 : 16 ; 1 Joh. 3 : 2*.

De vrijmoedigheid tot den troon der genade, de vrede met God enz. worden als vruchten van het geloof genoemd; het ligt in de persoonlijke toerekening, *Rom. 5 : 1 ; Ef. 3 : 12 ; Hebr. 4 : 16 ; Hebr. 6 : 11 ; Hebr. 11 : 1 ; 1 Petr. 1 : 8*.

Men beriep zich hiertegen op *Jac. 1 : 6*, alsof alleen de geloofswerking de verzekerdheid schonk. Maar de geheele brief van Jacobus handelt over de actueele werking van het geloof, niet over het potentieele. De Heilige Schrift heeft nog een aparte naam voor die verzekerdheid des geloofs: *Ef. 1 : 13, 14 ; 2 Cor. 1 : 22*. De *ἀρραβὼν* 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 vadersen 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 *Cl. 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 *νήπιοι* en de *τέλειοι*: de laatsten moeten komen tot de eigen kennis van het geloof, de *νήπιοι* leven in het instinctieve geloof. Zoekt men tot die eigen kennis van het geloof te geraken, dan is uitgesloten het inwachten van een bijzondere openbaring Gods daarvoor, evenals het zien op zijn eigen geloofsopenbaringen, en de eenige weg tot geloofs-zekerheid is: het kweeken van de geloofsplant, niet door den knop open te maken vóór de bloem komt, maar door den wortel te besproeien.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

De geloofsplant moet ontwikkeld. Daartoe is het gelooven bij het werken aan den wortel des geloofs onmisbaar; dan zie ik op het werk Gods in den doop en zoo geheel op den hemelschen Landman, en dan, als het zoover is, komt de bloem eraan.

Allereerst moet dus in de gemeente het bewustzijn gekweekt, dat er in de gemeente Gods nooit anders dan geloovigen zijn; die het niet is, is hypocriet;

2°. dat er een reden is, waarom God hen in het genadeverbond gesteld heeft.

3°. dat de doop aan het zaad der kerk toekomt;

4°. dat alle geloof een „gave Gods” is, die lang reeds werkt, eer wij het zien.

Doet men zoo, dan zal er ook meer zijn een zoeken van het zegel des geloofs in het avondmaal.

Die certa fiducia ligt in de certa cognitio; beide liggen dooreengevlochten. Er is geen certa cognitio mogelijk, tenzij het gegeven is door den *φοτισμός* en het Testimonium Spiritus Sancti. De certa cognitio en de certa fiducia mogen dus niet zoo gesteld, alsof 't eene volkomen zou kunnen zijn zonder het andere. Ze zijn tweelingzusters. In de certitudo bestaan graden met een dubbele scala bij beiden, nl. er zijn graden naar de scala van de onderscheidene talenten, en graden naar de scala van de trappen van ieders ontwikkeling. Iemand kan niet toe met de certitudo, die hij 10 jaar geleden had. Een kind heeft lang niet noodig die graad van certitudo welke een man, die midden in den strijd staat, behoeft. Beide echter kunnen niet verder komen dan hiertoe, dat ze in Christus zijn.

*De onverliesbaarheid van het geloof.*

Een hersteld geloof kan nooit weer in zijn tegendeel omslaan. Bij Adam kon het *ἀπιστία* worden. Hier moet onderscheiden tusschen geloof als actus, habitus en virtus. Als actus kan het geloof wel verloren worden; als habitus kan het teruggaan; maar niet als virtus; als virtus, potentia, blijft het. Dit beschouwe men niet zoo alsof een mensch, die het geloof ontving, kon zeggen: „ik heb de waarborg in mij, dat ik niet meer in ongeloof verval.” Dat kan de mensch als mensch niet zeggen. En als de Luthersche kerk van die zijde ontegenkomt, dan heeft zij volkomen gelijk.

*Luc. 22 : 31, 32* duidt aan, dat de voorbede van Christus de waarborg is, en dus de waarborg buiten den mensch ligt. *Joh. 6 : 37 en 39*. De stempel, het *ἄρραβών* in de Schrift is de Heilige Geest. De Vader omvat hen, zij kunnen niet zichzelf houden. De Lutherschen beroepen zich op *Joh. 15 : 5, 6*. Men moet niet op de vertroostende uitdrukking alleen den nadruk leggen. De onverliesbaarheid van het geloof wijst de genadedadaan. Het actueele geloof echter moet voorgesteld als voortdurend verliesbaar. *Gal. 5 : 4* Hier is geen sprake van het potentieele want *οἰτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* wijst het actueele aan, dat door hun bewustzijn

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gegaan was. Cf. *Rom. 11:20; 1 Tim. 1:19, 20; 1 Tim. 4:1* enz. Dan heeft de prediking gezegende werking, zoo er de juiste evenredigheid in is, gelijk die in de Heilige Schrift is; n.l. de onderscheiding van het werk Gods en de openbaring er van aan den mensch.

*De worsteling van het geloof* ontstaat daaruit, dat het geloof niet is een nieuw ingeschapen element, maar herstelling van teloor gegane, in zijn tegendeel omgezette krachten. Als die herstelling op één oogenblik over de geheele linie van de werking der krachten plaats greep, dan was er alleen *πίστις* en geen worsteling. Maar zoo is het niet. Op den ouden stam wordt het stekje geënt, en die oude stam heeft nog groeikracht en de neiging is er, om den ouden stam te doen opschieten, en het stekje met alles naar zich toe te trekken; door het besnocien der wilde takken, krijgt echter het stekje meer kracht. Vergelijkt men de kracht van het bewustzijn bij een draad, waardoor stroomingen geleid worden, dan heeft men een niet onjuist beeld van de wijze, waarop die worsteling plaats heeft. Er kan n.l. door geleid worden een positieve, maar ook een negatieve stroom. Onderstelt men nu een geleiddraad, waardoor men aan den eenen kant een positieven stroom en aan den anderen kant een negatieven stroom gaan liet, dan heeft men 't beeld van de worsteling in het geloofsleven; afgezien van de ontploffing, die er op natuurlijk gebied bij het elkander ontmoeten van de twee stroomingen zou plaats hebben.

Het belijft den Heere, die worsteling ons, tot aan den dood toe, te laten. Bij die worsteling schijnt het, alsof al het gewonnene verloren was; het nieuwe geloofsleven kan jaren lang sluimeren en dan weer opkomen. In de natuur toont ons de Heere die werking ook, n.l. in de planten; des winters gaat al het dadelijke leven der planten en boomen geheel weg, maar niet het potentieele leven. Zoo ook bij onzen slaap. Die worsteling stelde God in; zij is de worsteling eerst met den twijfel, dan met de gewone *ἀπιστία* en eindelijk met de aanvechting. Bij den twijfel trekt er een nevel over het geloof, bij de *ἀπιστία* keert de oude werking terug en bij de aanvechting stelt Satan ons ons geloof als bespottelijk voor. — Doel van de worsteling is (1) een vrucht voor de oefening van ons geloof. Het geloof is een grijpen naar God en ieder wil het geloof of de kerk naar zijn eigen ziel laten drijven, daarom moet door deze worstelingen de voorstelling gewekt, dat het geloof een gave Gods is.

(2) Door het verliezen van het dadelijk geloof behouden wij onze gemeenschap met de ongeloovige wereld. De geloovige beschouwt de wereld zoo dikwijls als verre beneden zich.

(3) De worstelingen hebben niet ten doel om zalig te maken, maar om de taak, die God aan Zijne kerk gegeven heeft, bestaande in vermaan en bedreiging van zijne kinderen, onder de geloovigen levendig voor de oogen te

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

houden. 't Geloof heeft in Zijne potentie den eisch, om elk oogenblik actus te zijn; het is een gare Gods, maar om in den mensch duidelijk te worden; hij moet bewerkt en werkende zijn. Die zelfwerkzaamheid van het geloof moet steeds méér uitkomen; het geloof is niet een bespiegeling van het in ons geplante (potentiële) geloof. Voor ons bewustzijn moet het levensverband met Christus gevoeld, en in dat bewustzijn gehandeld en gesproken worden.

Effecta fidei:

- (1) Besef van onze rechtraardigmaking.
- (2) " " " implanting in Christus.
- (3) " " " de inwooning 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 rechtraardigmaking staat buiten ons eeuwig rust. Maar zal ik dit weten, dan moet ik mij bewust worden van de verhouding, waarin ik tot God sta. Waardoor ontwaant de nitrekorene daarran zekerheid? Alleen daardoor, dat in zijn bewustzijn de afgebroken levensband met den Eeuwige weer hersteld wordt; weten, 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 rechtraardig te zijn. — Hoe zijn wij rechtraardig? 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 terugkveren hierdoor, dat die atomen weer georganiseerd worden: en dat is de samenbrenging van de nitrekorenen onder Christus, hun Hoofd. Diensovelgens ligt in het geloof zelf in, dat het bewustzijn van den levensband alleen in Christus bestaat en wel door de aanraking van de goddelijke en menschelijke natuur. Van onzen kant ligt het daarin, doordat wij in organisch verband gesteld worden met het  $\sigma\omega\mu\alpha$ , dat onder Christus als  $\alpha\epsilon\varphi\alpha\lambda\acute{\eta}$  is in het leven groepen. Zoodra het bewustzijn helderder wordt, gaat het van lieverlee zich bewust worden van alles, wat in dien levensband ligt. De implanting in Christus is voor Gods kinderen in den eersten tijd nog een onbekende zaak; het bewustzijn 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 inwooning des Heiligen Geestes in ons, cf. Rom. 8: 26—29.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Ook dit vloeit rechtstreeks uit de gegeven definitie. Bij het werken van den levensband is een dubbele werking; een komen van God in den mensch en een gaan van den mensch tot God.

Wederkeerige geloofsgemeenschap is er dus. Een komen van God in den zondaar heet in de Schrift een uitstorten in ons van den Heiligen Geest en een wonen van den Heiligen Geest in ons als Zijn tempel. In Adam bestond 't besef van die inwoning niet. En eens gaat ook voor óns besef die inwoning wég. Want zij heeft alleen réden 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>de</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 herstellde gemeenschap, daar 's niet alleen een hoofd, maar ook een lichaam teruggevonden. In de gemeenschap der kerk (der heiligen) kent de mensch zich als geloovige.

Daarom blijft die gemeenschap der heiligen voorwerp van het geloof, omdat ons zoo weinig blijkt van die gemeenschap. Zij blijkt alleen uit het zijn in denzelfden wortel.

5<sup>o</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* (*υἱὸς τοῦ Θεοῦ*). Daarin lag (*a*) dat hij uit God gegeneerd was, en (*b*) dat krachtens dat geboren zijn, ook het bewustzijn van de daaruit voortvloeiende betrekking in zijn hart leefde. De zonde breekt dat. Maar nu herstelt de genade dat beeld van God in den mensch (den beelde des Zoons gelijkvormig te worden, daartoe zijn wij verordineerd).

Omdat dat beeld Gods in een zondaar gebracht wordt, daarom wordt hij gelijk gemaakt niet aan God, maar aan den Middelaar. Dit feit heeft plaats in de wedergeboorte. Ingeplant wordt het bewustzijn ervan in het geloofsvermogen; maar daarmee is het bewustzijn ervan nog niet levende voor hem. Daarom is het, dat dit kindschap Gods in zijn herstelling altijd in de Schrift wordt aangeduid als in Christus.

Maar dit is nog niet de *υἰοθεσία*; 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

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

verlies daarvan. (γ) de herstelling daarvan de facto in de wedergeboorte en nog niet in effectu; daarom heet het een „gerekend worden;” „adoptio”. Hierin ligt de oorzaak dat bij de eerste geloofsopwaking het „Abba Vader” ontbreekt, en de mensch voortleeft met de teekenen van den bastaard. De *πίστις* treedt eerst dan in, als hij in het Vaderhuis ingaat.

### *De Poenitentia.*

De poenitentia is alle eeuwen door in het besef der christelijke kerk met de fides verbonden geweest. In de oude dogmatiek der Roomsche kerk bedoelde men, als men sprak „de fide”, het dadelijk geloof, en zoo ook als men sprak „de poenitentia”, de werken der poenitentia. De gereformeerde dogmatici hebben dien titel overgenomen (ook in de Synopsis) en handelen „de fide et de poenitentia.”

Men begreep later, dat men met het Roomsche kerkbegrip ook die Roomsche indeeling moest verwerpen. Ook bij de poenitentia toch moet onderscheiden en wel tusschen de poenitentia in het bewustzijn en die in de daad (d. i. het kruisigen, dooden en begraven van den ouden mensch). De afsterfing nu van den ouden mensch bracht onze Catechismus bij de bekeering.

De latere gereformeerde dogmatiek kon hiermede niet tevreden zijn; zij meende, dat de Catechismus 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. Één moment bleef bij dien locus over, dat niet bij de heiligmaking behoort, nl. het besef, waarmede de zondaar er toe komt, om zich zelve en zijn eigen verleden te veroordeelen en af te breken.

In dien zin nu behoort de poenitentia bij de fides. Wie tot bekeering komt, wordt aangegrepen door een onuitsprekelijk besef van smart over zijn toestand en verleden, en die innerlijke smart, dat innerlijk verscheuren van zichzelf, is het begrip van de poenitentia.

Berouw is de gewone beteekenis niet in de Heilige Schrift. Ruim 30 maal wordt het van God den Heere en 7 maal van een mensch gezegd in de Schrift en dan heeft het meestal slechts een uitwendigen zin, nl. verandering van inzicht. Vandaar, dat het in de twee meest markante plaatsen gebezigd wordt van een overweging des harten geheel buiten zaligmaking om. *Matth. 27 : 3*; *Hebr. 12 : 17*.

Wel in zaligmakenden zin komt het voor in *Job 42 : 6*; *Jer. 31 : 18* (maar

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

hier eischt dat woord **תשובה** volstrekt niet de beteekenis van berouw). Wij kunnen dus zeggen, dat 't begrip van „berouw” in de Schrift niets anders beteekent dan verandering van inzicht, en in dien zin wordt het ook van God gezegd. Het begrip van poenitentia wordt in de Heilige Schrift uitgedrukt door „verslagen van harte” en in *2 Cor. 7:10* door „droefheid naar God”. In de Schrift is het dus niet een overweging om anders te zullen handelen dan tot hiertoe, maar een verbreken van hetgeen men eerst heeft liefgehad. —

Hoe vloeit rechtstreeks dit begrip van zelfverbrijzeling uit het geloof? Het geloof is het bewustzijn van den zondaar, dat hij gemeenschap met God heeft. Het is de tegenstelling van die twee elementen, waardoor het ik gedrongen wordt, waardoor die verbrijzeling tot stand komt. Die poenitentia nu heeft een dubbelen vorm, naarmate zij potentieel, in den wortel van het geloof zit, of habitueel in de daad; het laatste is het geval bij de sanctificatio. Zij is 1<sup>o</sup> de verbrijzeling van het wezen in ons; ook 2<sup>o</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 medicijn kan niet, eer er besef van krankheid ontstaan is; met het Evangelie moet ellende gepredikt worden. Volgens de Heilige Schrift is er eerst poenitentia en dan eerst kan het geloof zóó werken, dat het den Heiland aangrijpt. Hierbij bedenke men wél, dat al gaat voor ons bewustzijn de poenitentia *tempore* voorop, *ordine* de fides voorop gaat, en de poenitentia daaruit voortvloeit; want niemand kan zichzelf wegwerpen, die den Christus niet vóór zich ziet. Deze twee draden liggen dooreengevlochten; ze gaan altijd samen, daarom moet onderscheiden tusschen de primordiale daad en de volgende, zooals „bekerings” 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 bekeerings steeds voortgezet wordt in sanctificatione, zoo ook is er bij de poenitentia voortzetting, en het is die gedurig terugkerende daad, waardoor de mensch verfrissing krijgt van het geloof.

---



### § 9. *De Sanctificatione.*

„Gelijk de dood van den zondaar overwonnen wordt in de wedergeboorte; zijn schuld te niet gaat in de rechtvaardigmaking, en zijn afval in het geloof, zoo wordt de smet of inklevende zonde te niet gedaan door de heiligmaking. De dood en de wedergeboorte raken 't beginsel des levens; de schuld en de rechtvaardigmaking de verhouding van dit leven tot God; de afval en het geloof het bewustzijn ervan; maar de smet en de heiligmaking zien op de krachten, waarin zich dit leven openbaart.

Gelijk nu de smet niet een ingedruppeld element van zonde is, maar bestaat in de averechtsche werking, verkeerde helling en neiging van de levenskrachten, die ons zijn ingeschapen, zoo bestaat ook de heiligmaking niet in de infusie van een heilig bestanddeel, maar is onder haar te verstaan die genadedaad Gods, waardoor Hij de averechtsche werking van deze virtutes vitae weer terugbuigt naar heur oorspronkelijke bestemming en dat wel met dien verstande, dat een nogmaals terugslaan van het rad des levens als nu onmogelijk is gemaakt, dank zij de perseverantia sanctorum.

In dezen algemeenen zin is de heiligmaking het vervormd worden naar het beeld van den Middelaar, in wien de krachten des levens, die tot onze menschelijke natuur behooren, en die dus ook in Hem werkten, geen oogenblik hare zuivere werking verloren hadden en krachtens zijn God-zijn niet verliezen konden.

Deze genadedaad der heiligmaking wordt centraal organisch uit den Christus als 't Hoofd in de enkele uitverkorenen, als leden Zijns lichaams gewerkt. Hierdoor erlangt zij een tweeledig karakter, voor zoover zij eenerzijds in Christus, als prototype, wortel en garant absoluut gegeven is, en anderzijds persoonlijk in ons op relatieve wijze wordt overgeleid. In eerstgenoemden zin 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 toebrenge, maar er, omgekeerd, een vrucht van is.

Deze in ons hart uit te werken heiligmaking komt tot stand op verschillende wijzen, geheel lijdelijk, enkel door een bovennatuurlijke

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

daad Gods, en in één oogenblik des tijds bij die uitverkorenen, die sterven alvorens zij tot persoonlijk bewust geloof kwamen, en zulks wel bij de tijdelijke dood en de afscheiding van het lichaam der zonde.

Bij hen daarentegen, die nog bij hun leven tot bewust geloof geraken, is drieërlei werking te onderscheiden: *a.* de redelijke werking door de prediking van het Woord Gods — *b.* de bovennatuurlijke inwerking van den Heiligen Geest — *c.* de bovennatuurlijke daad Gods, die bij den tijdelijken dood het lichaam der zonde afscheidt en ons alzoo eene afsterving der zonde schenkt; — van welke drieërlei werking de 1<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 éenen kant de averechtschê werking van de krachten onzes levens tegengaat en stuit, — en anderzijds hiervoor de rechte werking van deze krachten in de plaats stelt, d. i. den ouden mensch met zijne werken doodt, en den nieuwen mensch met zijne werken laat leven.

Krachtens den aard van ons menschelijk leven heeft de heiligmaking in ons een drieërlei bestaan: *a.* in ons besef; *b.* in onze hebberlijkheid; *c.* in onze daden. Zij blijft tot aan onzen dood onderhevig aan de reactie van onzen ouden mensch, wordt door de aanraking met dezen ouden mensch altoos bezoedeld, zoodat zij steeds de besprenging met het bloed van Christus behoeft, en wordt eerst bij den tijdelijken dood machtig om haar éigen aard zuiver te toonen. Hoezeer echter op deze velerlei wijze langs allerlei pad uiteengaande, vindt zij toch haar concentratie en dat wel in de principeele verloocheuning d. i. in die daad, waarin onze persoon zich geheel opgeeft, om niet anders dan in Christus gevonden te worden."

I. *Jac.* 3 : 6. De apostel neemt hier 't menschelijk wezen als een organisme (waarvoor τὰ μέλη de constante uitdrukking is; de μέλη toch wijzen op een σώμα). De γλώσσα is de vuur-ontsteker, Ἠὲρ is hier genomen in ongunstigen zin:

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

het is te vergelijken met het gloeien van een zweer. Dat  $\pi\delta\theta$  is een  $\lambda\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$   $\tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\acute{\alpha}\varsigma$  ( $\lambda\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  is een organisch begrip; het geeft te kennen: een geordend geheel, een organisme.) De tong nu is een  $\lambda\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ , die het geheele organische wezen van den mensch omzet in  $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\acute{\alpha}$ . Die tong bezoedelt heel het lichaam. Het blijft hierbij echter niet; zij brengt de werking over op het rad ( $\tau\rho\epsilon\chi\acute{\omega}\varsigma$ ) der geboorte [deze uitdrukking is niet onwaarschijnlijk ontleend aan wat de Prediker cap. 12 : 6 zegt over het hart als het rad aan den boruput], de aanduiding van den innerlijken levenspotens, en dat wel doordien zij zelf is  $\phi\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta \dot{\iota}\pi\omicron\theta \tau\eta\varsigma \gamma\epsilon\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\varsigma$ . Met  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$  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  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$ ? Allen worden geacht het praecipitaat te hebben in het lichamelijke, maar zich uit te strekken over het geheele wezen van den mensch. De  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$  = 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  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$  èn ten goede èn ten kwade werken. Ook behoort tot onze  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$  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, waarvóór 't gemaakt is, daarom is de foedraal hier het juistere beeld).

Deze beide „stellen van  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$ ” (n.l. de somatische en psychische) passen op elkander; zij vormen samen ons menschelijk organisme. Nu zijn er intusschen twee mogelijkheden, n.l. dat het somatische dienend optreedt en het psychische heerschend, — en omgekeerd. Naar de ingestelde juiste orde moeten de somatische  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$  dienen en voor de psychische ter beschikking staan.

De mensch nu, alzoo genomen, staat niet geïsoleerd; het is een menschelijk wezen in verband met de natuur, met de menschenwereld, met de intellectuele wereld, met het schepsdenleven in den hemel en met het Eeuwige Wezen. Niet 's menschen willekeur bepaalt deze verhoudingen, maar er is een  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ , die dit alles beheerscht. Eerst waar dat menschelijk wezen zóó van uit het rad der geboorte bewerkt wordt, dat al die  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$  zulk een werking geven als het Eeuwige Wezen wil, daar is harmonie, daar is het gansche wezen heilig. Als nu die levensbeweging van ons menschelijk organisme een instinct-

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

tieve was, als zij dus buiten ons bewustzijn omging, dan zou het heilige karakter daar niet aan toegekend worden.

In ons lichaam gebeuren ook wel dingen, waar wij niets over te zeggen hebben; dan dragen deze levensbewegingen geen heilig karakter. Over de opgenomen spijs b.v. hebben wij niets te zeggen. Deze levensbeweging gaat buiten onze controle om. Dit behoort niet tot onze *μῆλη*, waarvan hier sprake is. Alleen die somatische en psychische *μῆλη* zijn hier bedoeld, waarbij in de instrumentatie van ons wezen een werking gaat van veer op veer, terwijl alle die werkingen samenloopen op één spil, nl. ons ik, en wel ons ik in zijn zelfbewustzijn. Dit zelfbewuste ik heeft in den wil de macht ontvangen om de spil zus of zoo te bewegen; dat ik blijft daarvoor verantwoordelijk. Al weten wij, dat een mensch niets kan zonder de genade Gods, toch blijft hij verantwoordelijk. Dat de mensch den wil in handen heeft en de verantwoordelijke persoon is geworden, dat juist maakt 't karakter van het zedelijk leven uit. Nu is „heilig” elke beweging, die dit organische laat loopen *κατὰ νόμον*, en „onheilig”, wat gaat tegen die goddelijke wet.

Daarom zegt Paulus: ik zie een andere *νόμος* in mijn leden (organisme), die vlak tegen den *νόμος τοῦ Θεοῦ* ingaat, daardoor krijgt de *νόμος* Gods een negatief karakter; als de leugen overwonnen wordt, komt de waarheid vanzelf. Die levensbewegingen in verband met de natuur, de menschenwereld enz. geven duizenden combinatiën, maar toel. zij deelen zich in naar hoofdvertakkingen, al naar gelang ze de eene of de andere lijn des levens raken. Op Sinaï heeft God de hoofdbundels van die wet in tienën saamgevat, en alzoo decalogisch de grondlijnen van de zedelijke wereldorde voor ons ontbloot. In acht van die tien geboden, wordt de ordinantie Gods negatief uitgedrukt: in gebod vier en vijf positief; maar elk duidt een der diepe fundamentele grondlijnen aan, grondlijnen in het bestek van het goddelijke levensgebouw, terwijl er eendlooze 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 daarom heeft hij Goddelijke autoriteit omdat, waar de kennis van Gods ordinantiën bij ons weg en ons gehoor valsch was, nu door de openbaring op Sinaï ons het goddelijk klavier weergegeven is en de geestelijke stemvork, die eenvoudig de uiting is van den absoluten wil Gods, waaraan wij onderworpen zijn, wederom klonk.

't Begrip „heiligheid” wordt zoo schoon omschreven in het 113<sup>e</sup> antwoord van den Catechismus — eerst negatief en dan positief. Voorzoover nu de niting van dat leven in ons naar buiten treedt, behoort het niet meer tot het gebied van de dogmatiek, maar van de ethiek en wel onder den locus „de bonis

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek.)

operibus". Voorzoover het echter de quaestie geldt, hoe de qualiteit van die uitingen zijn moet, raakt 't de dogmatiek, wyl 't dan aankomt op de vraag, hoe de verkeerde levensstroomingen in ons goed gezet worden.

(De ethiek vraagt: hoe kan een goed stuk gespeeld worden op een slecht orgel? — de dogmatiek: hoe wordt het orgel herstemd?)

### II. *De Ethymologie.*

„Heilig” is een adjectief, afgeleid van heil. Heil is een woord, thuis hoorende in alle Indo-Germaansche talen; in het Sanskriet is het „kals.”

De stam *καλ* (*καλός*) beteekent welvaren, de ongestoorde openbaring van het wezen. Al wat het wezen stoort, neemt het heil weg. (Heil heeft bij ons deels den zin van redding, deels den zin van eere. „Heil (= eere) dir im Siegeskranz” — „hale” in Shakespeare; ook *שָׁלוֹם*).

Het Latijnsche „Sa” in sacer en sanctus vinden wij terug in sanus. (Zoo in 't Grieksch in *σωτήρ*, *σώζω*).

In het Hebreuwsch *שָׁעַ* met de ' er voor; *יָשַׁע* = heil; redder, welvaren, ongestoorde ontplooiing van het leven.

Grieksch: *ἄγιος*, *ῥάγιος* 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).

*ῥάγιος* 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; *ῥάγιος* is in het algemeen: door oudheid eerbiedwaardig.

*ἱερός*, oorspronkelijk was het *ἱσαρός*, na het uitvallen van de *σ*: *ἱαρός* en vandaar *ἱερός* = sappig, krachtig.

In het Hebreuwsch *קָדַשׁ* en *קָהוֹר* = waar de glans op ligt; in tegenstelling met *טָמֵא* = wat dof is; *קָדַשׁ* is een stam, die in de radix alleen heeft *קָדַשׁ* beteekenende het frissche, het ongestoorde groen.

In al die talen vindt men dus, dat 't begrip „heilig” overdrachtelijk is, dat het oorspronkelijk materieele beteekenis had, en dat het in zijn niet-overdrachtelijke beteekenis aanduidt: gave en ongestoorde levensuiting.

*קָהוֹר* wordt in de Schrift gebruikt voor rein, maar dit is hetzelfde als heilig.

III. *Levitische reinheid.* In het Oude Testament treedt een eigenaardige factor op, nl. de Levitische reinheid of onreinheid.

Die factor was, vóórdát er een stam van Levi was, al gepreconcepieerd in het ingaan van de dieren in de arke Noachs (rein en onrein gedierte).

Die tegenstelling móet 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 *בְּיָטוֹב*). De onreinheid in planten (gifplant) en dieren

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

moet dus haar grond vinden in den vloek. — Die tegenstelling is bij ons niet meer. Wel 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 en bij den man (fluxus seminis) en 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 *ἁγιασθήνη*, maar ook *τελειῶν* gebruikt. De vorm *ἁγιασμός* is niet hetzelfde als *ἁγιασθήνη*. *ἁγιασμός* drukt in het Grieksch de actie uit. Daarom staat in de meeste plaatsen niet *ἁγιασθήνη* maar *ἁγιασμός*. *ἁγιασθήνη* in *Rom. 1 : 4*; *2 Cor. 7 : 1*; *1 Thess. 3 : 13*, beteekenende niet de actie, maar de zaak zelve, afgezien van den actor. *Τελειῶν* in *Hebr. 2 : 10*; *5 : 9*; *7 : 28*; *9 : 9*; *10 : 1*.

In *Hebr. 2 : 10* beteekent *τελειῶν*: 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 *ἁσθένεια* in die van heilighid.

*Hebr. 10 : 1* in denzelfden zin als *9 : 9*. *Τελειῶν* komt met name voor alleen in den Brief aan de Hebreëen.

Dat begrip *τέλειος* is ontleend aan het Oude Testament. In het begrip van *קָדַשׁ* ligt volstrekt niet 't begrip van afzondering. De ethymologie toont, dat 't menschelijk bewustzijn gekomen is tot het begrip van heiligheid door het begrip

## College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van gaaf. Hoe komt dan toch het begrip van „afzondering” erbij? Omdat thesis ponit anti-thesen.

Het begrip heiligheid is in het paradijs ondenkbaar, omdat er geen tegenstelling is. Vandaar, dat 't eerste begrip van heiligheid vanzelf op God wordt overgebracht. Aldus wordt de tegenstelling van heilig en onheilig vanzelf een tegenstelling tusschen God en den *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 souvereinen wil doorzet bij het zondig schepsel, door het zijn straf te doen ervaren. Wat zijn eigen volk betreft, Hij zal aan Zijn volk openbaar worden als een beschermend God. Zijn volk heeft in God het gave, het krachtige geëerd en daarom betoont Hij, dat Zijn volk zich in Hem niet vergist heeft.

2<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 en in zijn zielsbesef en in zijn levensuitingen heeft te erkennen en te eeren als de absoluut gave en krachtige, God dwingt den mensch die erkenenis af door Zijne bestraffingen.

3<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 *הָרַם*. [NB. Die uitdrukking „heiligt den oorlog” is, omdat Israël altijd Góds 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 overgezegt). *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

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is als 't ware een stukje van den hemel, een stukje heilige grond midden in de wereld, *Joh. 10 : 36*. Hier is heiligen: eximere e commercio coeli, maar toch ook weer: het uitvoeren uit een sfeer, waartoe het behoort en overbrengen in een andere sfeer. Door zich te dompelen in het zondig leven, is aan Christus gezien, wat eigenlijk het leven dezer wereld was.

*Joh. 17 : 19*, de Heere heiligt Zich zelf. *Hebr. 2 : 10; 5 : 9; 7 : 28* in gelijken zin op Christus toegepast.

Omdat Israël altijd Gods strijd voerde, *Exod. 20 : 5* wordt datzelfde „heiligen” van den Sabbath gezegd, d. i. de Sabbath tot een non-dies voor de wereld maken. Aan de wereld gaf de Heere maar 6 dagen.

Tot op zekere hoogte gaat deze beteekenis ook door bij de קִרְיָהּ, 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 heilige.

*Jozl 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 קִרְיָהּ wat er buiten valt, is 'tonheilige.

Wij krijgen dus 1° een heilig volk, heilige profetie, heilig altaar, heilige tempel, heilige kerk.

2° Heilig is al wat van de wereld gedeponceerd wordt voor God. Dus de Sabbath, Priesters, de wassing, de הַרְסָה (ook de volken, die onder den ban komen), offeranden enz. enz.

3° Al wat binnen in den mensch uit den hemel neerdaalt, heilige wedergeboorte, heilige roeping enz. Van deze 3° beteekenis gaat nu het begrip ἀγιασμός (in actieven zin) uit.

V. De genadedaad van de ἀγιασμός. Wel te onderscheiden is tweërlei daad van heiligmaking, (Beter ware het geweest, als onze vertalers in den eenen zin heiliging, in den anderen heiligmaking genomen hadden).



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

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 קָרַן in tweeërlei zin op de geloovigen toegepast:

1<sup>e</sup> Van die daad Gods, waardoor Hij in Zijn decreet geseponceerd 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 onverstaaubar 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 δικαιοσυσις, dus is zij niet bedoeld in praegnanten zin, maar in de eerste beteekenisnl. 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 ἡγιασμένοις 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 enerzijds, 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, exuentio Mediatoris met inbegrip van de opstanding.

b. alle daden Gods in den persoon van zijne uitverkorenen, die het leven en het bewustzijn van dat leven constitueeren, dus de wedergeboorte, roeping, bekeering en het geloof.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Door deze reeks goddelijke daden worden al zijn uitverkorenen *ἄγιοι*, ook zelfs waar nog geen sprake was van *ἁγιασμός* in de 2<sup>e</sup> beteekenis, welke pas begint, nadat het geloof in de bekeering is uitgekomen.

Van die *ἁγιασμός* 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 gedoeld op de *παρουσία* van den Heere Jezus. Dan eerst in volstrekten zin is de heiliging volmaakt.

*2 Cor. 7 : 1*. Ook sprake van een toenemende heiligmaking.

*Rom. 6 : 22*. Ook hier de innerlijke heiligmaking.

*Rom. 6 : 19*, *1 Thess. 4 : 4, 7*, *2 Thess. 2 : 13* (*ἐβλάτο* representeert de heiligmaking in den 1<sup>en</sup> zin; en dan de heiligmaking in den 2<sup>en</sup> zin: *ἐν ἁγιασμῷ*). *Hebr. 12 : 14* en *15* (ook hier doelt het op de wegneming van den *μολυσμῆς*).

Welk is het verband van deze beide begrippen?

De heiligmaking in den 2<sup>en</sup> zin, de allengs gewerkte, is uitvloeisel van de daad van sepositie voor Gods eeuwig koninkrijk; deze sepositie was alleen mogelijk en kon God tot stand brengen, omdat God straks, als uitvloeisel daarvan, de innerlijke heiligmaking tot stand zou brengen.

Dat de Neo-Kohlbruggianen hun best doen om de heiligmaking in den 2<sup>en</sup> zin te loochenen, is een geweld doen aan de Heilige Schrift, een contorqueren 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 Rōme aan de sacramenten toeschreef, overbracht op een mystieke werking van het Woord. De Reformatie verwierp het Roomsche kerkbegrip en handhaafde de immanentie des Heiligen Geestes in de geloovigen - welke laatste (de immanentie) door de Neo-Kohlbruggianen ontkend wordt.

Hoe kon zij ingang vinden? De leer der heiligmaking was door de pelagianiseerende richtingen misduid, niet meer aangezien voor het werk Gods. Na het geloof ontvangen te hebben, maakte men zich zelf heilig. Aldus stelde men het voor. Dus het werkverbond werd weer in het genadeverbond gebracht. Uit reactie tegen die Pelagiaansche richting wierp men zich in de armen der Neo-Kohlbruggianen. Wij echter moeten de heiligmaking weer als een genadedaad Gods prediken; zij kleeft nooit in den zondaar, maar is hem alleen eigen door de mystieke unie met Christus. Een kind van God is nooit buiten de organische mystieke unie met Christus. Het is de fout der Neo-Kohlbruggianen, dat ze den zondaar nemen op zichzelf. Slechts in abstracto kunnen wij zeggen: „Wij liggen midden in den dood”.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

VI. De heiligmaking in praegnanten zin is herschepping, terugbuiging van het ingebogene, en het weer inbrengen in den heiligen stroom. Daarom heeft de heiligmaking te doen met het beeld Gods. Daarin ligt het project, 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 (אָנֶשֶׁת) 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 ontkomen dit ook niet, maar sla eens op *1 Cor. 15 : 49*, waaruit blijkt, dat de individuën dragen het אָלֶם van hun hoofd. Dat wij nu het beeld van Christus dragen moeten, wordt door den apostel als parallel daarmee gesteld. God stelt ons in Christus weer een hoofd der menschheid, weer een menschelijke natuur. In dien zin wordt de Christus ons voorgesteld als 'τ εἰκὼν cf. *2 Cor. 4 : 4*. Adam was εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, maar hield het op te zijn. De Middelaar Christus is dat εἰκὼν; niet de Λόγος, de 2<sup>e</sup> Persoon.

*Coll. 1 : 15*: Hier is sprake van den Middelaar, blijkens het voorafgaande, en dus niet van den Λόγος.

(Dat men tot een tegenovergestelde verklaring kwam, komt daardoor, dat men verkeerdelijk het relatief pronomen liet relateeren op het volgende; het relatief pronomen relateert echter altijd op het voorafgaande.)

*Hebr. 1 : 3* geeft in de Hollandsche vertaling denzelfden klank; ook is van den Middelaar sprake; van den Middelaar is de achtergrond de Λόγος, als 'τ ἀπαύγασμα.

Waar Christus nu het beeld Gods geworden is, ontstaat de noodzakelijkheid, dat wij aan dat beeld van Christus gelijkvormig moeten worden. Cf. *Rom. 8 : 29* Hier staat uitdrukkelijk „naar het beeld van den Messias” en niet „naar het beeld van God” *1 Cor. 15 : 49*.

*2 Cor. 3 : 18*. Ook hier is sprake van ons hoofd blijkens het Κέριος. In de Openbaring van Johannes wordt groot gewicht gehecht aan het beeld, dat gesteld wordt naast den profet zelf (d. w. z. het beeld van den valschen profet wordt gesteld naast den profet zelf). Eindelijk wijzen wij op de woorden van onzen Heere: „Die Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien.”

Hieruit vloeit een gewichtige gevolgtrekking voort, die niet uitgesproken in onze gereformeerde dogmatiek, nl. of Adam in denzelfden zin beelddrager is als Christus? Voor wat 'τ εἰκὼν zelf betreft, bestaat er geen verschil (ware gerechtigheid en heiligheid had Adam; Christus kon het dus in geen anderen zin zijn. Beide malen is het ook in de menschelijke natuur). Maar er is een prin-

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

cipieel verschil, wat betreft den stand van het *εἰκόων τοῦ Θεοῦ*. In Adam nl. rustte het *εἰκόων* in de menschelijke natuur zelve, en had zijn stand buiten God; 't was aan de menschelijke natuur overgelaten. In Christus echter rust het *εἰκόων* 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 *εἰκόων* kon verliezen, het kon verkeeren in zijn tegen-deel. Dat nu kon bij den Middelaar niet, omdat 't gedragen werd door het subject van den Middelaar. Wie als geloovige het beeld van Christus mag dragen, bezit een onverliesbaar goed. Dat is de perseverantia sanctorum.

Deze *συμμόρφωσις τῷ εἰκόωνι τοῦ Μετέιτον* 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 ordiantie, 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 terugggebracht 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. Senu 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: *Αὐτός δὲ ὁ Θεός*, afgezien van alle middel en instrument, is de auctor primarius; de God der *εἰρήνη* (d. i. de harmonie tusschen God en het schepsel) die God, wil de apostel zeggen, vare voort in het werk der heiliging van uwe personen. *Ὁλοτελείς* wijst op een weg, die afgehoopen wordt, waarbij een uitgangpunt is, en een terminus ad quem. *Ὁλόκληρον* ziet op een portie, 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 *κλήρος*. Die heiligmaking, zoo gaat de apostel nu voort, moge zij doorgaande tot de voleindiging in de trappen, en tevens (dat is de juiste vertaling) moge zij geheel hun wezen aangrijpen. Die *ἐγασαός* zal het initium nemen in het bewustzijn, van daar gaat zij over op het geheele psychische en somatische leven, d. i. op het geheele *κλήρος*, wat den persoon gegeven is, en wel zoo, dat hun persoon niet aan zich zelf worde overgelaten, maar

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

in Gods hand gehouden, met dat gevolg, dat zij in de parousia van Christus ἀέμπτως zijn, (NB. De ἀγιασμός heeft zijn τέλος in den dag des oordels).

Eenzoo in Ezech. 36 : 25, 26, 27 wordt die daad van heiligmaking geheel toegeschreven aan God den Heere. (Eerst de negatieve daad, dan de positieve daad en om aan te duiden, dat God de Werker blijft, zegt ons vers 27: Ik zal de bewerker er van zijn, dat gij heilig wandelt en Mijne inzettingen bewaart en doet).

De derde locus classicus is Ef. 2 : 10. want in wij vinden de gehele 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 vloekt ons toe door Christus en niet rechtstreeks uit den Vader. Eenzoo Hebr. 13 : 16. Maar toch in engeren zin is de Heilige Geest de naaste werker. Rom. 15 : 16. Niet dat de Heilige Geest iets meer toebrengt aan het werk, maar de Heilige Geest is de naaste werker, d. w. z. Hij voert, als inwonende in de kerk, in het hart der geloovigen den wil van den Drieënen God uit. De Heilige Geest heet de Heilige Geest, niet, gelijk men wel zegt, omdat Hij de Heiligmaker is, maar omdat het de Heilige Geest is, met wien onze persoon in ons binneste persoonlijk omgaat, door welken omgang van persoon met persoon de heiligheid uitkomt: Hij werkt de heiligheid in ons op. De Zoon nam onze natuur aan; de Heilige Geest onzen persoon.

Die werking van den Heiligen Geest is intusschen nooit uit Zich zelf. Hij gaat uit van den Vader en den Zoon, en krachtens dat oconomisch 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 tooneelbaar; nu 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 *ὑποθεσία*, het stellen van Gods kinderen in de prinselijke ere.

Het antwoord op de gestelde vraag (wie de voorwerpen zijn) kan niet luiden: de uitverkorenen, daar toch niet in al Gods uitverkorenen de heiligmaking wordt gewerkt. Wel kunnen alleen de uitverkorenen voorwerpen van de 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

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

heiligmaking zijn. De eisch, dat zij tot geloof en bekeering gekomen zijn, is niet een eisch, die bij allen doorgaat.

Voorwerpen van de heiligmaking zijn daarom: wedergeboren uitverkoren. En in zooverre het de heiligmaking in dit leven aangaat, alleen die uitverkorenen, die tot wedergeboorte en bekeering gekomen zijn. Die voorwerpen zijn niet heilig; neen, in *ἀγιασμός* ligt juist 't begrip, dat zij, hoewel wedergeboren, nog behept zijn met de *μολυσμός τῆς ἁμαρτίας*. Dit brengt ons op de quaestie van *Rom. 7*. Deze quaestie kan men in deze vraag saamvatten: spreekt Paulus van zich zelf, gelijk hij het in zich bevond vóór zijn bekeering of daarna? Steeds is door Arminianen en Pelagianen geantwoord: Paulus spreekt over zijn toestand vóór zijn bekeering. Maar Augustinus, alle orthodoxen en zoo ook alle goede exegeten zeiden: het geldt hier Paulus ná zijne bekeering. De juistheid der Gereformeerde opvatting blijkt nog hieruit: *a.* de tempora praesentia geven den toestand aan, waarin hij zich bevindt; *b.* in vers 17 stelt hij het *νυν* tegenover zijn verleden; *c.* het slot „wie zal mij verlossen” (*ῥυόσεται*) 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 pericop gezegd wordt, niet vallen kan onder hetgeen een onwedergeborene ervaart.

Hoe komt het, dat velen tot zulk eene verkeerde voorstelling als hierboven genoemd kwamen?

Zie vers 5 en 6, waar Paulus de tegenstelling maakt, tusschen zijn verleden en zijn heden. Vooral kwam men er toe door vers 14 (*πεπραμένος* enz. zag men aan voor een nadere uitlegging — waar het vroeger was een *δουλεύειν* enz.). Die schijnbare tegenspraak ontstaat, doordat Paulus het subject *ἐγώ* wisselen laat, evenals in *Gal. 2: 20* (de eene maal is het in Christus, de andere maal buiten Christus gerekend). Hetzelfde in vers 17 en 20. De onderscheiding van dat ik, in en buiten Christus gerekend, maakt hij in vers 18. Dat subject *ἐγώ* neemt hij tot op zekere hoogte neutraal met twee variatiën, de eene maal nl. het neutrale *ἐγώ* met het leven in Christus (vs. 18) de andere maal het neutrale *ἐγώ* met het leven in zonde (vs. 21).

Paulus abstraheert dus zijn subject *ἐγώ* en neemt het beurtelings in gemeenschap met Christus en met de zonde. Dr. Kohlbrugge (leerrede over *Rom. 7: 14*) heeft tegenover Da Costa aangetoond, wat de juiste exegese van dat hoofdstuk was. Hij zegt, dat een kind van God nog ligt onder de zonde, en wijkt daarvoor van de waarheid af, want is *ἐγώ* = „kind van God”, dan is het niet neutraal, maar in organisch verband met Christus, en is *ἐγώ* = „verkocht onder

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de zonde", dan is het buiten Christus. — Ons leven ligt buiten ons zelf in Christus Jezus.

De sanctificatio is dus een werk, dat van uit Christus in het subject van het kind van God wordt ingebracht op het oogenblik, dat hij in zich zelf nog verkocht is onder de zonde.

Deze daad van sanctificatio kan bij een kind van God nog samengaan met de burgerlijke genade, maar ze vloeien daarom niet samen. Een kind van God wordt op tweeërlei wijs bewerkt: aan den eenen kant door de bijzondere genade en aan den anderen kant door de algemeene genade.

Die twee vloeien evenwel niet in elkaar. Burgerlijke gerechtigheid wordt niet gewerkt door den inwonenden Heiligen Geest, maar extrinsecus; en niet in de gemeenschap met Christus, maar met het sociale leven in het rijk der natuur; en voorts de rechtschapenheid richt zich niet op God, maar op de goedkeuring der medeburgers.

IX. Waarin bestaat de sanctificatio?

De genadedaad van de sanctificatio *ὁλοτελής* geschiedt op een moment, waarop te weinig gelet is, nl. op het moment van het sterven. Niet alleen werkt God bij den dood van Zijn kind negatief, door hem zijne vuile kleederen uit te trekken, — neen, maar ook positief, door hem met fijn lijnwaad te bekleeden. Het antwoord van den Catechismus op vraag 42 „de doorgang tot het eeuwige leven” is niet vol genoeg uitgedrukt; er moet gezegd: „de voleindiging van de heiligmaking voor het eeuwige leven”.

In onze oude dogmaticken richtte men bijna alleen 't oog op de personen in hun aardse leven na de bekeering. Daardoor verdoolde men in allerlei onduidelijkheden. De Schrift leert echter, dat de heiligmaking begrepen moet in verband met den dood en met de wederkomst des Heeren. Doel van de sanctificatio is, om hetgeen rechtvaardig is verklaard in het decreet, nu ook geheel zonder vlek of rimpel af te leveren. 't Uitgangspunt moet daarom gekozen in het sterven. Al wat daaraan voorafgaat, is slechts voorbereiding, beginsel. In dat sterven draagt die genadedaad der sanctificatio dit dubbele karakter; het is het absolute afsterven van den ouden, en het absolute aandoen van den nieuwen mensch.

Kan in het sterven die heiligmaking op eens geschieden? Ja, want *a.* er zijn zoovelen die als zaad der kerke wegsterven, zonder dat er sprake is geweest van een actief geloof. En toch moet ook een klein kind, om den Heere te kunnen zien, heilig gemaakt zijn. *b.* Wij hebben geen recht om als iemand sterft te zeggen, dat hij verloren is, wijl wij niet weten, hoe God nog in Zijn jongste ure hem kan wederbaren. Wij kunnen wel zeggen van iemand, dat hij bekeerd is, maar het contraire oordeel voegt ons niet. En als God

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

iemand in zijn stervensstonde wederbaart, dan wordt ook de daad der heiligmaking volvoerd in het oogenblik van zijn sterven.

Het meest algemeene begrip van de heiligmaking valt in de *ἀπολύτρωσις*. Wij moeten echter wél uiteen houden *σωτηρία*, *ἀπολύτρωσις* en *καταλλαγὴ*.

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 by, 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*. *Πρόθεσις* is niet de aanneming tot kinderen (wél de openlijke betoening 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*, speciefico 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*.

*Καταλλαγὴ* echter kan alleen gebezigd sensu ethico. Nu staan *ἀπολύτρωσις* sensu ethico en *καταλλαγὴ* zoo tegenover elkaar, dat de *ἀπολύτρωσις* ziet op ons, de *καταλλαγὴ* op God. *Καταλλαγὴ* 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 *καταλλαγὴ* het duidelijkst: zij strekt daartoe, dat God weer van ons krijgje, wat Hij van ons hebben moet.

Die *ἀγιασμός* nu is niet beperkt tot de finale daad in het sterven. Bij velen laat God haar beginnen lang vóór het sterven: dat is dan een beginsel der heiligmaking.

Welke daad van heiligmaking, de praeparatoire of de finale, kunnen wij het best dogmatisch niteenzetten? Alleen de eerste, d. w. z. de praeparatoire, want van de finale daad weten wij niets. Van de praeparatoire daad wordt in de Schrift uitvoerig gehandeld. Die praeparatoire daad nu valt in tweeën uiteen: *a.* als immediate gewerkt in de geloovigen alleen. Zij volgthet geloof, door een verborgen werk van den Heiligen Geest in de ziele. 't Is dus een methaphysische daad buiten ons bewustzijn omgaande.

*b.* Maar ten 2<sup>o</sup> kan zij ook gewerkt mediis interpositis, en dan grijpt ze



## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

plaats *sensu ethico*: als God middelen gebruikt om op ons te werken. Dit geschiedt echter ook door den Heiligen Geest. Alle werking van buiten gaat gepaard met de inwendige bewerking des Heiligen Geestes.

Hoe werken die *media interposita*? God de Heere gebruikt den persoon van Zijn kind zelf, om, als medium, zelf op zich zelf te werken.

*Phil. 2 : 12, 13 μετὰ φόβου καὶ τρόμου.* De mensch komt dus in de heiligmaking als 2<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 *ἀγιασμός* is. Vs. 22 noemt de *ἀγιασμός* als het doel, waarheen het *καρπὸν φέρειν* streeft. Evenzoo *2 Cor. 7 : 1; 1 Thess. 3 : 13; 1 Thess. 4 : 4, 7; 1 Tim. 2 : 15; Hebr. 12 : 14* enz.

Hieruit blijkt dus, dat 't kind van God voor zijn eigen heiligmaking instrumenteel gebezigd wordt, en wel door God den Heere. Hoe kan dat? De *ἀγιοσύνη* is een inklevende hebbelijkheid in heiligen zin. Er zijn in onze natuur neigingen, trekkingen, levensrichtingen, die in ons vormen een zekere continuïteit. De Pelagianen zeggen, dat wij op elk oogenblik neutraal zijn. Dit is niet zoo, er is *ἔθος* (iets dat in ons is gaan zitten) in ons, het *χαρακτήρ*. Die neigingen nu waren in Adam heilig. Sinds den val sloeg dat om; nu zijn zij in ons ten kwade. *Ἀγιασμός* is nu dat werk Gods, waardoor die trekkingen en neigingen, die habitus in ons, van kwaad weer goed worden. Heiligmaking is niet, dat wij eens een goed werk doen, maar het is het opschieten in ons van het ingeplante nieuwe leven met takken en vruchten.

Die heiligmaking nu wordt gewerkt: in de eerste plaats, doordat God, door een nieuwe genadedaad, uit den wortel der wedergeboorte, den eisch van het nieuwe leven laat opwerken. God brengt hierdoor in ons teweeg de helling naar God toe. Cf. Dordtsche Leerregels (cap. over de bekeering): „willig maken ten goede”.

Hierbij komen: *a.* Eene wechselwerking tusschen vrucht en takken. Als ik iemand opvoed als kind en wen het aan het gebruik van vloeken, of aan sterken drank, dan komt in hem een zeker *ἔθος*, de macht der gewoonte: een wechselwerking van zijn daden op den *ἔθος* ontstaat. Zoo ook gaat het in het goede: Waar het *καρπὸν φέρειν*, de goede werken, komen door de heiligmaking, daar hebben die goede werken de macht om die neiging, dien *ἔθος* in ons te versterken, waardoor de goede overbuiging van den tak verzekerd wordt. Niet alleen is er actief een wechselwerking van de *καρποί* op den tak, maar ook is er *b.* een *ἔθος* in ons gewerkt door de invloeden van buiten die wij passief ondergaan. Daarom eischt God van Zijn kinderen, dat zij zich aan die onheilige invloeden zullen onttrekken, en de heilige invloeden zoeken waardoor het kind van God in zich den *ἔθος* ten goede bevordert. En eindelijk:

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

God heeft niet te doen met een mensch zonder wereld in zijn bewustzijn, maar met een zondaar, die een wereld in zijn bewustzijn heeft. Die wereld nu deugt niet. In die wereld van zijn bewustzijn staat hij zelf als de uitnemende persoon. In die wereld is een wet, die ingaat tegen Gods wet, een apotheek, inhoudende een redmiddel tegen alle geestelijke krankheden enz., dat hem nog meer bederft; en in die wereld glinstert iets heerlijks, dat zijn hart van God aftrekt. Die wereld oefent invloed op hem ten kwade. En nu is het God de Heere, die in zijn bewustzijn inbrengt een nieuwe wereld, waarin hij niet meer staat als de hoofdpersoon, maar waarin Gods heerlijkheid schittert. Daarom laat God aan Zijne kinderen het Woord prediken, om door die prediking die andere wereld in hen te sterken.

Als men spreekt van: „de oude en nieuwe mensch” moet men hierbij niet de vraag stellen: „Is het kind van God de oude mensch of de nieuwe?” De uitdrukking „mensch” in „oude mensch” beteekent de menschelijke natuur en niet het ik. Het kind van God is hetzelfde individu als de verloren zondaar. Dus hetzelfde ik, hetzelfde subject blijft. Dat de Heilige Schrift *ἄνθρωπος* bezigt, is om aan te duiden, dat wat met „oud en nieuw” aangegeven wordt, niet doelt op iets van den mensch, maar op de levensbeweging van zijn gansche menschelijke wezen. (Bij een boom kan de rups in de bladeren zijn, dan is het kwaad maar in een deel van dien boom; maar 't kwaad kan ook in stam en takken zitten; dan is het in geheel 't wezen van den boom). De zonde immers is niet iets buiten den mensch, noch ook een gif in den mensch ingebracht, maar het eigen bederf van zijn heele menschelijke natuur. Daar er nu moet onderscheiden worden bij de hamartologie tusschen „mensch” en „menschelijke natuur”, moet dat ook geschieden bij de soteriologie. Mijn ik, het ik van nature, ontvangt een verdorven menschelijke natuur, dat is de „oude mensch”. Schik ik mij volkomen in die natuur, heb ik er vrede mee, dan blijf ik de oude mensch. Komt er echter een bovennatuurlijke werking in mij, dan ontstaat de nieuwe mensch. De oude mensch wordt in de Heilige Schrift genoemd *σάρξ* (*Rom. 8 : 6, 7*); *σῶμα ἀμαρτίας* (*Rom. 6 : 6*); *σῶμα τοῦ θανάτου* (*Rom. 7 : 24*); *μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (*Col. 3 : 5*); *ἀπόλεια* (*2 Petr. 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 tweeeërlei benaming zijn voor eenzelfde zaak. Er leven in ons twee personen naast elkaar en er heeft geen persoonsverwisseling in ons plaats. Maar het is hetzelfde levensorganisme, dat bij de vivificatio van negatief in positief wordt herleid.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Die *mortificatio* heeft plaats: 1<sup>e</sup> in de wedergeboorte *principiel* 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 *κράνον* voor 't leven van Gods kind voorgehouden. Intusschen mag dit niet veruitwendigd, alsof het eenvoudig beedspraak is, aan het kruis van Christus ontleend. Christus heeft onze menschelijke natuur, gelijk zij van Adam op Maria kwam, aangenomen. Hij zelf werd voor de besmetting bewaard door de ontvangenis van den Heiligen Geest; maar desniettemin had Hij dezelfde menschelijke natuur. Door nu die menschelijke natuur, beladen met den toorn Gods, op het kruis te dragen, heeft Hij niet zich zelf, maar iets van ons daarop gedragen; en dat niet als een bundel, een last van ons; neen, Hij zelf droeg de natuur, die wij ook dragen.

Gelijk Hij in den dood gaan moest, zoo ook moeten wij van diezelfde, met Gods toorn beladen menschelijke natuur, afstand doen, zullen wij waarlijk kinderen Gods zijn.

Dit is een actie, die op tweeërlei wijze plaats heeft: *a.* doordat wij aan Hem gebonden zijn door het geloof en daarom in Hem sterven op Golgotha, waar dezelfde menschelijke natuur stierf. *b.* Nadat wij in die menschelijke natuur omwandelen is het onze geestelijke daad, om ons los te maken van die menschelijke natuur.

Het eigenaardige woord hiervoor de *ἀπάργησις* (verloochening).

Den eisch tot verloochening vinden wij *Matth.* 16 : 24. Wat maakt Rome hiervan? Rome's anthropologie is: God schept in den aanvang een menschelijke natuur, bestaande uit twee deelen, lichaam en ziel, die tegenover elkaar staan; het lichaam als het gevaarlijke element en de ziel als het goede. De ziel kreeg een toorn (*justitia originalis*) om de gevaarlijke werken er onder te houden. Zonde is, dat de op het paard zittende ruiter de teugels wegwerpt, en meent het zelf, zonder teugels te kunnen. Is die teugel weg, dan gaan lichaam en ziel tegen elkander in. De herscheppende genade nu helpt de ziel weer op het paard. Nu is de *mortificatio*: dat men dat lichaam tot zwijgen brengt, want het kwaad zit in de *σάρξ*. Vandaar het monnikenwezen, het vasten enz. Daaraan kende Rome een meritorium toe. Aldus komt men vanzelf

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

tot de conclusie, dat men het lichaam, naarmate men nullificeert, hooger in heiligmaking staat. Vandaar zelfkastijding.

Op dezelfde lijn liggen de mystieken, vooral in de school van de Perfectio-nisten (Fénelon), die hierop toepasten, dat ook de ziel die werking moest ondergaan. Zoo kwam men tot de volkomen onaan doenlijkheid. 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 verkeeren. 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 voor-bijzien 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 ἐπισημή 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. *1 Jf.* 5 : 29. *Col.* 2 : 23. Uit deze plaatsen blijkt,

## Collegedictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

hoe er in alle schepsel Gods, hetzij vleesch, of wat ook, op zich zelf geen kwaad is, maar dat alleen het kwaad in het verkeerde gebruik is gelegen. Heb ik een 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) menschelijke persoonlijkheid moet onder 't bedwang van onzen geest en wil staan.

Zondigt een kind Gods of niet? *1 Joh. 3:9; 5:18*. Een mensch, die wedergeboren is, kan niet zondigen, wjl 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 menschelijke natuur, gelijk wij boven zagen. Zoolang ons ik, vóór onze bekeering, met onze menschelijke natuur gehuwd was, zoolang moest van elk kind uit dit huwelijk geboren, gezegd door die menschelijke natuur: „dat is mijn kind”. Zijn echter het ik en de menschelijke natuur gescheiden, dan gaat dit niet meer, — en de ἀπαγγελίαις, dat is de principieele scheiding. Of nu die gewezen vrouw nog haar oude (eigen) naam draagt, doet er niets toe. Dit maakt ons tot kind van God: dat wij komen tot finale scheiding van de menschelijke natuur. Daarom zegt Paulus (*Col. 3*) „gij zijt gestorven” d. i. gij zijt als niet meer bestaande voor de menschelijke natuur (afgestorven aan de menschelijke natuur en aan de wetsgerechtigheid). Een kind van God is een eunuch geworden in zijn eigen menschelijke natuur tegenover zijn ouden mensch, en daarentegen tegenover zijn nieuwen mensch is hij zaaddragend geworden (*1 Joh. 3:9*). Zoo zegt ook Jacobus het met hetzelfde beeld.

Al is het, dat ik met die menschelijke natuur niet meer in die relatie kan treden, toch blijft zij in mijn huis wonen, en als ik kinderen heb door het σπέρμα τοῦ Θεοῦ (d. i. goede werken doen), dan bederft die vrouw deze kinderen. Daarom zeiden onze ouden terecht, dat onze beste werken nog blinkende zonden voor God zijn. Alleen — zij worden door Christus ontsmet, door Zijn bloed, en daardoor alleen zijn het goede werken. *Jes. 64:6; Rom. 7:21, 22. Openb. 3:4*.

Daardoor kan er nu in dat huishouden een twist komen over de heerschappij. De oude vrouw kan een tijd lang de baas worden.

Cf. Mozes bij de steenrots; Aäron bij het gouden kalf; David bij Bathseba; Salomo bij zijn duizend vrouwen; Petrus bij zijn verloochening.

Maar *Spr. 24:16* biedt den rijken troost, dat de rechtvaardige zevenmaal zal opstaan; de goddelooze blijft liggen: dat zien wij dan ook bij Petrus; zijn geloof zou niet ophouden cf. *Joh. 8:21*.

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Paulus zegt *Rom. 6 : 12*: Zoolang ik τῆς ἁμαρτίας ben, is de ἁμαρτία mijn κύριος. Het kinds Gods heeft tot zijn κύριος, zijn Heer en Heiland. Gaat dus een goddelooze in den weg der zonde, dan heeft hij geen ontkomen.

Valt een kind Gods in zonde, dan roept hij echter tot zijn κύριος, die ook komt om hem terug te halen.

*Vivificatio*. Zij wordt gewerkt immediate, in zooverre God, deels hier, deels hier namaals den habitus inbrengt in de ziel; mediate voor zoover God gebruikt als medium *a*. Zijn kerk en de levenskring; *b*. de levenservaringen, die Hij geeft, door tegenspoed te doen lijden en *c*. doordien Hij mij Zijn Woord laat prediken en hierdoor ons het beeld duidelijker voor oogen stelt, waarnaar wij moeten vervormd worden. Dat heet in de Heilige Schrift een opwassen, groeien. De volle mensura nl. van den καινός ἄνθρωπος is gegeven in Christus cf. *Ef. 4 : 15*; *1 Petri 2 : 2*; *2 Petri 3 : 18*. *d*. De Heere volvoert haar ook in zoover Hij als werker mij als Zijn instrument voor mijn eigen heiligmaking gebruikt. Cf. voor die opera bona onze belijdenis: „Wij zijn hiertoe gehouden in Gods boek.”

De actie van 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 *Is. 119* gegeven. Bij den usus tertius loopt de mensch naar de wet toe en omhelst haar.

Een goede conscientie voor God te hebben (cf. *1 Tim. 1 : 5*; *Hebr. 10 : 22*; *1 Petri 3 : 16, 21*) behoort bij den φωτισμός [want de conscientie is een actus, en dat van het bewustzijn]. Hieruit volgt, dat een bona conscientia is: vrij in

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

zijn bewustzijn voor zijn God te staan. En dat deels principieel voor wat den persoon betreft, deels voor elke daad. Die bona conscientia is vrucht van den *φωτισμός*. Vervreemden wij ons van den Heiligen Geest, dan wordt zij weer mala.

De sanctificatio raakt nu ook de voluntas Cf. *Col. 4 : 12; Hebr. 13 : 21; 1 Joh. 2 : 17* enz.

In welk rapport staat nu de voluntas tot het intellect? De voluntas zelf is een vermogen. Hiermee is dus maar één ding gegeven nl. dat zij kan draaien om de spil waarom zij draaien moet. In mijn wil zitten geen neigingen, maar de spil, waarom de wil loopen moet, is het dictamen intellectus. Nu is het de Heilige Geest (*φωτισμός*), die den wil weer om haar spil doet loopen. Onze neigingen zitten noch in het bewustzijn, noch in den wil, maar in ons wezen. Zij kleven in ons ik.

Gemeenlijk zegt men, dat de sanctificatio ook werkt op het lichaam, op onze neigingen, onze hartstochten. Dat is ook zoo; maar men mag ze niet eërdinereen 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 afeleverd. Maar waartoe strekt zij dan in dit leven? Antwoord: In geen enkel opzicht voor zijn zaligheid, wijl hij die heeft in Christus; maar wel strekt zij:

1° om in deze wereld, die in het booze ligt, de macht Gods te openbaren, en deugd, gerechtigheid en goede werken midden in het rijk van Satan te laten uitbreken.

2° tot steun van het zwakke geloof. Anders viel men weer tot ongelooft. Die heiligmaking kan ook wel eens terugtreden, opdat men zijn geloof niet zou laten rusten op de heiligmaking.

3° om anderen voor Christus te winnen. Dus als medium voor bekeering.

4° om in het leven hierna maats, buiten de zaligheid, nog eene vreugde en genieting van God te ontvangen. Die leven ontving op aarde en geen hei-

## College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

igmaking 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 Antinomialisme 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 *ὄλοτελής* 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 Sabbatist is, daarin nog geen bewijs geeft van het kindschap Gods; alles moet gehaat, wat strijdt tegen God. Maar er is ongelijkheid in de trappen, en dat wel op drieërlei wijs: *a.* de bedeeeling waarin men leeft, is onderscheiden. Wij leven nu in een hogere trap van bedeeeling door het Pinksterwonder. *Zach. 12, Joël 2 : 28, 29.* *b.* Er is verschil van trappen tusschen den een en den ander in dezelfde bedeeeling, b.v. tusschen een bekeerden Europeaan en Indiaan; zoo ook tusschen een ontwikkeld en onontwikkeld mensch. *c.* Er is verschil bij elk mensch in zich zelf, in zoover hij begint met *νήπιος* te zijn en daarna eerst *τέλειος* wordt.

Wat het Perfectionisme betreft, moet 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 tweecërlei manier: of dat God hem opeens optrekt (bij de kinderen en bij hen, die dadelijk sterven, geschiedt dit). — of dat God hem eerst naar den kant, en dan van den kant, in *ictu mortis*, naar boven trekt. — Het is niet zóó,



**College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).**

dat als men lang genoeg leefde, men eindelijk wel boven zou komen, neen, in dit leven, hoe lang ook, blijft het slechts een beginsel. De fout der Perfectionisten is dus, dit zij dat kleine stukje der heiligmaking aanzien voor de geheele heiligmaking. 't Is dus geen verschil in het aantal trappen, maar in het verkeerde verstaan van het wezen der heiligmaking, en het niet-rekenen met het lichaam der zonde. In onze menschelijke natuur op aarde kon alleen Christus op aarde de heiligmaking in hare volmaaktheid verwerven. — De meer uitwendige Schriftuurlijke argumenten tegen hen, vindt men in het Onze Vader en in *Rom. 7*. Voorts in *1 Cor. 13:9-11*; *Phil. 2:11-13*; *Jac. 3:2*; *1 Joh. 1:8, 9, 10*; Catechismus vraag 114.

---













