II.

HET WEZEN DES CHRISTENDOMS.

De vraag naar het wezen des Christendoms is eerst opgekomen in den nieuweren tijd. Tot ongeveer de achttiende eeuw toe werd er geen behoefte gevoeld, om naar dat wezen van den Christelijken godsdienst een bijzonder onderzoek in te stellen. Men verheugde zich in het bezit van het Christendom en voelde zich volkomen thuis in die eigenaardige opvatting, welke de kerk, waartoe men behoorde, zich daarvan had gevormd. Voor elk was het Christendom identisch met dat dogma, dien cultus en die regeering, welke hij in zijn eigen godsdienstige gemeenschap vond; wat daarvan afweek, was onzuiver en met kleinere of grootere dwalingen vermengd. Maar toen tijdens en na de Reformatie de verschillende belijdenissen, kerken en secten steeds toenamen, begon allengs eene andere opvatting van het Christendom zich baan te breken. De Gereformeerde en Luthersche orthodoxie maakte reeds spoedig onderscheid tusschen fundamenteele en niet-fundamenteele geloofsartikelen; de theologen van Helmstad gingen tot het apostolisch symbool terug; de Bijbelsche godgeleerden gaven de Nieuwtestamentische leer, gelijk die naar hunne meening door eene van de kerkleer onafhankelijke exegese verkregen werd, voor het ware Christendom uit; en de deisten en rationalisten waren van oordeel, dat het wezen des Christendoms alleen gelegen was in die door Jezus verkondigde geloofswaarheden, welke met de rede overeenstemden en ook door de rede gevonden waren of althans gevonden hadden kunnen worden.

Door al deze richtingen werd het wezen van het Christendom voornamelijk of uitsluitend in de leer gezocht. Daarin kwam verandering door Schleiermacher. In overeenstemming met zijne gedachte, dat de godsdienst niet zetelde in het verstand en den wil maar in het gemoed en in een gevoel van volstrekte afhankelijkheid bestond, leerde hij, dat het Christendom niet een weten was of een doen, maar dat het in eene eigenaardige betrekking tot Christus den „Erlöser" zijn

onderscheidend kenmerk had. Christus was n.l. onze verlosser, niet door wat Hij leerde of deed maar door wat Hij was, door Zijn volkomen en ongebroken Godsbewustzijn. In Hem was het gevoel der volstrekte afhankelijkheid van God, de volle gemeenschap met God voortdurend aanwezig en dus het wezen der religie volkomen vervuld. Daaraan ontleent Hij de kracht, om ook in ons dat gevoel van afhankelijkheid, die religieuze aandoeningen te wekken en te versterken: door ons op te nemen in Zijne gemeenschap, brengt Hij ons tot de gemeenschap met God.

In deze constructie van het wezen des Christendoms lag in elk geval dit goede element opgesloten, dat de persoon van Christus er weer door op den voorgrond kwam te staan.

Trouwens, ook Kant had in den persoon van Christus reeds het voorbeeld, het symbool, den representant van de idee der Gode welgevallige menschheid aanschouwd. En wel was hij van meening, dat het geloof aan de historische verschijning dezer idee in Christus voor de zaligheid geen beteekenis had, maar hij sprak deze idee toch uit en legde tusschen haar en den persoon van Christus een bepaald, zij het dan ook alleen, historisch verband. Meer beteekenis kreeg de historische verschijning van Christus in de wijsbegeerte van Schelling en Hegel. Bij eerstgenoemde was Christus diegene, in wien de in de schepping begonnen menschwording Gods tot haar hoogste openbaring en verwerkelijking kwam, en die als zoodanig, als de eenheid van het goddelijke en menschelijke, hoofd eener gemeente werd, wier leden allen op dezelfde wijze die eenheid hebben te realiseeren. Soortgelijk was de opvatting van Hegel. De eenheid van het goddelijke en het menschelijke was volgens hem de inhoud van alle godsdienst, kunst en wijsbegeerte. Maar terwijl Schelling die eenheid zelve meer in het proces der ontwikkeling opnam, liet Hegel haar meer voltrokken worden in de sfeer van het bewustzijn. Christus was de Godmensch, omdat Hij van deze eenheid zich het helderst bewust was en haar het klaarst uitsprak.

Onder invloed van al deze mannen werd in de eerste helft der negentiende eeuw het wezen van het Christendom voornamelijk in den persoon van Christus gezocht, hetzij deze de eenheid van God en mensch voor het eerst klaar beseft en verkondigd, of ook bepaald voor het eerst in zichzelven gerealiseerd had. Het verschil tusschen deze twee richtingen trad vooral aan het licht, toen Strauss, de consequentie trekkende uit Hegels philosophie, in 1835 uitsprak, dat de idee er niet van houdt, om hare gansche volheid uit te storten in één enkel individu.

Zoo werd door Strauss bewust en opzettelijk het probleem aan de orde gesteld, welke de verhouding was tusschen de idee der Godmenschheid en den historischen persoon van Christus. Maar nog grooter was de beteekenis van Strauss in een ander opzicht. Tot dusver had alleen de philosophie zich met dit vraagstuk bemoeid; thans kwam echter door Strauss de historische critiek aan het woord. Wie Jezus geweest was, werd eene zuiver historische vraag en moest door studie der bronnen, bepaaldelijk van de Evangeliën, worden beantwoord. Strauss zelf was van gedachte, dat tusschen den historischen persoon van Jezus en den Christus der gemeente een scherp onderscheid moest gemaakt worden.

Jezus is alleen de aanleiding geweest, waardoor de idee der Godmenschheid in de gemeente tot bewustzijn kwam. Door deze idee bezield, heeft de religieuze phantasie der gemeente, met behulp van onbewuste symbolische verdichtingen en Messiaansche voorspellingen, den historischen persoon van Jezus aangekleed tot den Christus des geloofs. De Christusfiguur is een schepping der gemeente.

De argumenten, waarmede Strauss deze verklaring van het oorspronkelijk Christendom verdedigde, bleken spoedig onhoudbaar te zijn, maar de gedachte, dat de Christusfiguur een product der gemeente is, bleef in vele theologische kringen heerschen tot den huidigen dag. Indien Jezus echter niet zelf persoonlijk en in der waarheid de Christus is geweest, moet natuurlijk de Christusfiguur, welke de gemeente van haar eerste ontstaan af voor haar oogen heeft gehad, op eene andere wijze en uit andere invloeden worden verklaard. Aan het onderzoek naar den oorsprong en de samenstelling, de verwantschap en het onderscheid der Evangeliën werd daarom buitengewone arbeid ten koste gelegd. Allerlei factoren zijn te hulp geroepen, om het ontstaan der Christusfiguur in de gemeente begrijpelijk te maken. Beurtelings heeft men Oudtestamentische, judaistische, esseensche, talmudische, hellenistische, perzische, indische invloeden te hulp geroepen. In den laatsten tijd doet de babylonisch-assyrische verklaring van het Christendom opgeld. Niet alleen tafereelen in het boek der Openbaring en bestanddeelen in de theologie van Paulus' en Johannes, maar ook alle gebeurtenissen in het leven van Jezus, zijn præëxistentie, geboorte, doop, verzoeking, verheerlijking, wonderen, opstanding, hemelvaart worden uit mythologische voorstellingen afgeleid. Een enkele trek van overeenkomst, eene korte uitdrukking, een onschuldig woord is menigmaal voor de voorstanders der „religions-geschichtliche" methode voldoende, om aan historische afhankelijkheid te denken.

Sommigen gaan daarbij zoover, dat zij de kenbaarheid van den historischen

Jezus uit de bronnen loochenen of ook zelfs zijn bestaan in twijfel trekken. En wie zoover niet gaan, loopen toch in de teekening van zijn beeld zeer verre uiteen. Voor den een is Jezus een zedelijk hervormer, een prediker der humaniteit, die tegen al het uitwendige in den godsdienst in verzet kwam en eene zuiver inwendige en geestelijke religie stichtte. Een ander ziet in Hem een voorlooper van het socialisme, die tegen het geweld der rijken en der machtigen de armen in bescherming nam. Voor een derde is Hij de prediker van eene buddhistische zelfverlossing, die alle cultuur uit den booze achtte en de menschen tot de waarheid en den eenvoud der natuur terug wilde leiden. Zooveel hoofden, zooveel zinnen zijn er in de opvatting van Jezus' persoon. En er ligt waarheid in den spot van Kalthoff over den Professoren-christus, die er op de eene universiteit weer heel anders uitziet dan op de andere en toch nog onder dit alles aan het volk als het ideale voorbeeld, als de weg, de waarheid en het leven voorgehouden wordt.

Van degenen, die in den laatsten tijd over het wezen des Christendoms zich hebben uitgesproken, heeft niemand grooter opgang gemaakt dan de bekende Berlijnsche hoogleeraar Adolf Harnack. Zijne voorlezingen over dit onderwerp werden in den winter van 1899/1900 niet alleen door een groot aantal studenten uit alle faculteiten aangehoord, maar wekten ook, toen ze gepubliceerd werden, in alle kringen eene groote belangstelling en riepen eene rijke litteratuur in het leven. Aan de eene zijde vonden zij, bij Harnacks geestverwanten, bij vele Joodsche geleerden en bij enkele Reform-Katholieken, zooals A. Loisy, groote instemming; het boek over het wezen des Christendoms werd door eerstgenoemden geprezen als eene daad van moed, als eene persoonlijke belijdenis, als eene rijpe vrucht van theologische wetenschap, als eene voorziening in de behoeften van den tegenwoordigen tijd, als eene allergelukkigste verzoening van moderne wetenschap en Christelijk geloof. Maar gematigd- en streng-orthodoxen beweerden, dat Harnack zich in dit werk eenvoudig kennen deed als voorstander der liberale theologie en bestrijder der kerkelijke Christologie; het Christendom, door hem aanbevolen, was van zijn pit en kern beroofd, het was een Christendom zonder triniteit, zonder Christus, zonder verzoening, zonder kerk en sacrament; de tijdgeest, de religie als „Privatsache", de natuurlijke godsdienst der achttiende eeuw vierden er hun triumf in.

Wie de voorlezingen van Harnack kent, verbaast zich over deze verschillende oordeelvellingen niet. Want het wezen des Christendoms bestaat naar zijne meening daarin, dat menschen door de verschijning, de leer en het leven van Jezus de ervaring, het „Erlebnis" kunnen opdoen, dat God hun Vader is en zij Zijne kinderen zijn. Voor den

zedelijken mensch bestaat er n.l. eene diepe tweespalt tusschen het zichtbare en het onzichtbare, het uit- en inwendige, het vleesch en den geest, het „Diesseits" en het „Jenseits", tusschen God en de wereld. Maar boven deze pijnlijke tegenstelling verheft hem de Christelijke religie: zij plaatst hem aan de zijde Gods, verschaft hem eeuwig leven midden in den tijd en brengt God en de ziel met elkander in verbinding en gemeenschap. En dat doet zij, doordat zij altijd weer verkondigt het Vaderschap Gods en den adel der menschelijke ziel en in deze beide groote waarheden zich geheel uitspreekt. In het oorspronkelijk Evangelie, gelijk Jezus zelf dat verkondigde, behoort dan ook niet de Zoon, maar alleen de Vader thuis. Jezus predikte zichzelven niet, Hij eischte geen geloof aan zijn persoon, Hij hield er geen Christologie op na: de arme tollenaar, de vrouw bij de schatkist, de verloren zoon stellen dit genoegzaam in het licht. Maar dat neemt niet weg, dat Jezus toch wel, door zijne geheel eenige kennis van God, door zijn persoon, zijn woord en zijne daad, voor anderen in waarheid is de leidsman tot God en de weg tot den Vader. Duizenden zijn door Hem tot God gekomen. Hij is de persoonlijke verwerkelijking en de kracht van het Evangelie geweest, en Hij blijft dat ook heden ten dage. Het persoonlijk leven in ons ontleent zijn bestaan alleen aan zijne persoonlijke krachten. Hoe Jezus deze geheel eenige kennis van God deelachtig werd, waardoor Hij zulk eene eminente plaats verkregen heeft, verklaart Harnack niet; hij beroept zich daarvoor alleen op het mysterie der persoonlijkheid. Maar wij komen tot de gemeenschap met God, tot den vrede der ziel, tot overwinning van de wereld alleen in den weg van geloof aan het Evangelie van Jezus. Dit geloof bestaat echter niet in het aannemen eener leer, want het Evangelie is geene leer doch eene blijde boodschap, maar het bestaat in eene zedelijke ervaring, in een doen van den wil des Vaders, in een leven naar het Evangelie van Jezus, in een persoonlijk „Erlebnis" der ziel, hetwelk Jezus door zijne verschijning, zijn woord en zijn leven in ons bewerkt.

Wie een onderzoek instelt naar het wezen van het Christendom, dient vooraf zich behoorlijk rekenschap te geven van de taak, die hij onderneemt. Nu is boven reeds opgemerkt, dat de vraag naar het wezen des Christendoms eerst dagteekent uit den nieuweren tijd. Inderdaad is zij eerst aan de orde gekomen, toen er een breuk geslagen was tusschen het kerkelijk dogma en het persoonlijk geloof, toen het subject zich niet meer vinden kon in die opvatting van het Christendom, welke in de belijdenis en den eeredienst van zijne kerk gehuldigd werd. Dit feit verspreidt een verrassend licht over de bedoeling, waarmede een onderzoek

naar het wezen des Christendoms oorspronkelijk ondernomen werd. Zij, die op zulk een onderzoek aandrongen, waren degenen, die met de kerkelijke opvatting van het Christendom zich niet konden vereenigen. Zij waren van meening, dat de kerken in haar confessie en cultus veel hadden opgenomen, wat hoegenaamd niet tot het wezen van het Christendom behoorde. Onder den invloed van Grieksche wijsbegeerte, Heidensch bijgeloof, politieke heerschzucht en allerlei andere factoren hadden de kerken vele leerstellingen en plechtigheden ingevoerd, die met het eigenlijke Christendom niets te maken hadden. En daarom was het noodig, om het Christendom van al die vreemde bijmengselen te ontdoen en weer in zijne oorspronkelijke zuiverheid op te vatten. Het onderzoek naar het wezen van het Christendom ging dus oorspronkelijk uit van een protest tegen de verschillende, valsch geachte interpretaties, welke er door de officieele kerken in hare belijdenissen van gegeven waren. En met dat onderzoek had men geen andere bedoeling, dan om naast en tegenover de onjuiste opvatting van het Christendom in de kerken eene andere, zuiverder opvatting te plaatsen, welke aan het Christendom beter recht liet wedervaren. De vraag naar het wezen des Christendoms wordt daardoor vereenvoudigd en verduidelijkt, want ze komt feitelijk neer op deze andere: wat is het ware, echte, onvervalschte, of met andere woorden: wat is het oorspronkelijke Christendom?

Indien de bedoeling van het onderzoek naar het wezen van het Christendom hiermede juist is vertolkt, valt er ook op de resultaten van dat onderzoek reeds van te voren een eigenaardig licht. Al de kerken en belijdenissen zijn bepaalde opvattingen van het Christendom; „was die Konfessionen kennzeichnet, ist die eigentümliche Erfassung des Christentums in einer jeden", zegt Nösgen terecht. Als er nu personen opstaan, die in die kerkelijke opvatting van het Christendom zich niet vinden kunnen, en eene eigen, nieuwe interpretatie willen geven, dan hebben zij daartoe niet alleen het volle recht, maar dan is het in het afgetrokkene ook mogelijk, dat zij gelijk hebben en dat alle kerken alle eeuwen door zich hebben vergist. Maar wat niet goed te keuren valt, is, dat zulke onderzoekers, die een eigen individueele opvatting van het Christendom geven, zich hoog boven de kerken plaatsen en hun opvatting als de eenig ware tegenover de confessioneele vervalschingen stellen. Toch wordt nu en dan door hen, o.a. in het werkje van Bruch over het wezen van het Christendom, zulk een hooge toon aangeslagen. Evenals het afkeuring verdient, dat het ongeloof zich telkens met de wetenschap vereenzelvigt, zoo ook is het aanmatigend te achten, als zij, die het Evangelie van Christus anders interpreteeren dan in de kerken geschiedt, nu terstond hun opvatting als het echte Evangelie tegenover

de dogmatische, eenzijdige en valsche verklaring van de officieele belijdenissen stellen. Of, om het nog duidelijker te zeggen, dogmatische verklaring van het Evangelie in de confessies en historische interpretatie, gelijk bijv. Harnack die geeft, staan niet tegenover elkander; nog veel minder staat de laatste hoog boven de andere; maar zij staan eenvoudig als verschillende opvattingen van het Evangelie naast elkaar. Ook de kerken hebben oprecht en ernstig in hare confessie en liturgie, in haar eeredienst en regeering eene zoo zuiver mogelijke opvatting van het Evangelie willen geven; en mannen als Harnack, die deze opvatting verwerpen en een eigen verklaring aan de hand doen, brengen het nooit verder, dan dat ook zij eene opvatting van het oorspronkelijk Evangelie geven, welke dan in hun oog de voorkeur boven alle andere verdient. Zij stellen dus niet het Evangelie in de plaats van het kerkelijk dogma, maar zij plaatsen eene andere opvatting van het Evangelie naast die, welke in de kerken gehuldigd wordt. Zij vermeerderen in het gunstigst geval slechts het aantal verklaringen, dat in den loop der eeuwen van het oorspronkelijk Evangelie gegeven is.

In het gunstigst geval. Want zoo oorspronkelijk en vindingrijk is de menschelijke geest niet, dat hij geheel en al van het verleden zich losmaken en een weg kan inslaan, die nog nooit door iemand werd betreden. Zelfs de meest zelfstandige denker heeft zijne voorloopers en wegbereiders gehad. Wanneer wij de individueele opvattingen nagaan, die door het Anabaptisme en het Socinianisme, door het Rationalisme en het Piëtisme, door Kant en Schleiermacher, door Hegel en Schelling, door Strauss en Feuerbach, door Ullmann, Bruch en Harnack van het wezen des Christendoms gegeven worden, dan blijkt, dat al deze opvattingen niet spiksplinternieuw zijn, maar reeds in de eerste eeuwen zijn voorgedragen en door de kerken bewust, op goede gronden, na degelijk onderzoek verworpen en bestreden zijn. Het is dan ook niet waar, dat de kerken zich met de vraag naar het wezen des Christendoms nooit hebben bemoeid en haar aandacht alleen of voornamelijk hebben gewijd aan dingen, die met het Christendom eigenlijk niets te maken hebben. Wel is waar zijn de kerken steeds op haar hoede geweest tegen de tegenstelling, die er in later tijd menigmaal gemaakt is tusschen het wezenlijke en het toevallige in het Christendom; maar zij hebben alle in haar belijdenis en eeredienst het echte, oorspronkelijke en tegelijk het gansche, volle Christendom tot zijn recht willen doen komen. Of haar dit gelukt is, is eene andere vraag. De Reformatie beweert van de Roomsche kerk, dat deze het oorspronkelijk Christendom in vele opzichten met vreemde bestanddeelen vermengd heeft, maar zij heeft zelve niet een abstract „wezen" van

het Christendom, maar het gansche, volle Christendom weer in zijn eere pogen te herstellen. Als tusschen het Evangelie zelf en het dogma als onze interpretatie daarvan naar behooren onderscheid wordt gemaakt, staat de zaak eenvoudig zoo, dat Harnack en de zijnen niet het Evangelie plaatsen tegenover het kerkelijk dogma, maar naast het dogma van de kerk een eigen dogma aangaande het Evangelie voordragen. En de vraag is dan, wie gelijk heeft, wie het oorspronkelijke, echte en volle Evangelie het best tot zijn recht doet komen, het dogma der kerk of het dogma, dat is de individueele opvatting van Schleiermacher of Kant, van Ritschl of Harnack?

Dat het onderzoek naar het wezen des Christendoms eigenlijk neerkomt op de vraag: wat is het echte, oorspronkelijke Christendom, wordt nog bevestigd door de methode, die bij dat onderzoek gevolgd wordt. Als men hoort spreken van het wezen des Christendoms, zou men kunnen denken, dat het Christendom hierbij genomen werd in den ruimsten zin, als die bijzondere godsdienst, welke door de Christenvolken in geloof en zeden, in eeredienst en kerkregeering beleden wordt. Onderzoek naar het wezen des Christendoms zou in dat geval moeten bestaan in eene nauwkeurige studie van alle Christelijke kerken, belijdenissen, liturgieën enz., om dan langs inductieven weg tot het oorspronkelijke, aan allen gemeenschappelijke en aan allen ten grondslag liggende wezen door te dringen. Maar deze weg wordt bij het onderzoek naar het wezen des Christendoms juist niet ingeslagen. Wel is waar handelt Harnack ook over het Katholicisme en het Protestantisme, maar hij komt tot die bespreking eerst, als hij reeds lang op eene andere wijze het wezen van het Christendom gevonden heeft en daaraan nu de verschillende opvattingen van het Evangelie in de kerken toetsen kan. Trouwens, de boven voorgestelde inductieve methode zou allicht tot een pover resultaat leiden. Evenals het opsporen van het wezen der religie uit de vergelijkende godsdienst-geschiedenis ten slotte niets dan eene vage algemeenheid aan de hand doet, waarmede men weinig beginnen kan, zoo zou ook de poging, om uit het comparatieve onderzoek van de verschillende Christelijke kerken en belijdenissen tot het wezen des Christendoms te besluiten, slechts eene abstracte formule tot uitkomst hebben, die aan de volheid en den rijkdom van het leven ten eenenmale ware gespeend. En als men dan daarna, gelijk toch de eisch zou zijn, aan die abstracte formule de concrete belijdenissen der kerken ging toetsen, bleef er van deze alle zoo goed als niets over en had heel het onderzoek tot niets anders dan tot eene effaceering van het historisch Christendom geleid.

Dit gevaar is niet denkbeeldig. Hegels stelsel is op deze klip ge-

strand. Uit het historisch Christendom lichtte hij de idee van de eenheid van het goddelijke en menschelijke uit, en met deze idee heeft hij heel den Christelijken godsdienst in symbolische voorstellingen opgelost. Scholten te Leiden paste deze zelfde methode op de belijdenis van de gereformeerde kerken toe, en bevond, dat Gods volstrekte opperheerschappij er het beginsel van was, en heeft toen met den maatstaf van dit beginsel heel de gereformeerde belijdenis weggecritiseerd. Beiden vergaten, dat het Christendom geen philosophisch stelsel maar godsdienst was. Het Christendom is niet uit een abstract, formeel beginsel door logische deductie af te leiden of te construeeren; het is een historisch gegeven, een positieve godsdienst. De genade en de barmhartigheid Gods, de menschwording van Christus, de verzoening, het geloof en de rechtvaardigmaking, en welke dogmata daar meer zijn, ze zijn niet door ons logisch denken uit een abstract beginsel van de eenheid van het goddelijke en menschelijke, van Gods volstrekte heerschappij of iets dergelijks af te leiden, maar zij zijn ons in de historie, of naar de belijdenis der kerken in de openbaring Gods gegeven. Deze en niet een wijsgeerig beginsel is het principium cognoscendi van religie en theologie. En wie ze daaruit niet geloovig aanneemt, vindt ze nooit, al beschikt hij ook over de denkkracht van een Kant of een Hegel.

Feitelijk wordt dan ook na Strauss door zoo goed als allen de historische weg ingeslagen, om tot kennis van het wezen des Christendoms te komen, en dus door allen erkend, dat de vraag naar het wezen des Christendoms neerkomt op deze andere: wat is het oorspronkelijke, echte Christendom, zooals het door Jezus en de Apostelen in het Nieuwe Testament verkondigd werd? Zonder twijfel is bij dit onderzoek de historische methode op haar plaats. Het Christendom is toch een historische godsdienst; het is in de geschiedenis voorbereid, ontstaan en ontwikkeld en maakt als zoodanig een voorwerp van geschiedkundig onderzoek uit. Over het recht van de historische methode bij dit onderzoek bestaat dan op zichzelf ook geen verschil van meening. Ook het dogma der kerk is niet eene vernuftig uitgedachte, wijsgeerige constructie, maar eene in de historie geworden, op historische kennis van het Evangelie berustende interpretatie van het oorspronkelijk Christendom. Men kan beweren, dat de kerken in vroeger tijd eene zeer gebrekkige kennis van het oorspronkelijk Christendom bezaten en dat hare opvatting daarom veelszins verkeerd en onjuist is. Maar de kerken hebben in het dogma niet anders willen neerleggen, dan wat naar hare overtuiging de feiten van het oorspronkelijk Christendom inhielden. Als zij beleden, dat Christus de Godmensch was, hebben zij dat alleen gedaan, omdat zij met de Apostelen van harte geloofden,

dat in Christus het Woord vleesch was geworden. Ook hier bestaat er dus geen grond, om met Harnack de historische interpretatie van het Christendom tegenover de dogmatische te stellen. Beiden willen geven „das geschichtlich authentische, das seinem ursprünglichen Sinne entsprechende Verständnis des Evangeliums". Maar het verschil loopt over de feiten: voor Harnack is Jezus een gewoon, zij het ook zeer verheven, mensch geweest; voor de Christelijke kerken is Hij God, geopenbaard in het vleesch. En de kerken houden staande alle eeuwen door, dat hare belijdenis van den Christus veel meer met de feiten overeenstemt dan de zoogenaamd historische opvatting van Harnack.

Maar vanwaar dan het inderdaad bedroevend verschijnsel, dat over de feiten van het oorspronkelijk Christendom zoo groot verschil van gevoelen bestaat? Dit vindt, behalve in andere oorzaken, die hier onbesproken kunnen blijven, zijne verklaring in de zeer uiteenloopende meeningen over aard en strekking van de historische methode zelve. Onder invloed namelijk van de moderne wereldbeschouwing wordt de historische methode door velen zoo verstaan, dat zij in het subject volstrekte zoogenaamde „Voraussetzungslosigkeit" eischt, en in het object volstrekte onderworpenheid aan de natuurwetten onderstelt. Indien deze opvatting van de historische methode de juiste is, is het Christendom a priori geoordeeld. Want het treedt niet alleen zelf in de historie als één groot wonder van Gods genade en ontferming op, maar het eischt ook in dengene, die het kennen en aannemen wil, een kinderlijk gemoed en een ontvankelijk hart. Indien gij niet wordt als de kinderkens, gij zult het koninkrijk der hemelen geenszins ingaan.

Het valt echter te bewijzen, dat de historische methode, in bovengenoemden positivistischen zin verstaan en toegepast, op heel het veld der geschiedkundige wetenschap aan de verschijnselen geweld aandoet en dus nergens voor consequente toepassing vatbaar is. Immers zijn er in de geschiedenis geheel andere factoren werkzaam dan in de natuur; wij komen daar niet met mechanische en chemische krachten, maar met de geestelijke energie der persoonlijkheid in aanraking, en zijn gedwongen, om deze met het historisch materialisme tot eene blind werkende natuurkracht te herleiden of haar in haar wondervol karakter te laten staan en te eerbiedigen. Voorts treden in de historie ons allerlei verschijnselen tegemoet, van religieuzen, ethischen, æsthetischen aard, die zich zonder geestelijke verwantschap onzerzijds zelfs niet laten waarnemen en constateeren, maar die bovendien met loutere constateering niet tevreden zijn, doch bij ons aandringen op waardeering en dus in onze ziel een bepaalden maatstaf voor die waardeering onderstellen. Voor het Christendom komt daar nog bij, dat het, indien en omdat het

een verlossingsgodsdienst is en den mensch van de zonde, dat is ook van de dwaling en de leugen, bevrijden wil, uit den aard der zaak tegen den mensch met zijne zondige overleggingen en begeerlijkheden moet ingaan. Indien het Evangelie werkelijk is voor den mensch, ten zijnen behoeve, ten behoeve van den ganschen mensch, dan kan het niet zijn naar den mensch, dan mag het niet in overeenstemming zijn met de bedorvenheid van zijn hart.

De proef op de som wordt door Harnack zelven geleverd. Hij begint met te zeggen, dat de vraag, wat het Christendom is, voor hem van historischen aard is, en in den weg van een historisch onderzoek beantwoord zal worden. Maar van de historische methode, die hij toepassen wil, brengt hij a priori eene bepaalde opvatting mede. Aan de eene zijde namelijk verstaat hij deze in dien zin, dat ze van te voren alle eigenlijke wonderen uitsluit, want wonderen zouden verbreking van de natuurwetten zijn; en aan den anderen kant erkent hij toch, dat, wijl de historie op zich zelve geen absolute oordeelen aan de hand doet, de vraag naar het wezen des Christendoms ook beantwoord moet worden uit de „Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist". Als Harnack het Christendom waardeert en verdedigt als de absolute religie, dan heeft hij dit oordeel niet aan historisch onderzoek in positivistischen zin, maar aan zijne bij het historisch onderzoek bijkomende eigene zedelijke ervaring te danken. Ook de historische methode is door Harnack op zijn eigene wijze toegepast; ze staat bij hem in dienst van zijne persoonlijkheid. Dit kan ook niet anders en heeft altijd en bij allen plaats. Maar daarom is er geen grond voor de tegenstelling tusschen de dogmatisch-kerkelijke en de historisch-wetenschappelijke opvatting van het Christendom. Beiden beweren te zijn het „historisch-authentische Verständnis" van het Evangelie. En principieel is er niets in te brengen tegen den eisch van het Evangelie, dat wie de leer van Jezus als goddelijk erkennen wil, gezind moet zijn, om den wil des Vaders te doen. De reinen van hart zullen God zien, dat is niet alleen eene heerlijke, godsdienstige maar ook eene streng wetenschappelijke uitspraak.

De verdeeldheid in de opvatting van het Christendom is buitengewoon groot, maar is toch niet zoo groot, dat zij elke verdere redeneering afbreken en onnut maken zou. Daar bestaan inderdaad talloos vele opvattingen van het wezen des Christendoms, de Grieksche, de Roomsche, de Luthersche, de Gereformeerde, de Anabaptistische, de Sociniaansche, de Rationalistische, de Piëtistische enz., en daarbij kan men nog voegen de opvatting, welke Kant, Schleiermacher,

Hegel, Schelling, Harnack en zoovele anderen voorgedragen hebben. Men kan deze laatste zonder veel moeite tot eene van de eerstgenoemde, historische opvattingen terugleiden; het nieuwe blijkt dikwerf al zeer oud te zijn. Maar laat hare oorspronkelijkheid en zelfstandigheid erkend zijn; op ééne opvatting meer of minder komt het niet aan. Dan is er toch in al de verdeeldheid op sommige punten eene belangrijke overeenstemming, die bij het onderzoek naar het wezen des Christendoms verdere discussie mogelijk maakt.

Ten eerste is er geen kerk en geen gemeenschap, geen partij en geen richting, die hare opvatting van het Christendom geheel en al met het oorspronkelijk Christendom vereenzelvigt. Wel is waar houdt ieder zijne interpretatie voor de ware en verdedigt ze als zoodanig tegen elke, die daarvan afwijkt. Maar desniettemin maakt ieder, ook elke kerk, onderscheid tusschen de waarheid, die in Christus verschenen is en het verstand, dat wij van die waarheid ontvangen hebben. Rome maakt hier eenige uitzondering, want het schrijft aan de kerk onfeilbaarheid toe en geeft hare leer voor de eenig-ware en absoluut-juiste vertolking van het Evangelie uit. Toch maakt ook Rome nog onderscheid tusschen Christus en den paus als zijn plaatsvervanger, tusschen de inspiratie van apostelen en profeten, en de assistentie des H. Geestes, welke het opperhoofd der kerk geniet. Hoe lang dit onderscheid door Rome nog onverzwakt zal gehandhaafd worden, valt niet te zeggen. Ook wie het Reformkatholicisme in beteekenis en invloed niet overschat, kan toch met het oog op de concessies, van die zijde in de historische critiek, in de evolutieleer, zelfs door iemand als Loisy, in het beeld van den historischen Jezus aan de moderne wetenschap gedaan, de vrees niet onderdrukken, dat het woord Gods in de Schrift hoe langer zoo meer aan het woord der kerk onderworpen en opgeofferd zal worden. Maar overigens is er niemand, die principieel het onderscheid tusschen de waarheid der Schrift en het dogma der kerk bestrijdt.

Ten tweede bestaat er ook hierin overeenstemming, dat de vraag naar het wezen des Christendoms met die naar het oorspronkelijke, echte en ware Christendom samenvalt, en dat wij, om dit te kennen, tot de Schrift, bepaaldelijk tot het Nieuwe Testament terug moeten gaan. Daarbij is er zeker weer allerlei verschil van gevoelen. Sommigen rekenen alleen met het Nieuwe, anderen ook met het Oude Testament; sommigen erkennen alleen de synoptische Evangeliën, anderen al de boeken des Nieuwen Testaments als bronnen voor de kennis van het oorspronkelijk Christendom; sommigen kennen aan deze bronnen alleen historisch, anderen ook dogmatisch gezag toe. Maar dat alles neemt niet weg, dat er ten aanzien van dit punt overeenstemming heerscht, dat er voor de kennis van het

oorspronkelijk Christendom eene bron en norma bestaat, dat dus niemand op eigen gelegenheid mag uitmaken, wat het oorspronkelijk Christendom is, maar dat dit voor ons allen door de historie van dat oorspronkelijk Christendom beslist wordt. Wat het Christendom is, wordt — in één woord gezegd — niet door de Christenen, maar door den Christus bepaald.

En ten derde is er nog overeenstemming hierin, dat aan den Christus meestal niet een louter historisch, maar ook nog een zeker dogmatisch gezag wordt toegekend. Daar zijn er, die met het Christendom volkomen gebroken hebben, die in den naam van Christen volstrekt geen eere meer zien en die om het woord van Christus zich hoegenaamd niet meer bekommeren. Maar afgezien van deze radikalen, toonen de theologische richtingen en partijen over het algemeen nog, dat zij den Christennaam op prijs stellen, dat het gezag van Christus voor hen nog gewicht in de schaal legt. Het streven, om den historischen Jezus zooveel mogelijk naar hun voorstelling te fatsoeneeren, bewijst, dat zij bij het onderzoek naar het wezen des Christendoms persoonlijk geïnteresseerd zijn. Ieder stelt er prijs op, dat hij het oorspronkelijk Christendom op zijne hand hebbe en het beter dan alle anderen begrijpe. Zoolang anderen nu, die van ons verschillen, aan den Christennaam waarde hechten, is er geen reden, om hun dien te betwisten en hen met de zweep der consequentie op het pad der negatie voort te drijven. Veeleer betaamt het dan, om hen aan den Christennaam vast te houden en hen terug te leiden tot de volheid van waarheid en leven, welke in dien naam besloten ligt.

De vraag naar het wezen des Christendoms leidt dus vanzelf en omnium consensu naar deze andere terug, wie Christus geweest is, wat Hij geleerd en gedaan heeft. Wat dunkt u van den Christus, dat is en blijft de hoofdvraag in religie en theologie. Nu belijdt de kerk van alle eeuwen dezen Christus als het vleesch-geworden Woord, als den Middelaar Gods en der menschen. Daartegenover heeft men vroeger en later op allerlei manieren pogen aan te toonen, dat deze belijdenis niet aan de eerste gemeente eigen is geweest, maar eerst in de tweede eeuw onder invloed van wijsgeerige denkbeelden is ontstaan. In verband daarmede moesten de Nieuw-Testamentische geschriften grootendeels uit de eerste naar de tweede eeuw verhuizen. Maar sommige geschriften, zooals de vier hoofdbrieven van Paulus, bleven tegen die verplaatsing zich hardnekkig verzetten. Dientengevolge drong het besef door, dat de kerkelijke Christologie in hoofdzaak reeds in de eerste eeuw haar oorsprong had. Daarmede was de reden vervallen, om de verschillende Nieuw-Testamentische geschriften naar een veel lateren tijd te verplaatsen. Successief verhuisden zij nagenoeg allen weer naar de eerste eeuw. Harnack zeide in 1897: er is een tijd geweest, dat men in de oudste

Christelijke litteratuur een weefsel van bedrog en vervalschingen zag. Die tijd is voorbij. Wij gaan weer naar de traditie terug. De chronologische lijst, binnen welke de overlevering de oorkonden heeft gerangschikt, is in alle hoofdpunten, van de brieven van Paulus af tot Irenaeus toe, juist. Als het Christendom uit vreemde invloeden te verklaren is, dan moeten die invloeden reeds veel vroeger in de gemeente gewerkt hebben, dan men vroeger geneigd was aan te nemen.

Zoo kwam de meening op, dat Paulus de eigenlijke stichter van het kerkelijk Christendom is geweest. De alleroudste gemeenten in Palestina hadden de belijdenis van den Christus als het vleeschgeworden Woord nog niet. Bij Jezus was de religie nog „reine Innerlichkeit", maar Paulus heeft Christus tot inhoud en object van de religie gemaakt. Bepaaldelijk bestaat zijne vervalsching van de religie van Jezus in deze vier punten. Ten eerste heeft hij er in gebracht „die Vergottung des Menschen Jesu", en van den historischen Jezus een hemelsch wezen gemaakt, dat præëxistent was en na zijne aardsche verschijning weer uit den dood opgestaan en ten hemel gevaren is. Ten tweede heeft hij er in opgenomen „die übernatürliche Erlösung", dat wil zeggen, zulk eene verlossing, welke objectief, buiten de menschen om, geschied en voor hen aangebracht is. Ten derde voerde hij in het oorspronkelijk Christendom in „die sühnende Bedeutung des Opfertodes Christi", en bereidde daarmede het Roomsche misoffer voor. En ten vierde voegde hij aan dit alles nog de leer der sacramenten als objectief werkende mysteriën toe. Zoo sprak Lagarde reeds eenige jaren geleden. Harnack gaat zoover niet en tracht Paulus nog te waardeeren als iemand, die Jezus goed verstaan heeft. Maar als het er op aankomt, ziet hij zich toch gedwongen tot de erkentenis, dat Paulus het oorspronkelijk Evangelie van Jezus „verschoben" heeft. Want bij Jezus was het Evangelie eene zaak tusschen God en de ziel, en de verlossing een subjectief „Erlebnis", maar bij Paulus komt Christus tusschen God en mensch in te staan en brengt buiten ons om onze verlossing tot stand. En anderen drukken zich veel krasser uit, noemen Paulus den grooten bederver van het Evangelie en stemmen luide of stilzwijgend in met de leus: weg met Paulus, terug naar Jezus!

Maar door op deze wijze den Heidenapostel tot den eigenlijken stichter van het Christendom te verheffen, is het probleem niet eenvoudiger geworden. Want men staat dan voor de vraag, hoe Paulus, de leerling van Gamaliel, de trotsche farizeër, de hartstochtelijke ijveraar voor de voorvaderlijke wet, er toe gekomen is, om deze ideeën over præëxistentie van den Messias, over zijne voldoening, opstanding, hemelvaart, enz. in zijne leer op te nemen, en ze vervolgens toe te passen op den gekruisten Nazarener, wiens gemeente hij vervolgd had

ten bloede toe. Maar ook al ware dit te verklaren, wat echter geenszins het geval is, dan stond men nog altoos voor dit raadsel, dat Paulus, met deze zijne „vervalsching" van het oorspronkelijk Christendom optredende, hoegenaamd geen bestrijding van de zijde der reeds bestaande Christelijke gemeente en evenmin van den kant der apostelen in Jeruzalem ondervonden heeft. Er was wel verschil tusschen Paulus en eenige broederen uit de Joden, maar dit verschil bepaalde zich tot de consequenties, die er uit het Evangelie ten opzichte van de Oudtestamentische wet voortvloeiden. Maar over den persoon van Christus, over zijn dood en opstanding was er geen verschil. Alle apostelen waren het daarin met elkander eens; van een strijd over de Christologie was er in de oudste gemeenten geen sprake. En zoo is er geen andere conclusie mogelijk, dan dat de eerste gemeente reeds eene Christologie bezat en deze volstrekt niet eerst aan Paulus dankt.

Indien echter de oudste kerk van het eerste oogenblik van haar bestaan af Christus reeds beleden heeft als den beloofden Messias, als den Zoon Gods, als den Heer der gemeente, als den Rechter van levenden en dooden, dan blijft nog slechts de mogelijkheid van tweeërlei verklaring over: Christus product der gemeente of de gemeente product van Christus. In het eerste geval moet men het zich zoo voorstellen, dat er naar aanleiding van eene of andere gebeurtenis of ten gevolge van sociale omstandigheden zich eene groep van personen gevormd heeft, die allerlei trekken van de Christusfiguur uit een aantal joodsche, indische, babylonische, egyptische bronnen enz. heeft saamgevoegd en op een al of niet bestaan hebbenden Jezus toegepast. Maar deze poging tot oplossing is zoo gekunsteld, dat het niet gewaagd is te voorspellen, dat zij niet lang stand zal houden. Want de vraag blijft er bij onbeantwoord, wat die groep personen saamgebracht en vereenigd heeft, waar zij, eenvoudige menschen die zij waren, de trekken der Christusfiguur aan ontleend hebben, hoe zij die tot een harmonisch beeld hebben kunnen verbinden, hoe zij ertoe kwamen, om deze alle in een zekeren mensch Jezus gerealiseerd te denken, wat de reden was, waarom zij aan het bestaan van dien Jezus geloofden enz. De raadselen zijn hier zoovele, dat de uitweg, die zich een oogenblik scheen te openen, spoedig blijkt een impasse te zijn. En er blijft geen andere conclusie over dan deze: zonder Christus is het Christendom niet te verklaren.

De meeste theologen nemen dan ook aan, dat Jezus werkelijk bestaan en geleefd heeft. Maar daarbij doet zich een eigenaardig verschijnsel voor. Naarmate er meer attributen, door de gemeente aan Christus toegekend, aan Jezus ontzegd worden, moeten zij ook in te

grooter aantal uit de door allerlei invloeden productief gemaakte phantasie der gemeente worden verklaard. En naarmate men daar minder kans toe ziet, moet men weer meer van deze attributen aan den historischen Jezus toeschrijven. Daaruit is de groote verscheidenheid in de teekening van het Christusbeeld te verklaren. Inderdaad is dat beeld, naar Kalthoffs opmerking, aan iedere hoogeschool weer verschillend. Volgens den eenen geleerde heeft Jezus wel, volgens den ander niet bestaan. De een gelooft wel, dat Hij zich voor den Messias gehouden en uitgegeven heeft, de ander ontkent het ten sterkste. De een bevestigt, een ander ontkent zijne zondeloosheid. En zoo staat het ten aanzien van alle woorden, door Jezus gesproken, van alle werken, door Jezus gedaan, van alle feiten, die in zijn leven hebben plaats gehad. De historische critiek doet telkens dienst, om het een of ander gevoelen plausibel te maken. Met den golfslag der wisselende meeningen gaat zij op en neer. Van rustigen voortgang is geen sprake; ieder oogenblik keert zij terug op den weg, dien zij ingeslagen heeft, omdat het weldra bleek, dat hij doodliep.

Want altijd breekt de historische critiek, die het Christendom anders dan uit den persoon van Christus verklaren wil, op de rots van zijn zelfgetuigenis. Zij het nog zoo weinig, dat de historische critiek van den historischen Jezus als vaststaande overlaat, dat weinige is altijd nog te veel voor eene richting, die aan de onverbrekelijke heerschappij der natuurwetten gelooft en van geen uitzonderingen op den regel weten wil. Immers niet alleen in het Evangelie van Johannes en in de Brieven der Apostelen maar ook in de Synoptici treedt Jezus voor ons op als een geheel eenige onder de menschen. Hij is zich klaar bewust, de Zone Gods en de Zoon des menschen te zijn; Hij weet, dat Hij in geheel eenigen zin den Vader kent, dat Hij door Hem is gezonden als de Messias Israëls, als de Beloofde aan de Vaderen. Altijd leeft Hij in onafgebroken gemeenschap met den Vader en volbrengt Hij zijn wil. Hij bindt de vergeving der zonden en de eeuwige zaligheid aan zijn dood, voorspelt zijne eigene opstanding en hemelvaart en verkondigt zijne wederkomst als Rechter van levenden en dooden. Harnack ontkent beslist alle eigenlijke wonderen, maar hij neemt dit ethisch wonder aan, dat Jezus op geheel eenige wijze den Vader kende, in onafgebroken gemeenschap met Hem leefde en zichzelven voor den Messias hield. Eene poging, om dit ethische wonder te verklaren, wendt hij niet aan; hij beroept zich alleen op het mysterie der pesoonlijkheid. Maar dit is een spelen met woorden; op die manier zouden alle wonderen evengoed door Harnack gerechtvaardigd kunnen zijn. Paulus sprak ook van een mysterie en hij noemde het een mysterie

der godzaligheid. Maar zonder het te doorgronden, wist hij toch, wat er de inhoud van was. Het bestond hierin, dat Hij, die God was, geopenbaard was in het vleesch, gerechtvaardigd in den Geest, verschenen aan de Engelen, gepredikt onder de Heidenen, geloofd in de wereld, en opgenomen in heerlijkheid.

Onbevangen historisch onderzoek leidt dus tot de overtuiging, dat Jezus naar zijn eigen zeggen en naar het geloof der gemeente, van de eerste tijden af, de Christus is geweest. Maar hier scheiden zich de wegen; niet tusschen Roomschen en Protestanten, tusschen orthodoxen en liberalen, of tusschen welke andere kerken of partijen ook, maar tusschen degenen, die dit getuigenis van Jezus kinderlijk aannemen en hen, die het zoo niet met den mond, dan toch met het hart verwerpen. Thans zijn er velen, die een middenweg zoeken, die nog wel van Jezus willen weten, maar alleen van een Jezus, die het eerst en het duidelijkst het Evangelie van Gods vaderschap verkondigd heeft. Zij spreken van het „Christentum Jesu" als het echte Christendom; zij houden Jezus niet voor den Christus, maar voor den eersten, uitnemenden Christen; zij willen wel deelachtig zijn een geloof als van Jezus, of ook een geloof door Jezus, n.l. zulk een geloof, dat door Jezus eerst mogelijk is gemaakt en door den indruk van zijn persoon in ons gewekt en versterkt wordt. Maar zij hebben geen behoefte aan een geloof in Jezus, aan een geloof, dat op Christus zelf en in Hem op den Vader is gericht. Dezulken verkeeren in een tweeslachtigen toestand; zij beroepen zich op Jezus, maar verloochenen Hem metterdaad. Want als Jezus niet de Christus is, de Gezalfde des Vaders, de Middelaar Gods en der menschen, dan is Hij niets bijzonders voor ons, dan staat Hij met alle godsdienststichters en moraalpredikers op ééne lijn, en onze Christelijke religie is dan niets dan een „sublimer Nomismus", zooals Lepsius het genoemd heeft, hetwelk de judaistische opvatting van het Evangelie nog niet te boven is gekomen. De Joodsche geleerden, die hulde brachten aan Harnacks boek, begrepen het wel. Want als de Logosleer, de triniteit, de erfzonde, de praedestinatie, enz. altemaal vreemde immengselen zijn en het oorspronkelijk Christendom niets anders bevatte dan de ideeën van het Vaderschap Gods en de waarde der menschelijke ziel, dan zijn Joden en Christenen één. Op het internationaal congres van vrijzinnigen, in September te Genève gehouden, werd niemand luider toegejuicht, dan Dr. Rabbi Levy. Als het Jodendom het Talmudisme laat varen en het Christendom de Christologie met den aankleve van dien prijsgeeft, is alle verschil tusschen beide uitgewischt. Met den Christus staat en valt het Christendom. Als de Christelijke kerk dit ten allen tijde ingezien en erkend

heeft, heeft zij daarbij ook steeds het getuigenis van Jezus zelven en het getuigenis van al zijne profeten en apostelen op hare hand gehad. Naarmate de beoefenaren van de historische critiek minder geïnteresseerd werden bij de resultaten van hun onderzoek, hebben zij dit te gereeder erkend.

De kerkelijke opvatting van het Christendom is altijd opnieuw bestreden maar ook altijd opnieuw gerechtvaardigd door het onderzoek der H. Schrift. Zij bleek aan het einde altijd zuiverder historisch te zijn geweest, dan het „geschichtlich authentische Verständnis", dat de wisselende meeningen van den dag aangaande het Evangelie te berde brachten.

Maar als Christus waarlijk is wat de gemeente van Hem belijdt, als Hij dus maar niet de prediker doch de inhoud en het voorwerp van het Evangelie, ja in zijn persoon en werk het Evangelie zelf is, dan is daarmede het onderzoek naar het wezen des Christendoms nog niet ten einde gebracht. Wij hebben in Christus dan wel het uitgangspunt en het middelpunt van het Christendom, maar wij hebben daarmede dit zelf nog niet in zijn vollen inhoud ontvouwd. Wij kunnen bij Christus niet blijven staan. Want juist omdat Hij de inhoud en het voorwerp, de kern en het middelpunt van het Evangelie is, is Hij er de oorsprong niet van, noch het einddoel. Hij is de Middelaar Gods en der menschen, en wijst dus van zichzelven naar den Vader terug, gelijk Hij ook vooruit wijst naar de toekomst, waarin God alles in allen zal zijn.

Voor uitbreiding dezer gedachten is er hier geen gelegenheid meer. Slechts zij ten slotte alleen nog deze opmerking veroorloofd, dat de dogmenvorming, in de Christologie haar uitgangspunt nemende, om genoemde redenen bij haar niet kon blijven staan, maar van haar voortschrijden moest tot de ontvouwing van dien rijken inhoud, welken God in Zijn woord aan de gemeente geschonken had. Heel de dogmenvorming en de gansche geschiedenis van het Christendom, waarvan de dogmenvorming toch maar een onderdeel uitmaakt, is naar haar wezen niets anders dan het bepalen en handhaven van de plaats, welke aan Christus naar zijn eigen getuigenis toekomt, in zijne verhouding tot het Goddelijke wezen, tot de schepping, tot de wereld, tot de menschheid, tot de kerk, tot de cultuur en tot alle dingen. Maar bij het bepalen en handhaven van die plaats is de kerk slechts instrument: eigenlijk is het Christus zelf, die zich deze plaats verworven heeft en daarin zich handhaaft trots allen tegenstand. Als wij dit doordenken en uitwerken, komt ten slotte het Christendom in al zijne schoonheid en heerlijkheid voor ons zielsoog te staan. Want het is dan niet minder dan het eigen groote werk van God Drieëenig, waarin de Vader de door Hem geschapene, maar gevallene wereld in den dood Zijns Zoons verzoent en door Zijnen Geest herschept tot een koninkrijk Gods.